THIS BOOK
MUST NOT BE REMOVED
FROM THE LIBRARY

UNIVERSITY OF LONDON LIBRARY

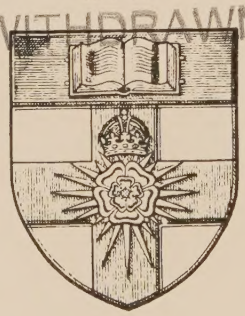
REFERENCE

REFERENCE ONLY

66
Rapid Reference Shelves.

Dictionaries – Philos.

SHL
WITHDRAWN



UNIVERSITY OF LONDON
LIBRARY

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/worterbuchderphi0000drru_e4e9

WÖRTERBUCH
DER PHILOSOPHISCHEN BEGRIFFE

WÖRTERBUCH
DER PHILOSOPHISCHEN BEGRIFFE

HISTORISCH-QUELLENMÄSSIG BEARBEITET

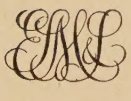
VON

DR. RUDOLF EISLER

VIERTE
VÖLLIG NEUBEARBEITETE AUFLAGE

ERSTER BAND

A – K



SHL
WITHDRAWN

HERAUSGEGEBEN
UNTER MITWIRKUNG DER KANTGESELLSCHAFT

VERLEGT BEI E. S. MITTLER & SOHN / BERLIN 1927

BIBL.
LONDIN.
UNIV.

280311

Alle Rechte aus dem Gesetz vom 19. Juni 1901,
sowie das Übersetzungsrecht, sind vorbehalten.
Copyright 1927 by E. S. Mittler & Sohn, Berlin.

Vorwort.

Den Gegenstand dieses Wörterbuches bildet die Geschichte der philosophischen Begriffe und Ausdrücke, möglichst auf Grundlage der Werke der Philosophen selbst und mit umfassender Zitierung nicht bloß der Quellen, sondern auch des Wortlautes der Erörterungen. Jeder philosophische Terminus wird zunächst vom Verfasser begrifflich bestimmt, sodann kommt das Wesentliche, das über das betreffende Problem zu sagen ist, zur Sprache, endlich wird gezeigt, welche Bedeutung der Ausdruck und welchen Inhalt der durch ihn vertretene Begriff zu verschiedenen Zeiten und bei den verschiedenen Philosophen des Altertums, des Mittelalters, der neueren und der jüngsten Zeit besitzt. Es wurde danach gestrebt, möglichst viel typische Begriffsbestimmungen und auch möglichst viele ihrer Vertreter aufzunehmen, in der Weise, daß, wenn schon naturgemäß nicht jede einschlägige Schrift berücksichtigt werden konnte, doch wenigstens alle Gattungen, Arten und Abarten von Definitionen und Problemlösungen zur Darstellung gelangen. Das Hauptgewicht wurde auf die eigentlich philosophischen Begriffe gelegt, doch sind auch die wichtigeren Begriffe und Termini der Grenzwissenschaften berücksichtigt worden, so namentlich psychologische, biologische, soziologische Begriffe u. dgl. (nach Maßgabe ihrer Bedeutung für die Philosophie).

Die Anordnung des gewaltigen Stoffes ist so getroffen worden, daß in erster Linie die Übersichtlichkeit gesichert wurde. Die systematische (klassifikatorische) und die chronologisch-genetische Dispositionsweise wurden miteinander kombiniert, und zwar meist so, daß für die jüngste Periode der Philosophie die erstere, für die vorangehende Zeit die letztere den Rahmen bildet oder in den Vordergrund tritt. Ergänzt wird die Darstellung dadurch, daß die meisten Artikel am Schlusse noch weitere Literaturangaben und sonstige Hinweise bringen, die bis zur Zeit der Fertigstellung der Handschrift (teilweise auch bis zum Erscheinungstermin des Werkes) reichen. Die am Ende jedes Artikels befindlichen Verweise auf andere Stichworte dienen dazu, die verwandten und zugehörigen Begriffe miteinander in systematische Verbindung zu bringen und die Ausführungen eines Artikels durch die anderer zu vervollständigen [1]).

[1]) Das Zusammennehmen einer solchen Gruppe von Stichworten erweitert oft das in einem Artikel Gebrachte beträchtlich.

Während andere philosophische Wörterbücher das Historische meist nebenbei berücksichtigen, ist das vorliegende Wörterbuch in erster Linie und planmäßig historisch gerichtet. Es bietet ein alle Gebiete, alle Richtungen und Perioden der Philosophie umfassendes, übersichtlich geordnetes Quellenmaterial für Studienzwecke und für vergleichende und kritische Untersuchungen. Es soll dem Fachmanne die Arbeit durch sachliche und Literatur-Nachweise erleichtern und ihm Anregungen zu weiteren Forschungen geben; dem Schriftsteller, Lehrer, Vortragenden gibt es Material und Zitatenstoff, dem Studierenden und Laien kann es zum besseren Verständnis bei der Lektüre philosophischer Schriften sowie als Hand- und Hilfsbuch für die Orientierung in der Entwicklung der philosophischen Begriffe und Lehren dienen; es findet auch im philosophischen Seminar sowie bei Vertretern anderer Disziplinen Verwendung. Nur möge man beachten, daß das „Wörterbuch" nicht Lehrbücher der Geschichte der Philosophie oder das Studium der Originalwerke ersetzen, sondern ergänzen soll. Das Biographisch-Philosophiegeschichtliche findet sich hier nicht, wohl aber in dem das Wörterbuch ergänzenden „Philosophen-Lexikon" des Verfassers, dessen neue Auflage in Vorbereitung ist.

Gegenüber den ersten drei Auflagen weist die vorliegende besonders folgende Vorzüge auf:

1. Eine sehr bedeutende Vermehrung des Stoffes (der Schlagworte, Erörterungen, Zitate), die vielfach zu ganzen Monographien geführt hat,
2. eine noch übersichtlichere Anordnung,
3. vielfach genauere, z. T. ausführlichere Begriffsbestimmungen und Erörterungen seitens des Verfassers selbst,
4. eine Revision und Vervollständigung der älteren Begriffsgeschichte,
5. ein stärkeres Eingehen auf die Probleme und Theorien, so daß das Werk meist mehr bringt als eine bloße Sammlung von Worterklärungen oder Definitionen und auch einen gewissen enzyklopädischen Charakter aufweist,
6. Berücksichtigung neuer Richtungen sowie der neuesten in- und ausländischen Literatur, soweit es die Arbeitskraft eines Einzelnen, Zeit, Umfang, Bibliotheksverhältnisse gestatten.

Der Verfasser hat, wie ein Vergleich mit der 3. Auflage zeigt, trotz mancherlei widrigen Verhältnissen der Kriegs- und Nachkriegszeit und ungeachtet seines ungünstigen Gesundheitszustandes wieder eine Menge an Quellenmaterial verarbeitet. Vorhandene Lücken bittet er nur Umständen zuzuschreiben, die meist nicht in seiner Gewalt lagen, z. T. auch dem Versagen mancher Verleger oder Autoren gegenüber dem Ersuchen um rechtzeitige Zusendung von Neuerscheinungen. Daß der Herausgeber seine Arbeit objektiv und möglichst umfassend zu gestalten bemüht ist, hat ja die Kritik anerkannt.

Seit dem Erscheinen der ersten Auflage (1900) sind über 25 Jahre verflossen. In diesem Zeitraum ist naturgemäß die Denkweise des Herausgebers eine reifere und selbständigere geworden. Das „Wörterbuch" enthält als Ganzes eine systematische Weltanschauung, die — ohne die strenge Objektivität der literarischen Darstellung zu trüben — vielfach in den eigenen Erörterungen des Verfassers zutage tritt. Diese Weltanschauung beruht auf einer Weiterbildung des Kritizismus mit Verwertung des Fortschrittes der Methodik und der Ergebnisse der wissenschaftlichen Forschung [1]).

Zahlreiche Zuschriften aus weiteren Kreisen wie seitens vieler Fachgenossen haben dem Herausgeber kundgetan, daß seine Arbeit, die er von Auflage zu Auflage nach Kräften vervollkommnet hat, ihre Zwecke erfüllt. Allen, die ihn bei der Fortführung seines mühevollen Lebenswerkes ermutigt, insbesondere seinem Verleger, Herrn Dr. Konrad Toeche-Mittler, sowie den Autoren und Verlegern, die ihn durch Zusendung von neuen Büchern — um die, als für die Fortführung eines solchen Werkes (sowie des „Philosophen-Lexikon") unentbehrlich, er weiter ersucht — gefördert haben, sei an dieser Stelle Dank gesagt.

Dr. Rudolf Eisler, Wien.

[1]) Vgl. R. Eisler, Der Zweck, 1914; Kritische Einführung in die Philosophie, 2., völlig neubearbeitete Auflage in Vorbereitung (beide im Verlag von E. S. Mittler & Sohn, Berlin); Einführung in die Erkenntnistheorie, 2. Aufl. Leipzig, Barth, 1925, u. a.

Abkürzungen.

A. = Archiv.
A. f. g. Psych. = Archiv für die gesamte Psychologie.
A. f. s. Ph. = Archiv für systematische Philosophie.
Abr. = Abriß.
Ann. = Annalen.
Beitr. = Beiträge.
Ber. = Bericht.
Erk. = Erkenntnis.
Erkth. = Erkenntnistheorie.
Eth. = Ethik.
Ges. = Gesamt.
Gesamm. = Gesammelte.
Gr. = Grundriß.
Gr. d. Met. d. S. = Grundlegung der Metaphysik der Sitten.
Grdz. = Grundzüge.
Kr. = Kritik.
Log. = Logik.
Met. = Metaphysik.
Phän. = Phänomenologie.
Ph. = Philosophie.
Pr. = praktisch.
Psych. = Psychologie.
Rev. = Revue.
S. th. = Summa theologiae.
Schr. = Schriften.
Stud. = Studien.
U. = Urteilskraft.
V. = Vernunft.
V. f. w. Ph. — Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie.
WW. = Werke.
Wiss. = Wissenschaft.
W. a. W. u. V. = Die Welt als Wille und Vorstellung.
Z. = Zeitschrift.

Zitiert wird Kant teils nach der Ausgabe der „Philos. Bibliothek", Verlag F. Meiner, teils (zur Ergänzung) nach der Akademie-Ausgabe (Ak.), Leibniz nach der Ausgabe von Erdmann, Gerhardt und der „Philos. Bibl." (Philos. Hauptschriften), Nietzsche nach der großen Ausgabe 1895 ff. und der Taschen-Ausgabe, Herbart meist nach Hartensteins Ausgabe, Schopenhauer öfter nach der Ausgabe von Deussen, Goethe, Schiller nach der Ausgabe von Hesses Verlag, Novalis meist nach der Ausgabe von Bongs Verlag.

A.

A: 1. Zeichen für das allgemein bejahende Urteil (alle S sind P). Für das allgemein verneinende Urteil: E; für das partikular bejahende Urteil: J; für das partikular verneinende Urteil: O. (Die Vokale sind den Wörtern „affirmo" und „nego" entnommen.) Vgl. Prantl, Gesch. d. Log. I, 643, 656; III, 431 (über M. Psellos und Petrus Hispanus). — 2. A = Symbol für eine der „Potenzen" bei Schelling. Vgl. Denkgesetze.

A = A: Schema für den Satz der Identität (s. d.).

A = nicht Non-A: Schema für den Satz des Widerspruchs (s. d.).

Abalienation: Geistesstörung. Vgl. Psychosen.

Abbild: Dem naiven Realismus gilt der Wahrnehmungsinhalt als eine Art A. des Gegenstandes. Nach der „Abbildungstheorie" ist das Erkennen ein Kopieren oder wenigstens ein Nachgestalten der Wirklichkeit. Es könnte aber nur von einer gesetzmäßigen Zuordnung der Erkenntnisinhalte zu den Verhältnissen des real Seienden die Rede sein (E. Müller, Das Abbildungsprinzip, 1912, S. 11 ff.; Külpe, Zur Kategorienlehre, 1915, S. 42, Vorles. über Log. 1923, S. 34 ff.; M. Honecker, Gegenstandslog. u. Denklog. 1921, § 8; A. Müller, Wahrheit u. Wirklichkeit, 1913, S. 2; Volkelt, Gewißheit u. Wahrheit, 1918, S. 280; G. Jacoby, Allg. Ontol. II, 231 ff.; Schlick, Allg. Erk.², 1925, u. a.). Gegen die A.-Theorie: Bauch, Studien zur Philos. der exakten Wissenschaften, 1911, S. 181 ff.; Windelband, Einleit. in die Philos.³, 1914, S. 197 f.; Rehmke, Log.², 1923, S. 19 ff.; Linke, Grundfragen der Wahrnehmungslehre, 1918, S. 32; M. Keibel, Die A.'stheorie, Z. f. imman. Philos. III, 1898; Riekert, Der Gegenstand der Erk.⁴, 1921, S. 110 ff.; Husserl, Ideen zu e. reinen Phaenomenol. I², 1922, S. 78 ff. u. a. Vgl. Empfindung, Species, Idee, Bild, Wahrheit, Vorstellung, Zeichen, Wahrnehmung.

Aberglaube: Glaube, der im Widerspruch zur Erkenntnisgesetzlichkeit und zur fortgeschrittenen Weltanschauung steht. A. ist nach Kant „der Hang, in das, was als nicht natürlicherweise zugehend verneint wird, ein größeres Vertrauen zu setzen, als was sich nach Naturgesetzen erklären läßt" (Streit der Fakultäten I, S. 112), das Vorurteil, „sich die Natur Regeln, welche der Verstand ihr durch sein eigenes wesentliches Gesetz zum Grunde legt, als nicht unterworfen vorzustellen" (Krit. d. Urt. I, § 40, S. 145). Abergläubisch ist auch, wer glaubt, sich durch bloße Kulthandlungen Gott wohlgefällig zu erweisen (Relig. IV, § 2, S. 204). Vgl. Wundt, Essays², S. 346 ff.; Strümpell, Der A., 1890; A. Lehmann, A. u. Zauberei, 1925; H. Silberer, Der A., 1923.

Ab esse ad posse valet, a posse ad esse non valet consequentia: der Grundsatz, nach welchem man zwar von der Wirklichkeit auf die Möglichkeit, aber nicht umgekehrt schließen darf. Aus der Gültigkeit des assertorischen folgt die des problematischen Urteils, nicht aber umgekehrt.

Abfall von Gott, Heraustreten aus der ursprünglichen Verbundenheit mit dem göttlichen, absoluten Sein, als Grund des Bösen (s. d.) oder der Vielheit von Individuen: Gnostiker, Origenes, Seb. Franck, V. Weigel, Schelling, J. J. Wagner (Syst. der Ideal-

philos. 1804, S. XLI), Baader, v. Hartmann, Deussen, Weininger (Geschlecht u. Charakter, S. 587), Müller-Walbaum (Die Welt als Schuld u. Gleichnis, 1920, S. 180 ff., 319 ff.), Renouvier, Secrétan u. a. Vgl. Ewald, Die Relig. des Lebens, 1925.

Abgeschiedenheit: Ausdruck für die (mystische) Verinnerlichung des Menschen, durch Versenkung in seinen Seelengrund, in dem er sich mit Gott eng verbunden erlebt. Im Zustande der A., da der Mensch sich seelisch von der Gesellschaft und Welt zurückzieht, zeitweilig sich von ihr scheidet, waltet Gott in dessen Seele allein. Eckhart: „Das abgeschiedene Herz steht aller Kreaturen ledig, ist gänzlich Gott unterworfen und steht in der höchsten Gleichförmigkeit mit ihm: Darum ist es am empfänglichsten für das Einfließen Gottes" (Schriften u. Predigten I ², 13, 18 f). Nach O. Spann ist die A. eine der Kategorien des Seins; sie besteht darin, daß das Glied einer Ganzheit „seine eigene ausgliedernde Tätigkeit, und das heißt, seine Tätigkeit nach außen hin im Geiste zurücknimmt . . . und sich ganz dem Einfachen, Letzten, Unausgegliederten, das es befaßt . . . zuwendet" (Kategorienlehre, 1924, S. 243 ff.). In der A. wird das Leben nicht in Gemeinschaft mit den irdischen Dingen oder mit anderen Menschen, sondern im unmittelbaren Aufsuchen und mystischen Spüren Gottes gefunden (Gesellschaftslehre ², 1923, S. 184 ff.). Vgl. Mystik, Theosis.

Abhängigkeit (Dependenz) ist die Relation (s. d.), in welcher etwas seinem Gedachtsein oder Sein, seiner Beschaffenheit nach durch ein anderes (mit)bestimmt, gesetzt ist. Abhängig ist, was nicht ohne ein anderes gelten oder sein oder so sein kann. Zu unterscheiden ist: 1. reale A., die A. eines Dinges oder Geschehens von anderen Dingen oder Vorgängen; 2. ideelle A., und zwar: erkenntnistheoretische A., die der Objekte von der Erkenntnisgesetzlichkeit, vom „Bewußtsein überhaupt" (s. d.); logische A., die eines Gedankens von anderen; mathematische A., das Funktionsverhältnis. Teleologische A.: die A. des Mittels vom Zweck; moralische A., die einer Willenshandlung von einem Sollen; religiöse A., die der endlichen Wesen von Gott.

Die Scholastiker unterscheiden eine „dependentia essentialiter" und „accidentaliter", „causalis", „relativa", „personalis" (vgl. Goclen, Lex. phil. 509). Chr. Wolff: „Ens unum A dicitur dependens ab altero B, quatenus eius, quod ipsi A inexistit, ratio in hoc altero B continetur" (Ontol. § 851; Vernünft. Gedanken von Gott . . . II, § 938 ff.). Kant rechnet die „Dependenz" zu den Kategorien (s. d.). Eine Reihe von Positivisten (Mach, Avenarius u. a.) setzt den Begriff der „funktionellen A." an die Stelle des Kausalbegriffs: Avenarius bezeichnet das „System C" (s. d.) als „Unabhängige", von dem jeder einzelne Erfahrungsinhalt „abhängig" ist (Krit. d. reinen Erfahr. I, 40; II, 5, 16 ff.). Die „Ermittlung der A. der Phänomene voneinander" ist nach Mach die Aufgabe der Wissenschaft (Mechan.², S. 270). Vgl. Dingler, Grundlagen der Naturph., S. 128, 209 ff.; Die Grundlagen der Physik ², 1923, S. 169 f. (A. nicht in der Realität selbst, erst durch „übergreifende" Begriffsbildung); Volkelt, Gewißheit u. Wahrheit, 1918, S. 141 f.: „Im Wollen und Denken schaffe ich Abhängigkeiten und, schaffend, erlebe ich sie"; A. Lasson, Über den Zufall, 1919, S. 10 ff.; Wundt, Log. I³, 1906, S. 603 ff.; Syst. d. Philos. I³, 64 ff.; Marbe, Die Gleichförmigkeit in der Welt I, 1916, S. 260 ff.; Honecker, Gegenstandslog. u. Denklog., 1921, S. 47 f.; Külpe, Vorles. über Log., 1923, S. 33, 245 ff. (Logische und objektive A.; erstere wird in einem analytischen, letztere in einem synthetischen Urteil ausgedrückt und besteht als zeitlose A. idealer Objekte, des Dinges und seiner Eigenschaften, des Ganzen und seiner Teile, A. sukzedierender Veränderungen, A. simultaner Faktoren); Störring, Log., 1916, S. 124 ff. Vgl. Grund, Kausalität, Funktion, Bedingung, Geschichte, Religion, Hypothetisch.

Abiogenesis: Urzeugung (s. d.).

Abklingen: Fortdauer einer Empfindung nach Aufhören des Reizes. Vgl. Perseveration, Nachbild.

Ableitung: Gewinnung von Geltungen (Begriffen, Urteilen) aus anderen. Vgl. Deduktion, Schluß.

Abnorm. Vgl. Normal.

Ab oportere ad esse valet, ab esse ad oportere non valet consequentia: Von der Notwendigkeit kann auf das Wirklichsein, aber nicht umgekehrt, geschlossen werden.

Abraxas: Die mystische Zahl 365 der Gnostiker. Nach Basilides besteht ein System göttlicher Kräfte (Äonen) in 365 Sphären, dessen Einheit den Namen ἀβραξας führt. α (1) + β (2) + ϱ (100) + α (1) + ξ (60) + α (1) + σ (200) = 365. Vgl. A. Dietrich, A. 1891.

Abreaktion: Entladung von affektiven Zuständen in Handlungen, Akten, Erledigung eines Gemütszustandes. Durch Psychoanalyse (s. d.) kann z. T. das „Abreagieren" verdrängter Komplexe erzielt werden. Vgl. Affekt, Trieb, Wunsch.

Abschattung nennt Husserl die Einzeldarstellung einer und derselben Ding-Qualität (Farbe usw.) und Gestalt für die Wahrnehmung. Zu einem „kontinuierlich einheitlich sich in sich selbst bestätigenden Erfahrungsbewußtsein vom selben Ding" gehört wesensnotwendig ein „vielfältiges System von kontinuierlichen Erscheinungs- und Abschattungsmannigfaltigkeiten, in denen alle in die Wahrnehmung mit dem Charakter der leibhaften Selbstgegebenheit fallenden gegenständlichen Momente sich in bestimmten Kontinuitäten darstellen bzw. abschatten" (Ideen zu e. reinen Phänom. I², 1922, S. 74 ff.). Jede Bestimmtheit hat ihr A.'s-System. Zu jeder Wahrnehmungsphase eines Dinges gehört ein bestimmter Gehalt von Abschattungen, „Empfindungsdaten", die durch „Auffassungen" beseelt sind und so eine „darstellende Funktion" üben („Erscheinen von" Farbe usw.). Die A. ist Erlebnis, das Abgeschattete (die Farbe schlechthin usw.) ist nur als Räumliches möglich. Ein Erlebnis schattet sich nicht ab, es ist ein Absolutes (S. 75 ff.). Vgl. Messer. Psych.² 1922. Vgl. Ding.

Abscheu s. Begierde.

Absicht (Thomasius) ist die bewußte Einstellung auf ein (später) zu verwirklichendes Ziel; das, worauf die Willenshandlung hinzielt. Nach den Scholastikern ist A. (intentio) ein „actus voluntatis" (Thomas, Verit. 22, 13 c). Es gibt „intentio absoluta, actualis, habitualis, animalis, bona, mentalis", ferner „intentio prima, secunda naturae" (4 sent. 36, 1, 1 ad 2; Verit. 23, 2c). Nach Chr. Wolff ist A. „dasjenige, was wir durch unser Wollen zu erhalten gedenken" (Vern. Ged. I, § 910). Nach Kant ist von einer „A. der Natur" nur per analogiam zu reden; die Urteilskraft faßt die Natur (und Geschichte) so auf, als ob in ihr beabsichtigte Zweckmäßigkeit bestände (Krit. d. Urt. II, § 68, S. 247; § 75, S. 264; Metaph. der Sitten II, 1, § 7). Meinong teilt die Absichten oder „Willens-Objekte" in egoistische, altruistische und neutrale ein (Wertth. S. 95 f.). Sigwart: „Wo die Möglichkeit der Ausführung als vorhanden angenommen, aber der bestimmte Weg zum Ziel noch nicht gefunden ist oder nicht sofort betreten oder wenigstens nicht mit einem Schritt zurückgelegt werden kann, existiert der bejahte Zweck als Absicht" (Kleine Schriften II², 150). Nach Cathrein besteht die A. „in einer Art geistiger Hinbewegung auf das erkannte Gut durch die dazu erforderlichen Mittel"; sie ist „das wirksame Verlangen" (Moralphilos. I, 48). Vgl. Windelband, Einl. in die Philos., 1914, S. 166; Ach, Über die Willenstät. u. das Denken, 1905; Wundt, Völkerpsychol. IX, 221 ff.; Störring, Das menschl. Gefühlsleben, 1916, S. 165 ff. (Ab. ist der Gedanke der Realisierung einer Betätigung durch uns, verbunden mit dem Gefühl, das auf Realisierung dieser Betätigung hindrängt); Cohen, Log.², S. 352. Vgl. Zweck, Gesinnung, Sittlichkeit, Determination.

Absolut (absolutus): losgelöst von allem, frei von jeder Abhängigkeit, in und durch sich bestehend, uneingeschränkt; beziehungs- und bedingungslos, unbedingt; in jeder Be-

ziehung. Im empirischen Sinne ist „absolut", was für sich, nicht in Beziehung zu anderem gedacht ist oder besteht, auch wenn es in anderer Hinsicht doch „relativ" (bedingt) ist. Was unabhängig von der Existenz und Beschaffenheit erlebender Subjekte gilt (anerkennungsnotwendig ist), hat „absolute" Wahrheit (s. d.) bzw. Wert (s. d.). Das über alle endlichen Differenzen, Gegensätze, Erscheinungsweisen Erhabene, in ihnen zur Erscheinung Gelangende ist das metaphysische Absolute, das zugleich ein durch die Formen des endlichen Erkennens nicht bedingtes, „absolut Transzendentes" (s. d.) bedeutet, das nur in der Idee als „Grenzbegriff" gedacht wird, ohne seinem Eigenwesen nach positiv erkennbar zu sein (es ist „metagnostisch"). Es offenbart sich in der Fülle kausal-teleologischer und logischer Relationen und Gesetzlichkeiten, im physischen und psychischen „Leben" und im „Logos" der Welt, es birgt im überzeitlichen Wesensgehalt seines „Überseins" das „An sich" der phänomenalen Welt der Objekte und Subjekte. Sein unerschöpflicher („transfiniter") Wesensgehalt kommt in unendlichen Weltentwicklungen zum Ausdruck.

Bei den Scholastikern bedeutet „absolutum" das „purum", „sine ulla conditione", „non dependens ab alio" (Goclen, Lex. phil. p. 9). Nach Thomas ist Gott „absolutum, secundum quod in se est" (Sum. th. I, quo 85,3); so auch Leibniz (Erdm. p. 138 ff.; vgl. Nouv. Ess. II, 14, § 27; 17, § 1). Gott wird das „absolutum" genannt von Nicolaus Cusanus (Doct. ignor. II, 9). Descartes nennt absolut, „alles, was in sich die reine und einfache Natur des in Frage Stehenden enthält". A. ist alles, was als unabhängig (Ursache, Einfaches usw.) betrachtet wird (Regeln zur Leit. d. Geistes, VI. S. 26). Bei Spinoza u. a. finden wir den Gegensatz von „absolute" und „respektive" (Cogitata met. I, 6, p. 60). Nach Chr. Wolff ist a. „dasjenige Ding, welches den Grund seiner Wirklichkeit in sich hat und also dergestalt ist, daß es unmöglich nicht sein kann", als ein „selbständiges Wesen", das „von allen Dingen unabhängig ist" (Verm. Ged. I, § 929, 938). Nach Tetens ist a. „das auf nichts anderes sich Beziehende, das Unbezogene" (Philos. Vers. I, 145). Zur Zeit Kants bedeutet a. „daß etwas von einer Sache an sich selbst betrachtet und also innerlich gelte" oder „daß etwas in aller Beziehung (uneingeschränkt) gültig ist". Der „komparativen" Allgemeinheit wird die „absolute" Allgemeingültigkeit der apriorischen Erkenntnisformen gegenübergestellt. Die transzendentalen Ideen (s. d.) gehen auf die absolute Totalität und endigen bei dem „schlechthin, d. i. in jeder Beziehung" Unbedingten (s. d.) (Kr. d. r. V., S. 337). Dieses muß als das außerhalb der Reihe möglicher Erfahrungen (Erscheinungen) Liegende, als übersinnlicher Grund derselben, gedacht werden; es ist kein Erkenntnisobjekt der theoretischen Vernunft, aber im Unbedingten des Sittengesetzes manifestiert es sich am unmittelbarsten (vgl. Reflex. II, Nr. 1405). Apelt erblickt in der Idee des A. die Uridee der Vernunft (Metaphys. § 63); vgl. Fries, Syst. d. Met., 1824. Ein Unbedingtes im Denken und Wollen ist das A. nach Cohen (Log.², S. 606), Natorp, Stammler u. a.; Ein „transzendental Absolutes" ist das „absolute Bewußtsein" (s. d.) nach Husserl (Ideen zu e. reinen Phaenom. I, 1913, S. 163); s. Abschattung, Immanent.

Dem Begriff des Absoluten begegnen wir bei Plotin, Proklus (Theol. Platon. II, 4; III, 7), Joh. Scotus, Eckhart (s. Gott), Nicol. Cusanus, G. Bruno (Von der Ursache, 3. u. 4. Dialog.), Spinoza (Substanz, Causa sui), Lessing, Herder, Goethe u. a. Bei Fichte heißt a. so viel wie „gänzlich unbeschränkt", „schlechthin" (Gr. d. g. Wiss. S. 97). Er geht von einem „absoluten Ich" aus. Von Schelling an wird „das Absolute" für den Urgrund der Dinge gebraucht. Nach Schelling ist das A. die Identität von Natur und Geist, Realem und Idealem, das durch „intellektuelle Anschauung" erfaßt wird. Ein „absolutes Wissen", aber rein begrifflich-dialektischer Art, gibt es auch nach Hegel; das A. ist „Idee" (s. d.). Diese ist „absoluter Geist" (s. d.). Das a. „Subjekt" offenbart sich im Relativen; so auch Goethe, Bolland (Alte Vernunft und neuer Verstand, 1902), A. Lasson, nach welchem das A. und Relative Kategorien sind (Krit. u. spekul. Idealismus, Kantstud. XXVII, S. 28), G. Lasson u. a. Vgl. K. Sternberg (Idealismus u. Kultur, 1923, S. 18 f.). Schopenhauer, der gegen den Gebrauch des Begriffs „Das Absolute"

eifert (vgl. Neue Paralipomena, § 96), bestimmt den metaphysischen Urgrund als „Willen" (s. d.).

Die Unerkennbarkeit des A. lehrt W. Hamilton. (Das A. ist „inconceivable", weil alles Denken ein „Bedingen" ist; Lectures on met. (1865 f.), und Mansel (Philos. of the conditioned, 1866). Nach Calderwood und M'Cosh ist das A. erkennbar. Nach Spencer haben wir ein abstraktes Bewußtsein um die Existenz eines unerkennbaren („unknowable") Absoluten (First principles § 26). Nach Bradley ist das A. die alles Sein und Erleben umfassende, unendliche Erfahrung (Appearance and reality, p. 144, 241 f.). Nach v. Hartmann ist das A. das Wesen, das allem Sein zugrunde liegt und dessen zwei Attribute die Idee und der Wille sind (Kategorienlehre, S. 538 ff.). Nach Schellwien ist das A. die „Lebensgrundmacht", der Wille (Erk. u. Wille, S. 114 f.). Ein A. liegt den Erscheinungen zugrunde nach Ardigò, Volkelt, Riehl, Wundt, Adickes, B. Erdmann, Drews, Driesch, Keyserling (der „Sinn" als das A., Schöpfer. Erkenntnis, 1922, S. 392 f.), Häberlin (Die Grundfrage der Philos., 1914, S. 8; apriorische Gewißheit eines A.), Reininger (Das psychophys. Problem, 1916, S. 273 ff.: das A. erschließt sich im irrationalen und unvorstellbaren Selbsterlebnis als ein Metapsychologisches und Metaphysisches), Bergson (Schöpfer. Entwicklung, 1912, S. 204; Einf. in die Met., 1912, S. 1 ff.), nach welchem das A. das „Leben" (s. d.) ist, in das wir uns mittels der „Intuition" einfühlen, während der „Verstand" nur Relationen zum Gegenstande hat), James (Das pluralist. Universum, 1914, S. 76 ff.), Baldwin (Das Denken u. die Dinge, 1908 f.), Lotze, Fechner, Lipps u. a., die zum Teil das A. als etwas Geistiges bestimmen. Nach K. Joël ist das A. „weder eins noch vieles, weder gleich noch ungleich, weder seiend noch werdend, weder Subjekt noch Objekt, weder Seele noch Körper, sondern die Möglichkeit zu allem, die Wirklichkeit von keinem" (Seele u. Welt, 1912, S. 79). Nach H. Rashdall umfaßt das A. Gott und die anderen (geistigen) Wesen; nach W. Stern ist es „All-Person", auch nach Simmel, Driesch, Eucken, Wundt, Royce, Boström u. a. Nach K. Jellinek ist das A. die überindividuelle Gottheit, das „Überbewußte" (Das Weltengeheimnis[4], 1922, S. 494 f.). Nach H. Scholz ist das A. der gemeinsame Begriff der Religion und Metaphysik, in beiden aber verschieden; in der Religion ist es ein Attribut des Göttlichen, in der Metaphysik ohne Bezug auf Gott (Religionsphilos.[2], 1922, S. 152, 227 f., 316). Nach J. Cohn ist das (physikalisch) A. unbestimmbar und doch zur Vereinheitlichung des Relativen gefordert; die Absolutheiten, von denen wir Bestimmtes aussagen können, sind „relativ absolut", unabhängig vom subjektiven Erleben (Relativität u. Idealismus, Kantstud. XXI, S. 222 ff.). Nach Wundt ist das A. ein Postulat des Denkens (Sinnl. u. übersinnl. Welt, 1914, S. 409 ff.). Nach Verweyen gibt es letzte Tatsachen, letzte Werte, absolute Geltung der Axiome (Die Idee des Unbedingten, Kantstud. XVI, 1911. Nach A. Liebert ist das A. ein Ausdruck der „Zusammenfassung und Festlegung einer alle Gebiete der Kultur verbindenden höchsten und sich als unbedingt und endgültig gebenden Wertungsfunktion", einer „absolutistischen Wertungshypothese" (Kantstud. XXI, 42 ff.). Das A. ist kein Sein, ist Norm, Sollen (Die geist. Krisis der Gegenwart, 1923, S. 50 ff., so auch Cohen, Natorp, der von der Selbstgewißheit des A. spricht; Individuum und Gemeinschaft, 1921, S. 7 f., u. a.). Die Annahme eines „gänzlich abgelösten A." bestreitet K. Geissler (Das Syst. der Seinsgebiete, 1919, S. 396; vgl. Arch. f. syst. Philos. IX). Eine „Fiktion" ist das A. nach Vaihinger (Die Philos. des Als Ob, 1911, S. 114 ff.; es gibt nur relatives Sein, gegeben in den Sukzessionen und Koexistenzen der Phaenomene; ähnlich auch Petzoldt, Enriques, Mach u. a.). Nach Müller-Freienfels ist das Erkennen relativ, aber im Leben ist auf irrationale Weise ein A. gegeben (Die Philos. des 20. Jahrh., S. 133 ff.; das Relative erhält durch die Absolutsetzung mehr Festigkeit und Würde: Persönlichkeit und Weltanschauung, 1919, S. 66 ff.). Vgl. Herder, Metakrit. II, 30 ff.; Schelling, WW. I 3, 11 ff.; Hegel, Enzyklop.[2], § 14 ff., C. H. Weisse, Grdz. d. Met., 1835, S. 146 ff; A. Cornill, Kritik des A., 1848; Dugas, L'absolu, 1904; Vera, Il problema dell' assoluto, 1872; Varisco, Conosci te stesso, 1912; H. Ziegler, La vérité

absolue, 1910; J. Heiler, Das A., 1921; Simmel, Kant u. Goethe, 1916; Th. Lessing, Untergang der Erde am Geist³, 1924, S. 376 (die Wirklichkeit ist Abbild des Vor- und Überbewußten, zugleich Lebendigen und Wahren, Unbedingten); Volkelt, Das A. im Wahrheitsbegriff, Kantstud. XXI, S. 398 ff (auch das Gegebene in seiner reinen Gegebenheit hat einen absoluten Charakter, z. B. die Rot-Empfindung als solche). Vgl. Gott, Ding an sich, Unbedingt, Geltung, Sein, Wirklichkeit, System, Raum, Zeit, Relation, Relativ, Bewußtsein, Idealismus, Substanz, Einheit, Position, Erlebnis, Bewegung, Objektiv.

Absolutismus: 1. Annahme absoluter Geltungen (Wahrheiten, Werte; s. d.); 2. Lehre oder System der unbeschränkten Regierungsgewalt (Hobbes u. a.). Vgl. Staat.

Absorption, psychische, ist nach Lipps die aktive Tendenz, alle psychische Kraft durch einen psychischen Vorgang zu absorbieren, d. h. in sich zu vereinigen, und die passive Tendenz, wonach jeder fertige psychische Vorgang durch das gleichzeitige psychische Geschehen absorbiert zu werden strebt. Nach dem Gesetz der A. beansprucht ein psychischer Vorgang um so weniger psychische Energie, je automatischer eine Tätigkeit ist (Leitfaden der Psychol.², 1906, S. 97). Vgl. Stauung.

Abstoßungskraft („vis repulsiva") eine den Körperelementen oder den Körperatomen zugeschriebene distanzsetzende Kraft. Vgl Atom, Materie.

Abstrakt (abstractum): herausgelöst aus einem „Konkreten", gedanklich abgesondert, unanschaulich. Etwas a. betrachten heißt, es trotz seiner Unselbständigkeit (Zugehörigkeit zu einem „Konkreten") für sich, mit Absehen von den Besonderheiten desjenigen Inhalts, aus dem es herausgehoben ist, festhalten und beurteilen. Gegenstände abstrakter Begriffe haben ein zeitloses ideelles Sein, keine selbständige Existenz, aber allgemeine Geltung und Aussagbarkeit. Wesenheiten, Beschaffenheiten, Beziehungen als verselbständigte Denkobjekte, als für sich gedachte Teilinhalte von Gegebenem sind „Abstrakta", Bedeutungsgehalte, die im „Konkreten", selbständig Bestehenden verkörpert sind, ihre anschauliche Erfüllung finden. Abstrakte Gegenstände sind als logische Gebilde objektiv, dürfen aber nicht „hypostasiert" werden, wenn sie auch durch eine Fiktion als etwas Selbständiges sich behandeln lassen. Das abstrakte Denken bewegt sich in Abstraktionen, operiert mit Abstraktem allein (s. Anschaulich).

A. (*τὰ ἐξ ἀφαιρέσεως*) ist nach Aristoteles meist das Allgemeine (Met. 1061 a 29; 1077 b 9). Den Scholastikern gelten als a. meist die Begriffe und Namen von Eigenschaften und Verhältnissen, als konkret die Gegenstandsnamen: „Concretum significat aliquam rem et supponit pro illa, quam nullo modo abstractum significat nec pro illa supponit" (Prantl, Gesch. d. Log. III, 363). Das a. Wort steht „pro multis simul sumptis", das konkrete „pro uno solo" (l. c. 364; Occam, Summa totius logicae I, 5 ff, 72; vgl. aber Duns Scotus, Quaest. super praedicamenta, qu. 8). Nach Hobbes sind a. Begriffe, wie Körperlichkeit, Größe, Ähnlichkeit, also Attributsbegriffe (Comput. 4, 3). „Concretum" ist „quod rei alicuius, quae existere supponitur, nomen est" (l. c. 3, 3; ähnlich J. St. Mill. Log. I, 32). Nach Locke ist z. B. das Weißsein, die Gerechtigkeit ein a. Name, weiß, gerecht ein konkreter (Essay III, 8, 1 f. IV, 8, 12; vgl. aber II, 11, 9; III, 3, 6, u. ö.: abstract idea = general idea). Als Allgemeinvorstellungen gelten die „abstract ideas" bei Berkeley, der ihre Existenz bestreitet (z. B. die eines weder gleichseitigen, noch ungleichseitigen usw. Dreiecks, das nur „in den Köpfen der Gelehrten" existiert; Principles of human knowledge, XIII, vgl. Einl. VIIf.). Nach Hume sind alle a. Vorstellungen „einzelne", die von einem gewissen Gesichtspunkt aus betrachtet werden, mit allgemeinen Bezeichnungen verknüpft (Treatise of human nature I, 2, sect. 3; vgl. I, 1, 7). Chr. Wolff versteht unter „notio abstracta" einen Begriff, welcher „aliquid, quod rei cuidam inest vel adest (scilicet rerum attributa, modos, relationes) repraesentat absque ea re, cui inest vel adest" (Log. § 110). Nach Bonnet entsteht das Abstrakte durch Beschränkung der Aufmerksamkeit auf allgemeine Eigenschaften (Ess. de Psych. C. 12). Destutt

DE TRACY bestimmt als „termes abstraits" „les mots pureté, bonté etc., qui expriment ces qualités séparées de tout sujet" (El. d' idéol. I, 6).

A. Begriffe sollten nach KANT eigentlich „abstrahierende" Begriffe heißen (Log. § 6); a. oder konkret ist der Gebrauch" eines Begriffes (l. c. § 16). A. und konkret beziehen sich nur auf den Gebrauch der Worte nach F. C. S. SCHILLER (Formal Log., p. 20 ff.), MÜLLER-FREIENFELS u. a. Nach SCHOPENHAUER (Welt als Wille u. Vorstell. I. Bd., § 9) u. a. sind alle Begriffe im Gegensatz zur Anschauung a.

HEGEL hält den Begriff nur insofern für a., „als das Denken überhaupt und nicht das konkrete Sinnliche sein Element, teils als es noch nicht die Idee ist", „als rein formellen Begriff" (Enzykl. ² § 164). A. ist „ein isoliertes, unvollkommenes Moment des Begriffs", es hat als solches keine „Wahrheit" (WW. V, 40). Der lebendige Begriff ist das „schlechthin Konkrete". Das Vernünftig-Abstrakte ist zugleich ein Konkretes, „weil es nicht einfache, formelle Einheit, sondern Einheit unterschiedener Bestimmungen ist" (Enzykl. § 82). Die „Idee" (s. d.) ist „die konkrete, geistige Einheit" (Vorrede zur 2. Aufl., S. 10). Der Verstand (s. d.) aber (im Unterschiede von der Vernunft) faßt die Begriffsbestimmungen nur in ihrer Abstraktion und damit in ihrer Einseitigkeit und Endlichkeit" auf (S. 9).

Nach B. ERDMANN enthalten die a. Gebilde „die gleichen Bestimmungen verschiedener Wahrnehmungsinhalte", das Gemeinsame von Vorstellungen (auch eines einzigen Gegenstandes; Log. I², 190f., S. 65 ff.; Methodol. Konsequenzen aus der Theorie der Abstraktion, 1916, S. 487ff.; vgl. E. BECHER, Geisteswissensch. u. Naturwiss., 1921, S. 13ff., 162). Nach WUNDT sind a. diejenigen Begriffe, denen eine adäquate stellvertretende Vorstellung nicht entspricht; der a. Begriff wird nur durch ein Wort vertreten, ist völlig unanschaulich (Log. I ³, 43 ff.; Gr. der Psych. S. 312 ff.). Vgl. JAHN, Log., 1920, S. 56 ff.

Man unterscheidet öfter konkrete und a. Objekte. Nach HONECKER z. B. hat das abstrakte Objekt (z. B. „Rose überhaupt") ein zeitloses (unzeitliches) Sein. Nur konkrete Objekte haben Dasein (Sein in der Zeit), abstrakte (oder „ideelle") Gegenstände haben ein „ideelles Sein". Sie werden durch Bewußtseinsinhalte repräsentiert, gemeint, sind aber nicht selbst Bewußtseinsinhalte (Gegenstandslog. u. Denklog., 1921, S. 39 ff.). Ähnlich MEINONG u. a. (s. Gegenstand, Sein). Nach KÜLPE beziehen sich abstrakte Begriffe auf „unselbständige Teilgegenstände" (Vorles. über Log., 1923, S. 196). Nach STUMPF können unselbständige „Teilinhalte" nicht getrennt vorgestellt werden (Über den psychol. Urspr. der Raumvorst.). HUSSERL nennt „Abstraktum" einen „Inhalt, zu dem es überhaupt ein Ganzes gibt, bezüglich dessen er ein unselbständiger Teil ist" (Log. Unt. II, 260). „Ein unselbständiges Wesen heißt ein Abstraktum, ein absolut selbständiges ein Konkretum" (Ideen zu e. reinen Phaenomenol. I ², S. 29). Nach LINKE sind konkrete (selbständige) Gegenstände jene, „denen es wesentlich ist, für sich zu existieren", abstrakte (unselbständige) jene, denen es wesentlich ist, nicht für sich zu existieren" (Grundfragen der Wahrnehmungslehre, 1918, S. 100 ff.). Die psychischen Erlebnisse lassen sich zwar isolierend betrachten, sind aber unselbständig, an ein erlebendes Subjekt gebunden (S. 102 ff). Nach SCHELER gibt es „abstrakt anschauliche Wesenheiten" (Der Formal. in der Eth., ², 1921, S. 398). Nach ZIEHEN entstehen durch Weglassungen, Hervorhebungen u. dgl. „Exkretionsvorstellungen", die den „räumlich-zeitlichen Individualkoeffizienten" verlieren können; an die „Exkretion" schließt sich die „Isolation", durch welche das Erinnerungsbild in „Teilvorstellungen" zerlegt und so „Isolationsvorstellungen" gebildet werden (Lehrbuch der Log., 1920, S. 317ff., 348ff). Nach LIPPS sind a. die durch Analyse heraushebbaren Teilgegenstände (Leitfaden der Psych., S. 115). Nach SCHUPPE ist a. jedes als gesondert gedachte Element (Erkenntnistheoret. Log. S. 162ff.). REHMKE setzt „konkret" gleich „unveränderlich", „abstrakt" gleich „veränderlich" (Allg. Psych., S. 6 f.). „Das Konkrete besteht aus Abstraktem und das Abstrakte besteht nur als wirkliche Bestimmtheit des Konkreten" (S. 7). Es gibt ein allgemeines und individuelles Abstraktes (S. 9). Konkretes ist die „gesetzmäßige Einheit des Nacheinander von

unveränderlichen Augenblicks-Einheiten, die untereinander sowohl Identisches als auch Verschiedenes enthalten" (S. 45; vgl. 2. A., 1905, S. 61 ff., Philos. als Grundwissensch., 1910, S. 236 ff.; Die Seele, S. 4 ff.). — Vaihinger betrachtet die Abstrakta als gedankliche Zusammenfassungen und Heraushebungen, die als solche nur (nützliche) „Fiktionen" sind (Die Philos. des Als Ob, 1911, S. 383); es sind „Partialbegriffe, welche von ihrem Ganzen losgerissen sind" (vgl. Gruppe, Antaeus, 1831; Mauthner, Beiträge zu e. Krit. der Sprache III^3, 1913, S. 262 ff.; I, 163 ff.). Vgl. Wundt, Zur Gesch. u. Theor. d. abstrakten Begriffe, Philos. Stud. II; Fränkel, Abstracta u. Abstraktion, 1911; Bolzano, Wissenschaftslehre I, 259 f. (a. ist jede „Beschaffenheitsvorstellung"); Cornelius, Transzendent. Systemat., 1916, S. 125 f.; Enriques, Enzyklop. der philos. Wissensch. I, 1912, S. 221 ff.; Lindworsky, Exper. Psych., S. 176 ff.; Jodl, Lehrb. der Psych. II^5, 1924, S. 275 (alle Begriffe sind Abstrakta; alle können konkret oder a. sein, je nachdem sie als „Konnotative Vorstellungen" oder als logische Begriffe auftreten). Vgl. Begriff, Allgemeines, Gattung, Denken, Abstraktion, Verstand, Sein (ideales), Objekt.

Abstraktion ist die mit einer Fixierung eines Erkenntnisinhalts durch die aktive Aufmerksamkeit („Attention"), einem Heraussondern und Festhalten bestimmter (interessierender) Merkmale verbundene Vernachlässigung anderer Merkmale. Es werden Teilinhalte, die unter einem bestimmten Gesichtspunkte als „wesentlich" für einen Gegenstand oder eine Mehrheit von Gegenständen erscheinen, aus Vorstellungsinhalten herausgehoben und zu einer Einheit zusammengefaßt, für deren Verwertung im Denken die nicht beachteten und gewählten Teilinhalte des Vorgestellten nicht in Betracht kommen; von ihnen wird abgesehen, „abstrahiert". Die „isolierende" A. kann schon an einer einzigen Vorstellung stattfinden; die „generalisierende" A. hält das einer Gruppe von Gegenständen Gemeinsame fest und sieht von den individuellen Besonderheiten ab (s. Begriff).

Abstrahieren (*ἀφαιρεῖν*) bedeutet das Absehen vom Individuellen zugunsten des Allgemeinen, Wesentlichen, Gattungsmäßigen zunächst bei Platon (Republ. VII, 534 B) und Aristoteles (Anal. post. 74 a 37; Met. 1036 b 3, 1077 b 9; Phys. 187 b 33, 206 a 15). Die Scholastiker betonen den Wert der A. für die Erkenntnis der „Universalien" (s. d.). „Per abstrahentem intellectum genera concipiuntur et species" (Joh. von Salisbury; Prantl, G. d. Log., II, 248). Es wird von „abstrahere formam a materia individuali" (Thomas, Sum. th. I, 85, 1) gesprochen. Die „species intelligibiles" werden von den sinnlichen Vorstellungen (phantasmata) abstrahiert durch den „intellectus agens". So können wir „in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus" gewinnen (I, 85, 1). „Formae fiunt intellectae in actu per abstractionen" (Contra gent. I, 44, 98; II, 82). Die A. kann auf zweierlei Weise erfolgen: 1) „per modum compositionis et divisionis, sicut cum intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatum ab eo", 2) „per modum simplicitatis, sicut cum intelligimus unum, nihil considerando de alio" (ib). Ferner gibt es eine A., „secundum quod universale abstrahitur a particulari, ut animal ab homine", und eine „secundum quod forma abstrahitur a materia, sicut forma circuli abstrahitur per intellectum ab omni materia sensibili" (Sum. th. I, 40, 3 c). Nach Duns Scotus gibt es eine zweifache A.: „Una est a materia et suppositis, sicut homo abstrahitur ab illo homine et ab isto et a materia, ut ab homine albo et nigro . . . Alia est abstr. a suppositis, sed non a materia, sicut homo albus abstrahitur ab illo homine et ab isto" (Prantl, G. d. Log., III, 212). Nach Occam erfolgt die A. ohne Willenstätigkeit auf Grund mehrerer gleichartiger Vorstellungen (In Sent. II, qu. 25; Sum. tot. log. C. 16). Die „abstraktive" Erkenntnis (cognitio, notitia abstractiva) ist 1. „cognitio alicuius universalis abstrahibilis a multis", 2. eine Erk., welche „abstrahit ab existentia et non-existentia" (In Gent. prol. qu. 1). Goclen erklärt, es sei die A. eine „consideratio alicuius absque eo, in quo est" (Lex. phil. 14); zwei Abstraktionsstufen gibt es: „abstr. prima" (z. B. color) und „abstr. secunda" (coloreïtas) (19). — Campanella führt die A. auf ein Nachlassen der Verstandestätigkeit zurück. „Abstractio universalis non fit per virtutem aliquam,

agentem, sed ex languore activitatis in singularitatibus vel ex raritate agendi" (Univ. phil. I, 5, 1).

Locke setzt (wie schon Descartes, Epist. I, 105, 115, u. a.) die A. in die herausgesonderte Auffassung der Dinge (Ess. II, § 9; II, ch. 12, § 1). Berkeley betont, abstrahieren heiße nur „einzelne Teile oder Eigenschaften gesondert von anderen betrachten" (Princ. X, XVI). Ähnlich Bonnet, Hume (Treat. I, sct. VII). Condillac erklärt „abstraire" als „séparer une idée d'une autre, à laquelle elle paraît naturellement unie (Tr. d. sens. I, ch. 4, § 2). Nach d'Alembert besteht die A. aus einem dekomponierenden und einem generalisierenden Akt (vgl. M.Schinz, Die Anfänge des franz. Positivismus I, 1914). Nach Laromiguière ist die A. eine Funktion der „attention qui s'arrête sur une qualité d'un objet et qui, en la faisant dominer sur les autres, l'en sépare en quelque manière, l'en abstrait" (Leçons de philos. II, p. 321). Chr. Wolff: Si ea, quae in perceptione distinguuntur, tanquam a re percepta seiuncta intuemur, ea abstrahere dicimur" (Psych. emp. § 282).

Als Absehen von dem Besonderen und Fixierung des Allgemeinen wird die A. bestimmt von G. F. Meier (Met. S. 73 f.), Kant („Absonderung alles Übrigen, worin die gegebenen Vorstellungen sich unterscheiden") (Log. § 6). „Wir müssen nicht sagen: Etwas abstrahieren (abstrahere aliquid), sondern von etwas abstrahieren (abstrahere ab aliquo). Abstrakte Begriffe sollte man daher eigentlich abstrahierende (conceptus abstrahentes) nennen, d. h. solche, in denen mehrere Abstraktionen vorkommen" (146 f.; vgl. De mundi sensibil. . . . II, 6, S. 99; Anthrop. § 3, S. 17). „Man abstrahiert nicht einen Begriff als gemeinsames Merkmal, sondern man abstrahiert in dem Gebrauche eines Begriffs von der Verschiedenheit desjenigen, was unter ihm enthalten ist" (Über e. Entdeck. . . ., 1, S. 18). „Eine jede Abstraktion ist nichts anderes als eine Aufhebung gewisser klarer Vorstellungen, welche man gemeiniglich darum anstellt, damit dasjenige, was übrig ist, desto klarer vorgestellt werde. Jedermann weiß aber, wieviel Tätigkeit hierzu erfordert wird, und so kann man die Abstraktion eine negative Aufmerksamkeit nennen" (Kl. Schr. z. Log. u. Met. I, 97; II, 99). Es gibt eine unwillkürliche und willkürliche „Attention" und A. (Reflex. I, 6; 9). Nach Schopenhauer zerlegt die A. die anschaulichen Vorstellungen in ihre Bestandteile, um diese abgesondert denken zu können, während anderes fallen gelassen wird (Vierfache Wurzel, S. K., § 26). Bachmann: „Wenn A und B an sich zu einem Objekte verbunden sind, so abstrahiert man von A, wenn man B allein, in seiner Reinheit denkt, gleich als ob A gar nicht da wäre. Reflexion und A. sind mithin die beiden Pole einer einzigen Handlung" (Syst. der Log., 1828, § 44, S. 84 f.). Nach Herbart beruht die A. psychologisch auf der „Hemmung des Verschiedenen vieler Vorstellungen" und Verschmelzung des Gleichartigen derselben zu einer Gesamtvorstellung (Psych. II, § 121; ähnlich Fries, Syst. d. Log., S. 63). Drobisch definiert die A. als „die Denkoperation, welche von den verglichenen Objekten die ihnen eigentümlichen Merkmale absondert und dadurch ihren Gattungsbegriff bildet" (Neue Darst. d. Log.^{5}, § 19, S. 21). Bain: „The identifying a number of different objects on some one common feature, and the seizing and marking that feature as a distinct subject of thought" bildet das Wesen der A. (Sens. and Int.^{3}, p. 511). Nach Jevons ist die A. „die Abtrennung der allen Individuen einer Gruppe gemeinsamen Eigenschaften von den Eigentümlichkeiten eines jeden einzelnen" (Leitfad. d. Log., S. 298 f.). Nach E. v. Hartmann hebt die A. aus mehreren Einzelvorstellungen dasjenige heraus, was an ihnen gleich ist und läßt das Verschiedene weg; die gleichen Trennstücke werden zu einer „abstrakten Gemeinvorstellung" vereint (Kategorienlehre, S. 240). Nach Marty ist das Abstrahieren ein Erfassen von unanschaulichen Elementen einer Anschauung und das Vermögen, diese Elemente auch neu zu verbinden; die Sprache unterstützt die A., ist aber keine Bedingung derselben (Ges. Schriften II ^{2}, 103 ff.). A. als Bewußtsein des Abstrakten ist nach B. Erdmann „Aufmerksamkeit auf das Gleiche, das in dem Verschiedenen, welches in dem Kreise des bloßen Bewußtseins verbleibt, vorgestellt wird" (Log. I, 48). Sprachliche A. ist die „Bildung und Verdichtung von Vorstellungen gleicher

Merkmale durch die Reproduktion von Erinnerungen und ihre Zusammenordnung zu neuen Gegenständen auf Grund sprachlicher Überlieferung durch die Einbildung" (l. c. S. 51 f.). Nach Jahn besteht die A. 1. in einem Absehen von den individuellen und zufälligen Merkmalen, um das Gemeinschaftliche vieler gleicher Dinge, Eigenschaften, Zustände usw. festzuhalten („quantitative" A.); 2. Herausheben bestimmter Merkmale eines Gegenstandes („qualitative" A., Log., 1920, S. 56 f.).

Den positiven Charakter der A. betont Hegel. „Das abstrahierende Denken . . . ist nicht als bloßes Auf-die-Seite-Stellen des sinnlichen Stoffes zu betrachten, welcher dadurch in seiner Realität keinen Eintrag leidet, sondern es ist vielmehr das Aufheben und die Reduktion desselben als bloße Erscheinung auf das Wesentliche, welches nur im Begriffe sich manifestiert" (Log. II, 20). Nach Lotze erfolgt die A. nicht durch bloße Weglassung, sondern durch „Ersatz der weggelassenen Merkmale durch ihr Allgemeines" (Log.², S. 40 ff.; ähnlich J. Bergmann, Grundprobleme der Log., S. 37). — W. Hamilton betrachtet die A. als eine Funktion der Aufmerksamkeit (Lectures on metaphys. II, 288). Das Abstrahierte ist das gesondert Betrachtete. Die A. hängt mit der Enge des Bewußtseins zusammen (p. 285). So auch J. St. Mill, der aber keine gesonderte Existenz des Abstrakten annimmt. „The formation . . . of a concept does not consist in separating the attributes which are said to compose it, from all other attributes of the same objects . . . But . . . we have the power of fixing our attention on them, to the neglect of the other attributes" (Examin. p. 393 ff.). Nach Cournot unterscheiden wir durch die A. „des éléments indépendants les uns des autres" (Essai, p. 318 ff.). Nach Sully ist A. eine „geistige Abweisung dessen oder ein geistiges Abwenden von dem, was für den Augenblick nicht von Wichtigkeit ist" (Handbuch d. Psych. S. 235). Nach Uphues ist sie ein „Vorgang der Aufmerksamkeit auf bestimmte Teile der die Wahrnehmungen und entsprechenden Vorstellungen vermittelnden Empfindungen, die natürlich notwendig mit dem Absehen von den übrigen Teilen verbunden ist, ohne daß es dazu eines besondern Vorgangs bedürfte" (Psych. d. Erk. I, 239). Es gibt eine natürliche und künstliche A. (S. 240). Wundt bestimmt die A. (psychologisch) als aktive Apperzeption, Fixierung Aussonderung bestimmter („herrschender") Vorstellungselemente (Log. I, S. 46 ff.). Die „isolierende" A. besteht in der Abtrennung eines bestimmten Teiles von einer komplexen Erscheinung, die „generalisierende" in der absichtlichen Vernachlässigung von Merkmalen (Log. II³, 11 ff.). So auch K. Mittenzwey (Über abstrahierende Apperzeption, Psych. Stud. II, 1907, 358 ff.). Die auswählende Tätigkeit bei der A. betonen Ebbinghaus (Kultur der Gegenwart I 6; vgl. Abr. der Psych.⁸, 1922, S. 115 f.), F. C. S. Schiller (Formal Logic), Windelband (Einl. in die Philos.³ 1923, S. 234) u. a. (VI, 217 f.). Nach Lipps ist die A. die „Heraushebung unselbständiger Bewußtseinselemente durch das Wort" (Gr. d. Log. S. 126). Die aktive A. vollzieht sich durch eine „Absorption" des Nicht-Apperzipierten durch das Apperzipierte (Leitfad. d. Psych. S. 123). Die Beziehung zu dem, wovon abstrahiert wird, gehört mit zur A. (S. 115 f.). Nach Geyser gibt es zwei Abstraktionsstufen. Die eine ist die, „durch die unser Ich von seinen konkreten Erlebnissen aus zum Schauen oder Denken der allgemeinen Wesenheiten der erlebten Gegenständlichkeiten gelangt". Dazu kommt die A. als Absehen von dem Individuellen und Existentiellen am Bedeutungswissen. Die erste A. beruht teils auf Induktion, teils wird durch die zum abstrahierenden Erfassen des allgemeinen Sinnes der Anschauungsgegebenheiten führenden Denkakte ein geistiges Schauen dieses allgemeinen Sinnes gewonnen (Erkenntnisth., 1922, S. 64 f.; Abr. der allgem. Psych., 1922, S. 98 ff.; reines Unterscheiden unselbständiger Momente von Anschauungsobjekten = distinctio rationis). Auf Verstärkung gewisser Vorstellungselemente nebst Schwächung anderer beruht die A. nach Schmidkunz (Über die A., 1889, S. 5 ff.). Ähnlich Ribot (L'évolut. des idées génér. p. 6). Nach Kreibig besteht die A. darin, daß „ein bestimmtes Merkmal in mehreren Einzelvorstellungen fixiert wird, wodurch von selbst die übrigen Merkmale im Bewußtsein zurücktreten" (Die Aufm. S. 42). Die positive A. ist „Attention"; so auch Ach (Die Willenstät.

u. das Denken, 1905, S. 219 ff., 239 ff.). Nach Ziehen ist mit der aufmerksamen Festhaltung eines Teiles des Vorstellungsinhalts ein „Weglassen" und „Reprimieren" des anderen Teiles verbunden, woran sich als reiner Abstraktionsprozeß die „Isolation" von Teilvorstellungen schließt; zu den „Exkretionsvorstellungen" kommen die „Isolationsvorstellungen" (Lehrbuch der Log., 1920, S. 318 ff.). Die A. ist der Spezialfall der analytischen Funktion. „Nach oder auch zugleich mit der Zerlegung (Analyse) werden die aus ihr hervorgegangenen Teilvorstellungen teils weggelassen, teils festgehalten. Die festgehaltenen Teilvorstellungen werden durch das Weglassen der übrigen isoliert". „Von den weggelassenen bzw. reprimierten Teilvorstellungen wird abstrahiert, und die isolierten bzw. akzentuierten Teilvorstellungen werden abstrahiert" (S. 345 f.; = eine „positive" A., wie bei Külpe, Bericht über den 1. Kongreß f. exper. Psych. 1914, S. 56 ff.; vgl. J. Fröbes, Lehrb. d. exper. Psych. II², 1922, S. 190 f.). Nach J. Schultz ist die A. nicht ein bloßes Weglassen, sondern ein „Herausholen der als charakteristisch gedachten Züge" (Leib und Seele, 1923, S. 76 f.; Rolle des Motorischen bei der Begriffsbildung; vgl. Müller-Freienfels, Das Denken u. die Phantasie 1916, S. 169 ff., Stöhr, u. a.). — Nach Vaihinger ist Abstrahieren „Dekomponieren", „die Trennung einer Sache von einer anderen, deren Teil sie ist". Die abstrakten Begriffe sind als solche zweckmäßige Fiktionen (s. d.), wenn auch in der oft erfolgenden Hypostasierung des Abstrakten zu Realem oder Selbständigem Gefahren bestehen (Die Philos. des Als Ob, 1911, S. 383 ff., das Auffassen der Merkmale, als ob sie gesondert beständen, bei Condillac, Grammaire LXX, LXXII; Ueberweg, Log. § 47; die Abstracta als bloße Kunstgriffe des Denkens auch bei Gruppe, Wendepunkt der Philos. im 19. Jahrh., 1834, S. 98 f., 444, Mauthner u. a.).

Nach Husserl ist das Allgemeine kein Produkt der gewöhnlichen A., die immer nur individuelle Momente aus einem Konkreten heraushebt; das Allgemeine als „Wesen" wird durch „Ideation" (s. d.) erfaßt (Log. Unters. II² 1, 1913, S. 106 ff.; „ideierende A."); ähnlich die andern Vertreter der „Phaenomenologie" (s. d.), P. Linke, Das Recht der Phänom., Kantstud. XXI, 163 ff.; Grundfragen der Wahrnehmungslehre, 1918, S. 18 ff.: Kritik der Arbeiten von Koffka, Zur Analyse der Vorstellungen, 1912; Jaensch, Z. f. Psych. Erg.-Bd. VI, 1911, u. a. Unselbständige Teile lassen sich nicht für sich vorstellen. Vgl. E. Enyvvary, Zur Phaenomenol. der Ideation im Gebiete der sinnl. A., Z. f. Philos. 153, 1914; Driesch, Wirklichkeitslehre², 1922, S. 129, 236, 241, 282; Cassirer, Substanzbegriff u. Funktionsbegriff, 1910 (Begriffe entstehen nicht durch A.); Koppelmann, Untersuch. zur Log. d. Gegenwart II, 1918, 308 ff.; Brentano, Psych. II.

Zur (exper.) Psych. der A. vgl. Külpe, Bericht über den 1. Kongreß f. exp. Psych. 1904; Grünbaum, Über A. der Gleichheit, A. f. g. Psych. XII; Aschenbach, Experimentalstudien über A., l. c. XXXV, 1916; Arbeiten von Koch, Hubrich, Kuenburg u. a. (Zeitschr. f. angew. Psych. VII, IX, XX; James, Princ. of psych. I, 505 ff.; Brod u. Weltsch, Anschauung u. Begriff, 1913; Seifert, Zur Psych. der A. und Gestaltauffassung, Z. f. Psych. 78, 1917; Queirat, L'a.², 1901; Paulhan, Rev. philos. 27 f.; Engst, Abstrakte Begriffe im Sprechen und Denken des Kindes, 1914; Messer, Psychol., 1922, S. 258 f., O. Selz, Über die Gesetze des geordneten Denkverlaufes I—II, 1913—22 (über „determinierende A." vgl. II, 466 ff.; eine schematische Antizipation des Erfolges im Zielbewußtsein findet statt; S. 493 f.: „Abstraktionsbereitschaft"; „positive A." = „die psychophysischen Vorgänge, die zum Fürsichbewußtwerden selbständiger Teile oder unselbständiger Momente führen", I, 153 ff.; „abstraktive Reproduktion", I, 189); H. Maier, Über die Abstraktionskategorien der Begrifflichkeit u. der Individualität im Gebiet der seelisch-geist. Wirklichkeit. Sitzungsber. der preuß. Ak. d. Wiss. 25 (anschauliche A. u. Allgemeinheit in der geistigen Wirklichkeit); vgl. B. Erdmann, Methodol. Konsequenzen aus der Theorie der A. 1916; E. Fränkel, Abstracta u. A., 1911; J. Clay, Ontwikkeling van het denken, 1920, S. 77 ff.; P. Szende, Eine soziol. Theorie der A., Arch. f. Sozialwiss., 50., S. 407 ff. Vgl. Abstrakt, Allgemein, Generalisation, Ideation, Begriff, Logik, Gleichheit, Mathematik.

Abstrus: dunkel, unverständlich. — **Absurd:** sinnwidrig, unsinnig, unvernünftig, widerspruchsvoll. Ad absurdum führen: durch Aufzeigung von Widersprüchen, jemandes Behauptung widerlegen, wie es besonders die Sophisten, Sokrates, die Eristiker taten (Deductio ad absurdum, *ἡ εἰς τὸ ἀδύνατον ἄγουσα ἀπόδειξις*).

Abstufungsmethode s. Methoden (psychol.).

Abulie (*ἀ-βουλεία*): Schwächung der Funktion des Willens infolge einer Schwäche des Gefühlslebens, des Antriebes oder infolge von Depressionen (vgl. Ribot, Der Wille. S. 33 ff.). Eine A. liegt in der (pathologischen) Unfähigkeit, eine Willensintention auszuführen, durchzuführen, der Unfähigkeit der Entschließung oder der Ausführung des Entschlusses. Vgl. Störring, Psychopath., 1900, S. 442 f.; Janet, Les névroses, 1909; Birnbaum, Die krankhafte Willensschwäche, 1917; Fröbes, Lehrb. der exper. Psych. II², 1922, S. 448 ff.; Jaspers, Allg. Psychopath.² 1920.

Ab universali ad particulare valet, a particulari ad universale non valet consequentia: Vom logisch Allgemeinen kann man auf das Besondere mit Sicherheit schließen, weil dieses in jenem schon eingeschlossen ist, aber nicht umgekehrt.

Ab utili: Argument aus der Nützlichkeit einer Annahme. Vgl. Pragmatismus.

Accidens (Accidenz) (*τὸ συμβεβηκός*) heißt das „zufällige", d. h. unwesentliche, wechselnde, äußere, nur in Beziehung zu anderen Dingen auftretende Merkmal eines Dinges. Dem „Akzidentiellen"steht das „Essentielle" (Wesentliche) gegenüber.

Das wechselnde oder akzidentielle A. im Sinne des Unwesentlichen, nicht notwendig im Begriffe eines Dinges Liegenden kommt zuerst bei Aristoteles vor. Es ist das, was sich *οὔτ' ἐξ ἀνάγκης οὔτ' ἐπὶ τὸ πολύ* an einem Dinge findet (Met. IV, 30, 1025a 14), z. B. das Weiß-sein des Menschen (Met. V, 2, 1026b 35). Was einem Dinge nur beziehungsweise zukommt, ist *κατὰ συμβεβηκός*. Vom Akzidentiellen gibt es kein eigentliches Wissen (Met. X, 8, 1065a 4), weil es unbestimmt (*ἀόριστον*) ist (Phys. II, 4, 196b 28). Es gibt aber auch wesentlich Akzidentales (*συμβεβηκὸς καθ' αὑτό*). Plotin unterscheidet die Akzidentien der Dinge von ihren Wesenheiten (Enn. II, 6, 2). Porphyr definiert: *συμβεβηκὸς δέ ἐστιν, ὃ γίνεται καὶ ἀπογίνεται χωρὶς τῆς τοῦ ὑποκειμένου φθορᾶς* (*Εἰσαγωγή*, 4a 25ff.). In des Boëthius Übersetzung (In Isagogen Porphyrii comment.): „Accidens vero est, quod adest et abest praeter subiecti corruptionem". Es gibt ein „accidens separabile" und „inseparabile" (*χωριστόν* und *ἀχώριστον*). Der Terminus „a." kommt schon bei Seneca (Epist. 117, 3) vor. — Die Scholastiker halten diesen Begriff fest (vgl. Prantl, Gsch. d. Log. III, 343). Man unterscheidet zuweilen „absolute" (quantitas, qualitas) und „respective" Akzidenzen (III, 282). Nach Thomas ist accidens „res, cuius naturae debet esse in alio" (S. th. III, 77, 1 ad 2), es ist „praeter essentiam" (I, 54, 3 ad 2). „Accidentis esse est inesse". Es gibt ein „accidens commune" und „accidens proprium" (I, 3, 4c). Dem „per a." steht das „per se" gegenüber. Von den substantialen, essentialen werden die akzidentalen Formen unterschieden. Suarez erklärt, „accidens esse talem formam, quae afficit vel modificat subiectum extra rationem eius existens" (Met. disp. 37, sct. 2). Goclen teilt mit, „a." bedeute „quod accedit vel decedit absque rei corruptione". „Quicquid nihil confert ad constitutionem subjecti, sed ad illud constitutum insuper accedit, illud potest abesse vel adesse praeter subjecti ipsius corruptionem" (Lex. phil. 26). Man spricht auch von einer „accidenteïtas" als der „essentia accidentis", sowie von einem „accidens per accidens" für jenes a., „quod non est per se seu essentiale" (33). — Die Motakallimun lehren das beständige Von-neuem-Geschaffenwerden der Akzidenzen durch Gott.

Berkeley verwirft mit dem Begriffe einer materiellen Substanz auch den des A. (Princ. XVII). Nach Baumgarten ist a. ein „praedicamentum sive physicum, cuius esse est inesse" (Met. § 191), und er erinnert an den scholastischen Satz: „accidentia non existere possunt nisi in aliis, non extra suas substantias" (§ 194). Kant nennt Akzidenzen „die

Bestimmungen einer Substanz, die nichts anderes sind, als die besonderen Arten derselben, zu existieren" (Kr. d. r. V. S. 219 ff.). Die Eigenschaften, durch die wir die Körper erkennen, sind „lauter Akzidenzen" (Prol. § 46). Fichte: „Die Akzidenzen, synthetisch vereinigt, geben die Substanz — die Substanz, analysiert, gibt die Akzidenzen" (Gr. d. g. W. S. 161). J. St. Mill nennt Akzidenzen „alle Attribute eines Dinges, die weder in der Bedeutung des Namens eingeschlossen liegen, noch in einem notwendigen Konnex mit den darin eingeschlossenen Attributen stehen" (Log. I, 158). Es gibt trennbare und untrennbare Akzidenzen. Vgl. F. C. S. Schiller, Formal logic, 1912, p. 48; Stöckel, Lehrb. der Philos. II⁸, 1912, S. 173 ff. Vgl. Substanz, Ding, Modus, Merkmal.

Acedie (*ἀκήδεια*, acedia): geistige Stumpfheit, Trägheit, Ekel an geistigen Gütern (..taedium interni boni") (Augustinus, Thomas, S. th. I, 63, 2 ad 2), Weltschmerz (Petrarca, De contemn. mundi III). Vgl. Pessimismus.

Acervus (Haufen) ist der Name eines Schlusses, der die Unwahrheit, den Scheincharakter der Sinneswahrnehmung und der Veränderung der Dinge dartun soll (Eleaten). Ein fallender Kornhaufe (*κέγχρος*) kann hiernach kein Geräusch in Wahrheit hervorbringen, denn er ist aus lauter Körnern zusammengesetzt, die einzeln genommen lautlos zu Boden fallen (bei Aristoteles, Phys. VII, 5, 250b 20). Eine andere Art des „Acervus" (*σωρίτης*) ist die, daß weder ein Korn, noch zwei, noch drei Körner einen „Kornhaufen" bilden, und daß dieser eigentlich gar nicht zustandekommen kann (Eubulides). Vgl. Diog. Laërt. II, 108; VII, 82; Cicero, Academ. II, 29, 92. Vgl. Sorites, Schwelle.

Achamoth (*ἀχαμώθ*) ist im gnostischen System des Valentinus eine, durch Versündigung des Aeon „Weisheit" (*σοφία*) emanierte, niedere Weisheit, welche in eine niedre Seinsregion geworfen wird und hier den Demiurgen erzeugt. Vgl. W. Schultz. Dokumente der Gnosis, 1910.

Achilleus heißt ein von Zenon dem Eleaten zur Darlegung der Unwirklichkeit der Bewegung (s. d.) aufgestellter Schluß. Achilleus, der schnellste Läufer, kann die Schildkröte nicht einholen, auch wenn sie nur einen geringen Vorsprung hat; denn die trennende Distanz — die Schildkröte hat ihren Ort schon verlassen, wenn Achilleus ihn erreicht hat — besteht aus einer unendlichen Zahl von Teilen, die in einer endlichen Zeit gar nicht durchlaufen werden können (bei Aristoteles, Phys. VI 9, 239b 14 ff.. Diog. Laërt. IX, 29). Vgl. Unendlich, Antinomien, Stetigkeit.

Achtung ist gefühlsmäßige Anerkennung des (sozialen) Wertes einer Person oder der Persönlichkeit, sofern sie den sittlichen Forderungen der Pflicht mit freier Selbstbeherrschung sich unterwirft. Nach Kant ist A. „das Gefühl der Unangemessenheit unseres Vermögens zur Erreichung einer Idee, die für uns Gesetz ist" (Kr. d. Urt. § 27), „die Vorstellung von einem Werte, der meiner Selbstliebe Abbruch tut", „die unmittelbare Bestimmung des Willens durchs Gesetz und Bewußtsein derselben" (Gr. z. Met. d. Sitt. I, S. 18 ff.). Sie ist ein „durch einen Vernunftbegriff selbstgewirktes Gefühl" (ib). „Der Gegenstand der A. ist... lediglich das Gesetz, und zwar dasjenige, das wir uns selbst und doch als an sich notwendig auferlegen. Als Gesetz sind wir ihm unterworfen, ohne die Selbstliebe zu befragen; als von uns selbst auferlegt, ist es doch eine Folge unseres Willens und hat in der ersten Rücksicht Analogie mit Furcht, in der zweiten mit Neigung" (ib.). Das Sittengesetz ist der „intellektuelle Grund" der A., die das einzige a priori bestimmbare und nicht „pathologische" Gefühl ist. Die A. ist ..die Sittlichkeit selbst, subjektiv als Triebfeder betrachtet. Sie ist ein Gefühl der „Hochschätzung" (Kr. d. pr. Vern. I, S. 95 ff.). Die Idee der Würde (s. d.) der Menschheit in jeder Person erweckt Achtung, weil der sittliche Mensch autonom das Sittengesetz setzend anerkennt, worin die „Erhabenheit unserer Natur" liegt (S. 104 f., 113; Met. der Sitten II, Einl. XII, S. 245). Die Menschen sind einander als Glieder einer „moralischen Welt" A. schuldig (II, § 24). Die A. geht auf unseren „inneren Wert" (Eine Vorles.

Kants über Eth., herausg. von P. Menzer, 1924, S. 190 ff., 234 ff.). Die A. vor dem Sittengesetz ist die Grundlage aller Sittlichkeit (s. d.). In anderer Weise auch nach Kirchmann, der unter Achtungsgefühlen die sittlichen Gefühle versteht (Kat. d. Philos. [3], S. 172; Grundbegr. d. Rechts u. d. Moral, S. 48 ff.). Nach R. Wahle ist A. „die Vorstellung von der Schwierigkeit gewisser einzelner Leistungen und der Bereitschaft, die Person, von der sie ausgegangen, in einer ihr günstigen Weise zu behandeln" (Das Ganze der Phil., S. 391). Nach Koppelmann achten wir denjenigen, der auch unter schwierigen Verhältnissen gewissenhaft handelt (Was wissen wir von der menschl. Seele? 1922, S. 107; Krit. des sittl. Bewußtseins, 1904, S. 13, 61 ff.). Nach Ihering ist A. „der durch Beachtung zum Ausdruck gebrachte Wert der Person", „Anerkennung des Wertes der Person" (Zweck im Recht II, 504). Nach H. Schwarz ist A. ein „Gefallen an einer vorgestellten Würde der fremden Person" (Psychol. des Willens, S. 39). Vgl. Fichte, Syst. der Sittenlehre, S. 428 ff.; Nelson, Vorles. über die Grundlagen der Eth. I, 562 ff.; Scheler, Der Formalismus in der Eth., 1921, S. 228 f. (A. vor dem Gesetz nur, wenn neben der Beurteilung der Wert, um dessen Realisierung willen befohlen ist, noch fühlbar gegeben ist); S. Kornfeld, Z. f. Rechtsph. I, 1914; Jahn, Eth. [4], 1925; Störring, Was soll uns Kant sein? 1924, S. 23 ff.; Die Hebel der sittl. Entwickl. der Jugend [2], 1919, S. 132 ff. („sittliche Selbstachtung" als Motiv des höheren sittlichen Wollens); Lipps, Eth. Grundfragen, S. 31; Gurewitsch, Zur Gesch. d. Achtungsbegriffs, 1897.

Actio: Tätigkeit, Wirkung. Actio in distans: Wirkung in die Ferne. Actio manens — transiens: immanente — transeunte Wirksamkeit.

Actus (Boëthius, für das Aristotelische *ἐνέργεια*; Wirklichsein, „esse actu"; Isagog. Porphyr. p. 37, 49): Akt, Wirklichkeit. — **Actus apprehensivus:** Apprehension (s. d.), Erfassung des Wahrnehmungsinhaltes (Occam; vgl. Prantl, Gesch. d. Log. III, 333). — **Actus entitativus:** nach Duns Scotus das Sein der formlosen Materie (De rer. princ. 7). — **Actus iudicativus** s. Urteil. — **Actus nobilior** est potentia: die Wirklichkeit ist mehr, ist wertvoller als die Möglichkeit (Avicenna u. a.). — **Actus primus** — actus secundus: erste und zweite Wirklichkeit. „Operatio est actus secundus, forma autem, per quam aliquid habet speciem, est actus primus" (Thomas, C. gent. II, 59).

Actus purus: reine, stofflose Wirklichkeit und Wirksamkeit ohne Potentialität und Veränderlichkeit. So nennen die Scholastiker Gott im Anschluß an Aristoteles, nach welchem Gott ohne Leiden, nur *ἐνέργεια* ohne *δύναμις* ist (Met. XI 7, 1072 b ff., XII 6 ff.). „Deus est purus actus, non habens aliquid de potentialitate" (Thomas, Sum. th. I, 3, 2c, „Actus purus" ist ein actus, „qui nihil habet admixtum potentiae, ut aeternum. Itaque est sine motu" (Goclen, Lex. phil. p. 47). Vgl. Suarez, Met. disput., d. 28 f. Nic. Cusanus nennt Gott „actus purissimus". Nach Leibniz ist Gott, die oberste Monade, „actus purus", weil er körperlos ist, das Universum in höchster Klarheit vorstellt und insofern rein aktiv ist (Monad. 72). Schelling nennt die Gottheit als Ursein a. p. (WW. II, 210 f.). Vgl. F. C. S. Schiller, Humanismus, 1911 (Gott als *ἐνέργεια ἀκινησίας*).

Adam Kadmon: nach der Kabbala der himmlische Mensch, das Urbild des Menschen und der irdischen Welt, der Sohn Gottes, eine Einheit von zehn „Sephiroth" (Franck, Syst. de la Cabbale, 1842, p. 179 ff.). Nach den Ophiten, einer gnostischen Sekte, galt Adam als (mannweiblicher) Sohn des Demiurgen.

Adaption (oder Adaptation) s. Anpassung. — **Adaptionstheorie** s. Sprache.

Adäquat (adaequatus) gleichkommend, angemessen, entsprechend, übereinstimmend, genau. Vorstellungen, Begriffe und Urteile, welche die objektiven Verhältnisse genau zum Ausdruck bringen, ihnen eindeutig entsprechen, sind a. Definitionen (s. d.) sollen möglichst a. sein. Es gibt a. Reize (s. d.) der Empfindung, ferner a. Ursachen („causa a.").

Die Scholastiker bestimmen die Wahrheit (s. d.) als eine „adaequatio" zwischen Denken und Sein im Sinne des Ergebnisses eines „Angleichens" (vgl. M. Honecker, Gegenstandslog. u. Denklog. 1921, § 8). Nach Spinoza ist eine Idee a., wenn sie mit ihrem Gegenstande übereinstimmt: „per ideam adaequatam intelligo ideam, quae quatenus in se sine relatione ad obiectum consideratur omnes verae ideae proprietates sive denominationes intrinsecas habet — dico intrinsecas, ut illam secludam, quae extrinseca est, nempe convenientiam ideae cum suo ideatato" (Eth. II, def. IV). Im adäquaten Erkennen besteht die Aktivität der Seele. Die a. Ideen sind klar und deutlich, die inadaequaten verworren (II, prop. XVII, schol. 28, 35). Die intuitive (s. d.) Erkenntnis erfaßt a. das Wesen der Dinge. Nach Locke sind Vorstellungen (ideas) a., welche ihre Gegenstände „perfectly represent" (Ess. II, 31, 1). Nach Leibniz ist eine Erkenntnis a., wenn in ihr alles deutlich gekannt wird oder wenn die Analyse des Begriffs vollkommen durchgeführt ist (Opp., p. 79; WW. Gerhardt, IV, 422 ff.; vgl. Chr. Wolff, Log. § 95). Platner nennt einen Begriff a., „wenn er die zur Unterscheidung des Geschlechts erforderlichen gemeinsamen und eigentümlichen Merkmale enthält" (Phil. Aphor. I. § 527). — Ziehen bezeichnet die materiale Richtigkeit der Denkergebnisse als „Adaequatheit" (Lehrb. d. Log. 1920, S. 284 ff.); sie hat zwei Komponenten: die „fundale Richtigkeit" oder „Solidität" (d. h. materiale Richtigkeit der Grundlagen) und „formale Richtigkeit" oder „Konkrepanz" (S. 420 ff.). Nach Marty ist jedes Bewußtsein eine (wirkliche oder mögliche) Adaequation mit etwas anderem (sekundär auch mit sich selbst). Im Erkennen findet eine mentale Verähnlichung statt; das Urteil ist dem Inhalt konform, adaequat (vgl. O. Kraus, A. Marty, 1910). Nach Husserl kann die das Wesen (s. d.) gebende Erschauung eine adaequate oder (bei dem auf Dingliches bezogenen Wesen) inadaequate sein (Ideen zu e. reinen Phaenom. I, 1922, S. 10, 13, 285 ff.). Vgl. Disposition, Evidenz.

Adaequation s. Wahrheit, Gleiches, Adäquat.

Adhaerent: anhaftend, unselbständiges Merkmal (Bolzano, Ziehen u. a.). Vgl. Inhaerenz.

Ad hominem (*καθ' ἄνθρωπον*), argumentatio: ein der Denkweise einzelner Menschen angepaßter Beweis (s. d.)

Adiaphora (*ἀδιάφορα*): Ununterschiedenes, Gleichgültiges, ethisch nicht in Betracht kommende Dinge oder Verhaltungsweisen. Als ein Adiaphoron gilt den Kynikern und den Stoikern alles mit Ausnahme der Tugend, des sittlich Guten. A. sind Mitteldinge zwischen Gutem und Bösem: *τὰ δὲ μεταξὺ ἀρετῆς καὶ κακίας* (Diog. L. VI, 104; vgl. Stobaeus, Eclog. II, 142 ff., z. B. Eigentum, Schmerz, auch das Leben, Seneca, Epist. 12, 10). Die späteren Stoiker mildern die Schroffheit der Lehre, indem sie einige Güter (z. B. Gesundheit, Krankheit) als *προηγμένα* und *ἀποπροηγμένα* (Vorzuziehendes und Abzulehnendes) bestimmen (Stob. Ecl., II, 156). — Nach Gomperz (Griech. Denk. I, 345) hat Prodikos den Begriff der an sich gleichgültigen Dinge, die erst von der richtigen Verwendung ihren Wert empfangen, eingeführt. Nach Fichte ist das Leben an sich ein Adiaphoron; er und andere strenge Moralisten (vgl. Kant, Relig. I, S. 21 ff.) erkennen kein sittlich Gleichgültiges an (Syst. d. Sittenlehre, 1798, S. 201). Vgl. Chr. E. Schmid, A. 1809; Kerler, Jenseits von Optimismus u. Pessim., 1914, S. 92 ff. (Keine A.); Jahn, Eth. I[4], 1925, S. 159.

A dicto simpliciter — secundum quid: schlechthin — relativ gedacht.

Aditi: Unendlichkeit, auch Materie (Upanishads). (Vgl. Deussen, Allg. Gesch. d. Phil. I, 200).

Ad oculos demonstrieren: anschaulich-klar darlegen.

Adrastea (*Ἀδράστεια*): die Unentfliehbare, d. h. das Schicksal (Plotin, Enn. III, 2. 13), welches *ἀνέκφευκτος καὶ ἀναπόδραστος* ist (Stob. Ecl. I, 188; I, 966). Vgl. Platon, Phaedr. 248 C.

Advaitam: Nicht-Zweiheit; Einheitslehre (Vedanta). Vgl. Deussen, 60 Upanishads des Veda, 1905, S. 583 f.

Affekt (affectus, passio, *πάθος*) heißt jetzt ein durch Vorstellungen (z. T. auch durch innere Reize, unterbewußte Regungen, angesammelte Triebtendenzen bedingter) ausgelöster Gefühlsverlauf, mit welchem bestimmte psychische und physiologische Veränderungen verknüpft sind, welche auf den A. zurückwirken. Der A. engt das Bewußtsein ein, okkupiert es, drängt nach Entladung in Handlungen; wird der A. nicht „abreagiert" oder durch den Willen gehemmt, sondern schlecht „verdrängt", so macht er sich als (unterbewußte) Tendenz durch seelische und z. T. auch physiologische Einflüsse geltend (s. Psychoanalyse). Affekte wirken beschleunigend oder hemmend (oder beides) auf den Vorstellungsverlauf, exzitierend oder deprimierend (Zorn, Freude, Hoffnung u. a., Furcht, Trauer, Schreck, Sorge u. a.; „sthenische", „asthenische", gemischte Affekte). Die durch den A. bewirkten Modifikationen der Zirkulation, des Herzschlages, der Atmung, der Muskelspannung, der Drüsenausscheidungen, die von Organ- und Spannungsempfindungen begleitet sind, bilden Komponenten des Affektverlaufes, ohne die primären Ursachen desselben zu sein (gegen das Einseitige der James-Lange'schen Theorie).

Zunächst gilt als A. jeder (stärkere) Gefühlszustand, jede Gemütserregung. So bei den Kyrenaïkern (s. Gefühl). Aristoteles versteht unter *πάθη τῆς ψυχῆς* alle Zustände (*ἕξεις*) der Seele (De an. I 1, 402 a 9), im engeren Sinne die Gemütsbewegungen, die teils von der Seele, teils vom Leibe ausgehen (*σωματικὰ τὰ πάθη*, Eth. Nic. X 2, 1173 b 9). Als A. werden aufgezählt Mut, Furcht, Mitleid, Liebe, Haß, Neid, Begierde u. a. (*θυμός, πραότης, φόβος, ἔλεος, θάρσος, χαρά, φιλεῖν, μισεῖν, ἐπιθυμία, ὀργή, φθόνος, φιλία, πόθος, ζῆλος*, De an. I 1, 403 a 16 ff.; Eth. Nicom. II 4, 1105 b 21 ff.; Polit. VIII, 6; vgl. Katharsis). Die Stoiker definieren den A. (*πάθος*) als nicht naturgemäße, stürmische, vernunftlose Bewegung der Seele: *ἔστι δὲ αὐτό τὸ πάθος κατὰ Ζήνωνα ἢ ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις ἢ ὁρμὴ πλεονάζουσα* (Diog. L. VII, 110). *Πάθος δ' εἶναί φασιν ὁρμὴν πλεονάζουσαν καὶ ἀπειθῆ τῷ αἱροῦντι λόγῳ ἢ κίνησιν ψυχῆς παρὰ φύσιν* (Stob. Ecl. II, 47). „Est igitur Zenonis haec definitio, ut perturbatio sit, quod *πάθος* ille dicit, aversa a recta ratione contra naturam animi commotio" (Cicero, Tusc. disp. IV, 6, 11). „Omnes perturbationes iudicio censent fieri et opinione" (7, 14). Der A. enthält ein unlogisches Urteil. Die Grundaffekte sind: *λύπη* (aegritudo), *φόβος* (metus), *ἐπιθυμία* (libido), *ἡδονή* (laetitia) (Diog. L. VII, 110; Cic. Tusc. disp. IV, 6, 11). Die Unterdrückung der Affekte („Apathie") ziemt dem Weisen, weil die Affekte gegen die Natur der vernünftigen Seele sind (Cic., Tusc. disp. III, 9, IV, 19; Seneca, Ep. 116). Krantor fordert nur Mäßigung der Affekte („Metriopathie"; Cicero, Acad. II, 44, 135). Doch gibt es auch *εὐπάθειαι*, nämlich *χαρά, εὐλάβεια, βούλησις* (Diog. L. VII, 116). Seneca betont die freiheitshemmende Natur der Affekte (De ira II, 17, 7). Im Sinne der Stoa lehrt Philon (De specialib. legib. IV, 79; I, 167). Nach Plotin ist der A. ein an bestimmte Vorstellungen der Seele sich anknüpfender Zustand des Leibes (Enn. III, 6, 3).

Nach Gregor von Nyssa stammen die Affekte vom Leibe her, sie sind beim Menschen Krankheiten der Seele (De an. p. 47). Nemesius nennt als A. Lust, Unlust, Furcht, Begierde (*Περὶ φύσεως* 17), Augustinus: Begierde, Freude, Furcht, Trauer (Conf. VIII, 14), Thomas: amor, concupiscentia, delectatio, dolor, tristitia (Sum. th. II, qu. 26 ff.). A. heißt hier „affectio, affectus, concitatio animi, passio animae, perturbatio"; er ist eine Erregung des „appetitus sensibilis" des sinnlichen Begehrens (1 perih. 2a; Sum. th. I. II, 24, 2c; 2 eth. 5b; De ver. qu. 26, 2). Goclen versteht unter A. „appetitus et aversationes" (Lex. phil. 80). Vgl. L. Vives, De anima, III, 146 ff.

Nach Hobbes bestehen die A. in Begehrungen und Verabscheuungen („appetitu et fuga constant", De corp. c. 25, 12); Bewegungen des Blutes liegen ihnen zugrunde. „Passiones" sind: appetitus, cupido, amor, aversio, odium, dolor (Leviath. I, 6). Physiologisch aus der Bewegung der „Lebensgeister" — erklärt die Affekte auch Descartes: „causam passionum animae non aliam quam agitationem, qua spiritus movent glandulam, quae

est in medio cerebri" (Pass. an. II, 51). Die primären A. sind „admiratio, amor, odium, cupiditas, laetitia, moeror" (69; I, 27). Spinoza erblickt (ähnlich wie die Stoiker) im Affekt eine „confusa idea" (Eth. III, Schluß). Unter Affekten versteht er psycho-physische Zustände des Organismus, durch welche dessen Kraft vermehrt oder geschwächt wird („corporis affectiones, quibus ipsius corporis agendi potentia augetur vel minuitur, iuvatur vel coërcetur, et simul harum affectionum ideas", Eth. III, def. III). A. sind nur durch andere A. zu beherrschen (Eth. V, so schon Vives und F. Bacon). Die Grundaffekte, deren mannigfache Formen analysiert werden, sind Freude, Trauer, Begierde. (Vgl. Polit. Trakt., § 4; Von Gott . . ., II, 4.) In der Herrschaft über die Affekte, welche sich an die adäquate Erkenntnis der Dinge knüpft, besteht die menschliche Freiheit (vgl. Charron De la sagesse, § 601). Malebranche versteht unter A. „toutes les émotions que l'âme ressent naturellement à l'occasion des mouvements extraordinaires des esprits animaux et du sang" (Rech. II. Bd., C. 1). Leibniz setzt die A. als „perturbations ou passions" in die „pensées confuses ou il y a de l'involontaire et de l'inconnu" (Gerh. IV, 565). Shaftesbury bestimmt die selbstischen und sozialen A. (Mitleid, Mitfreude u. dgl.) als natürliche („natural affections"), denen die unnatürlichen A. (Bosheit, Schadenfreude) gegenüberstehen. Von diesen „sinnlichen" werden die „rationalen" (Reflexions-)Affekte (Gefühle des Schönen und Schlechten) unterschieden. (Vgl. Hume, On the passions, 1757.) — Als Erregungen des Begehrens erscheinen die Affekte bei Chr. Wolff: „Affectus sunt actus animae, quibus quid vehementer appetit vel aversatur, vel sunt actus vehementiores appetitus sensitivi et aversationes sensitivae" (Psych. emp. § 603ff.). Ein A. ist „ein merklicher Grad der sinnlichen Begierde und des sinnlichen Abscheues" (Vern. Ged. I, § 439). Ähnlich Bilfinger (Diluc. met. § 294). Baumgarten betont den alogischen Ursprung des Affekts („ex confusa cognitione", Met. § 678). Condillac erblickt im A. „un désir qui ne permet pas d'en avoir d'autres, ou qui du moins est le plus dominant" (Trait. d. sens. I, ch. 3, § 3).

Das Überraschende, Packende des Affekts wird betont durch Kant. A. ist „das Gefühl einer Lust oder Unlust im gegenwärtigen Standpunkte, welches im Subjekt die Überlegung . . . nicht aufkommen läßt", „Überraschung durch Empfindung, wodurch die Fassung des Gemüts aufgehoben wird" (Anthr. § 73), „diejenige Bewegung des Gemüts, welche es unvermögend macht, sich nach freier Überlegung durch Grundsätze zu bestimmen" (Krit. d. Urt. S. 119). „Wo viel A. ist, da ist gemeiniglich wenig Leidenschaft" (Anthr. § 74). Je nachdem A. die Lebenskraft steigern oder mindern, sind sie „sthenische (wackere)" oder „asthenische (schmelzende)" Affekte (Anthr. § 74); vgl. Reflex. I, 407f., 152f.). Nach Maass ist ein A. „ein Zustand, wo eine starke innere Empfindung existiert" (Über d. Leidenschaft I. 22f.). Es gibt kontemplative und pathologische Affekte (I, 29). Fries versteht unter A. „alle besonders heftigen sinnlichen Anregungen unseres tätigen Lebens" (Psych. Anthropol. § 69ff.). — Herbart erklärt die A. aus dem Auftreten zu großer oder zu kleiner Vorstellungsmengen, die „beträchtlich von ihrem Gleichgewicht entfernt" sind (Psych. § 106; vgl. Volkmann, Lehrb. d. Psych. II⁴, 390). Nach Nahlowsky ist der A. „die durch einen überraschenden Eindruck bewirkte vorübergehende Verrückung des inneren Gleichgewichts, wodurch auch der Organismus in Mitleidenschaft gezogen und demgemäß die besonnene Überlegung und freie Selbstbestimmung entweder reduziert oder sogar momentan aufgehoben wird" (Das Gefühlsleb., 1862, S. 242ff.). Zu unterscheiden sind „Affekte der aktiven oder Plus-Seite" und „Affekte der passiven oder Minus-Seite" (258f.). Vgl. Stiedenroth, Psych. II, 150; Schilling, Lehrb. d. Psych. § 60; Lotze, Mediz. Psych. S. 520. Nach Beneke entsteht der A. aus einer Ausgleichung plötzlich entstandener Überreizung (Lehrb. d. Psych. S. 181). Schopenhauer definiert ihn als „eine durch unmittelbar dargebotene, anschauliche Motive hervorgerufene so starke Bewegung des Willens, daß sie für die Zeit ihrer Dauer den Gebrauch der Erkenntniskräfte hindert und hemmt" (Neue Paral. S. 401). — Nach Jodl ist der A. „das plötzliche Eintreten oder

rapide Anschwellen eines mit Vorstellungen verknüpften Gefühles von solcher oder zu solcher Intensität, daß dadurch jeder anderweitige Bewußtseinsinhalt verdrängt wird . . ." (Lehrb. d. Psych. II[5], 373 ff.). Der A. beseitigt die Kontrolle der Ausdrucksbewegungen durch den Willen. Hemmung und Erregung sind physische Begleiterscheinungen des A.'s (ib.). Der A. ist „die Art und Weise, wie ein plötzlich und intensiv ins Bewußtsein tretendes Gefühl die psychophysische Gesamtreaktion beeinflußt" (S. 374). Der A. enthält immer gemischte Gefühlserscheinungen (S. 376 f.). Eine Entscheidung zwischen zentraler und peripherer A.-Theorie ist noch nicht möglich (S. 377 ff.). Nach A. Lehmann ist A. der Seelenzustand, „in welchem starke Gefühle mit größerer oder geringerer Störung des normalen Vorstellungsverlaufes verbunden sind, und welche zugleich von verschiedenen Veränderungen des körperlichen Zustandes begleitet werden" (Die Hauptgesetze des menschl. Gefühlslebens[2], 1908, S. 59). Jeder A. ist zugleich Trieb und umgekehrt (S. 141). Nach Höffding ist der A. „ein plötzliches Aufbrausen des Gefühls . . ., welches das Gemüt eine Weile überwältigt und die freie und natürliche Verbindung der Erkenntniselemente hemmt" (Psychol.[2], S. 392). Nach Ribot ist die „émotion" „un choc brusque, souvent violent, intense, avec augmentation ou arrêt des mouvements". Der A. ist die subjektive Seite der Ausdrucksbewegung (Log. d. sentim. p. 67; vgl. Essai sur les passions, 1907; Problèmes de psychol. affective, 1910). Nach Jahn sind die Affekte Erschütterungen, Störungen des Bewußtseins (Psychol. I[7], S. 196). Es gibt Affekte der „Gemütsüberfüllung" und Affekte der „Gemütsentleerung" (S. 200). Vgl. Eth.[4], 1925. Nach Ebbinghaus sind die A. „Gefühle, die auf der Vermittlung assoziativ geweckter Vorstellungen beruhen und sogleich in verhältnismäßig großer Stärke auftreten" (Abr. der Psychol.[8], 1922, S. 153 ff.). Durch Assoziation des Vorstellungs- und Gefühlsgehalts eines A. mit bestimmten Bewegungs- und Organempfindungen kann der A. bis zu gewissem Grade auch von diesen Empfindungen aus hervorgerufen werden (S. 155 f.).

Die Auffassung des Affekts als Gefühlsverlauf vertritt Wundt. Von einem A. ist die Rede, wo sich „eine zeitliche Folge von Gefühlen zu einem zusammenhängenden Verlaufe verbindet, der sich gegenüber den vorangegangenen und den nachfolgenden Vorgängen als ein eigenartiges Ganzes aussondert, das im allgemeinen zugleich intensivere Wirkungen auf das Subjekt ausübt als ein einzelnes Gefühl" (Gr. d. Psych.[5], S. 203). „Jedes intensivere Gefühl geht in einen A. über" (S. 203). Jeder A. beginnt mit einem „mehr oder minder intensiven Anfangsgefühl, das durch seine Qualität und Richtung sofort für die Beschaffenheit des Affekts kennzeichnend ist, und das entweder in einer durch einen äußeren Eindruck hervorgerufenen Vorstellung (äußere Affekterregung), oder in einem durch Assoziations- und Apperzeptionsbedingungen entstehenden psychischen Vorgang (innere Affekterregung) seine Quelle hat. Darauf folgt dann ein von entsprechenden Gefühlen begleiteter Vorstellungsverlauf, der wieder sowohl nach der Qualität der Gefühle wie nach der Geschwindigkeit des Vorgangs bei den einzelnen Affekten charakteristische Unterschiede zeigt. Endlich schließt der Affekt mit einem Endgefühl, welches nach dem Übergang jenes Verlaufes in eine ruhigere Gemütslage zurückbleibt, und in welchem der Affekt abklingt, falls er nicht sofort in das Anfangsgefühl eines neuen Affektanfalles übergeht" (S. 204 f., Grundz. d. ph. Psych. III[5], 209 ff.). Durch die Summation und den Wechsel der aufeinander folgenden Gefühlsreize steigern sich auch die Wirkungen auf das Herz, die Blutgefäße und die Atmung sowie auf die äußeren Bewegungsorgane (pantomimische Bewegungen usw. als Ausdrucksbewegungen). Bei den relativ ruhigen Affekten: Verlängerung oder Verkürzung der Puls- und der Atmungswellen, bei den sthenischen Affekten: verstärkte Innervation, verlangsamte und verstärkte Pulsschläge, bei den asthenischen Affekten: Lähmung der Herzinnervation und des Tonus der äußeren Muskeln, starke Puls- und Atembeschleunigung, aber schwächere Bewegungen des Pulses und Atmens, bei den schnellen und langsamen Affekten: größere oder geringere Schnelligkeit der Zunahme oder Hemmung der Innervation (Gr. S. 207 f.). Die physischen Begleiterscheinungen verstärken den Affekt (S. 208; vgl. Eth. II[3], 34 ff.; Phil. Stud. VI). Nach

der Qualität der Gefühle gibt es Lust- und Unlustaffekte, exzitierende und deprimierende, spannende und lösende Affekte; nach der Intensität sind schwache und starke Affekte zu unterscheiden, nach der Verlaufsform: plötzlich hereinbrechende, allmählich ansteigende, intermittierende Affekte (S. 213—216). — Müller-Freienfels unterscheidet Trieb- und Stimmungsaffekte (Psych. der Kunst I², 206). Die meisten A. haben ihre Wurzeln in bestimmten Trieben. „Affektverquickung" ist „die Tatsache, daß der in einer Persönlichkeit dominierende A. sich auch mit anderen Affekten ‚verquickt', diesen gleichsam eine besondere Färbung mitteilt", was oft bis zur „Affektverkappung" geht (Persönl. u. Weltansch. 1919, S. 100 ff.). Typen sind die Affekte des herabgesetzten, des gesteigerten Ichgefühls, der aggressiven, sympathischen Instinkte, des Sexuallebens. Nach Rignano sind die „affektiven Tendenzen" Äußerungen des Strebens nach Erhaltung oder Wiederherstellung des gegenwärtigen stationären Zustandes des Organismus (Arch. f. g. Psych. XX, 1911; XXII, 1912, S. 267 ff.). — Nach Cohen beruht auf dem „A." die psychische Kraft des Willens; der A. ist „Suffix", „reines Willensgefühl" (Aesth. I, 163 f.; Eth. S. 189).

Die physiologischen Begleiterscheinungen (Innervationen, Bewegungen bzw. sekretorische und vasomotorische Störungen) machen zur Ursache des Affekts James (früher) (Princ. of psych. II, 25), C. Lange (Üb. Gemütsbeweg.², 1910, S. 53 ff.), auch Sergi (Dolore e piacere, 1894). Nach dieser Theorie weinen wir nicht, weil wir traurig sind, sondern die das Weinen usw. konstituierenden Organempfindungen usw. sind die Ursache des Affekts (James, Psych. S. 573 ff.; vgl. Bain, The emot. and the will, 1865, S. 6). Nach Störring (Vorles. über Psychopathol., 1900; Psych., S. 173 ff.; vgl. Meumann u. Zoneff, Philos. Stud. XVII: durch Verschmelzung der Organempfindungen die Gefühlsfärbung der Affekte) ist der A. eine Verschmelzung von Organempfindungen mit Gefühlstönen, die auch durch psychische Ursachen auslösbar ist und bei der Organempfindungskomplexe unmittelbar nachweisbar sind (Psych. d. menschl. Gefühlslebens, 1916, S. 6 ff.); nach J. Schultz ein Komplex von Organempfindungen, besonders solchen, die von Adern, Drüsen, Eingeweiden ausgehen (Die Grundfiktionen der Biol., 1920, S. 66). Nach K. C. Schneider ist der A. eine dem sinnlichen Bewußtsein zugeordnete Energieform; er ist ein Etwas, „das sich zum Bewußtsein feindlich verhält, den Energiegehalt der Empfindungen verstärkt, diese dadurch zerstört und jenen freimacht, der nun ungehemmt sich ergießt und in dem Bewegungschaos äußert" (Die Welt . . . 1917, S. 429 f.). Nach Losskij ist die Ursache des Affektes die körperliche Reaktion, aber der A. besteht nicht nur aus Organempfindungen, sondern enthält Willenselemente (Grundlehr. d. Psychol. S. 168 ff.). — Nach Stumpf liegen den Affekten Urteile zugrunde (Z. f. Psych. XXI, S. 47 f.). Vgl. Ch. Féré, Sensat. et mouvem. 1887; Sergi, Z. f. Psych. XIV, S. 91 ff.; Lipps, Leitfad. d. Psychol. S. 293 ff.; Rehmke, Die Lehre vom Gemüt², 1911, S. 92 ff.; Dyroff, Einf. in die Psych. 1908, S. 108; Ziehen, Leitfaden der physiol. Psych.¹¹, 1920, 10. Vorles. („Irradiationstheorie"); Messer, Psychol., S. 293 (A. = intensives Gefühl); A. Cramer, Zur Theorie der Affekte, 1908; Kelchner, Arch. f. g. Psych. XVIII; J. Chabrier, Les émotions, 1911; Jerusalem, Lehrb. der Psych.⁴, 1907, S. 152 ff. (Bezug auf Selbst- und Arterhaltung); Bleuler, Naturgesch. der Seele, 1921, S. 231 („Affektivität" umfaßt das ganze Gefühlsleben); E. Frankhauser, Über Wesen u. Bedeutung der Affektivität, 1919; Eisler, Psych.⁴, 1922, S. 122 ff.; Saxinger, Z. f. Psych. 27, S. 18 ff.; 30, S. 391 ff.; Lehmann, Die körperl. Äußerungen psych. Zustände, 1899 ff.; Külpe, Vorles. über Psych., 1920; Fröbes, Lehrb. d. exper. Psych. II², 1922, S. 284 ff.; K. Bernecker, Kurze Darstell. der Gesch. des A'.sbegriffes, 1915; Offner, Das Gedächtnis⁴, 1924, S. 60 f. (der Gegenstand des A.'s prägt sich tiefer ein; manche Affekte hemmen die Reproduktion, andere beschleunigen sie: S. 115, 130, 144). Vgl. Gefühl, Ausdrucksbewegung, Trieb, Gedächtnis.

Affektion (affectio): Zustandsänderung, Erregung, Zuneigung, Vorliebe. Die Scholastiker sprechen von „affectiones entis" und unterscheiden „affectio externa", „quae subiecto advenit ob externam causam" und „affectio interna" „quae manat a sub-

jecti principiis intimis" (Goclen, Lex. phil. 78). Spinoza versteht unter „entis affectiones" „quaedam attributa, sub quibus uniuscuiusque essentiam vel existentiam intelligimus, a qua tamen non nisi ratione distinguuntur" (Cog. met. I, 3). Die „modi" (s. d.) sind A.'en der „Substanz". Nach Descartes (Passion. anim. II, 1) u. a. „affizieren" die Dinge unsere Sinne (Begriff der Sinnesaffektion) (vgl. Goclen, Lex. phil. 79: „obiecta dicuntur nos afficere"). Nach Kant „affizieren" 1. die „Dinge an sich" das An sich des Ich; 2. die Außendinge als Erscheinungen das sinnliche Bewußtsein, welches sich dem ihm Gegebenen gegenüber „rezeptiv" verhält (vgl. Adickes, Kant u. das Ding an sich, 1924, S. 11f., 157; Kants Lehre von der doppelten A., 1925; Kants Opus posthumum, 1920, S. 237 ff., nach Kant affiziert sich das Ich selbst, indem das Ich an sich im empirischen Ich die einzelnen Vorstellungen setzt; vgl. Heimsoeth, Kantstud. XXIX, S. 121 ff.). Das „Erkenntnisvermögen" wird zur Ausübung geweckt durch „Gegenstände, die unsere Sinne affizieren" (Kr. d. r. V., Einl. I, S. 47). Der Gegenstand wird uns nur dadurch gegeben, daß er das „Gemüt" auf gewisse Weise affiziert und so eine Empfindung auslöst (S. 75, 97). Das „Gemüt" affiziert sich auch selbst (S. 101); wir schauen uns nur an, „wie wir innerlich affiziert werden" (S. 165, 168). Der Verstand affiziert den „inneren Sinn" (S. 166 ff.). Das „Etwas, welches den äußeren Erscheinungen zum Grunde liegt", affiziert den äußeren Sinn (S. 736 f.). Zugleich affizieren die materiellen Kräfte die Sinnesorgane (phaenomenale A.; Altpreuß. Monatshefte, 1882, S. 271ff., 284f.; vgl. Anthrop. § 7; vgl. Ich). Die Anschauung (als sinnlich) beruht auf „Affektionen", der Begriff auf „Funktionen". Eine A. durch Dinge an sich verwerfen S. Maimon, Fichte u. a. (s. Ding an sich). Nach Riehl, Vaihinger, Adickes u. a. lehrt Kant ein A. durch die Dinge an sich (neben der durch die Erscheinungen bzw. durch das Ich). Die erstere A. dürfe Kant wegen der Idealität der Kausalität nicht annehmen, meinen Jacobi, (WW. II, 301ff.), G. E. Schulze (Aenesidemus, 1792) u. a. Nach Beck sind die Phaenomena das Affizierende (Erläut. Auszug, 1793—96). Vgl. Fiktion, Kategorien, Kausalität, Rezeptiv.

Affektional (und „Koaffektional") nennt Avenarius dasjenige, wodurch ein Empfindungsinhalt (ein „E-Wert") zum „Empfinden" wird (z. B. ein „Druck" zu „gedrückt werden", „drücken") (Kr. d. reinen Erfahr. II, 23, 89 f.).

Affektiv: dem Affekt, Gefühl angehörend. Vgl. Gedächtnis, emotional.

Affinität (affinitas): Verwandtschaft (z. B. chemische A. der Atome). Logische A. = Verwandtschaft von Begriffen. Psychologische A. = Ähnlichkeit von Vorstellungen als Grund ihrer Assoziation. — Kant nennt A. den „Grund der Möglichkeit der Assoziation des Mannigfaltigen, sofern er im Objekte liegt". Diese „empirische" ist die Folge einer „transzendentalen", auf der Einheit des Selbstbewußtseins beruhenden A. Die A. der Erscheinungen, durch die sie „unter beständigen Gesetzen" stehen müssen, begreift sich aus ihrer Zugehörigkeit zur „transzendentalen Apperzeption", die alles Mannigfaltige einheitlich-zusammenhängend verknüpft. Das Gesetz der „A. aller Begriffe" fordert „einen kontinuierlichen Übergang von einer jeden Art zu jeder andern durch stufenartiges Wachstum der Verschiedenheit". Zwischen je zwei Arten muß es immer noch Zwischenarten geben; dieses Prinzip der „Kontinuität der Formen" ist eine regulative Idee (Kr. d. r. V. S. 717 ff.; vgl. Anthrop. § 31). Vgl. Ziehen, Lehrb. der Log. 1920. S. 597 f.; Haeckel, Kristallseelen, 1917, S. 106 f.

Affirmation s. Bejahung, Identitätssatz. — **Affizieren** s. Affektion.

Agathologie: Lehre vom Guten (*ἀγαθόν*), von den Gütern. Agathobiotik: Lehre vom richtigen Leben. Vgl. Diätetik.

Agens (*τὸ ποιοῦν*): das Tätige, Wirkende, aktive Prinzip. „Agens est nobilius patiente" (Augustinus, Thomas, Sum. th. I, 79, 2) = *ἀεὶ τιμιώτερον τὸ ποιοῦν τοῦ πάσχοντος* Aristoteles, De an. III 5, 430 a 18). Vgl. Aktion, Ursache, Kraft.

Agglutination („Anleimung, Anreihung", „agglutinierende Sprachen": W. v. Humboldt) ist nach Wundt die einfachste Form der apperzeptiven Verbindungen, bei welcher die Elemente für sich im Bewußtsein bleiben (Grundz. d. ph. Psych. III[5], 573; z. B. der Begriff „Kirchturm"). Nach G. Jacoby besteht der Zusammenhang in „agglutinierenden Systemen" in einer einfachen Aneinanderreihung von Sachverhalten, deren jeder den Wert eines eigenen Axioms hat (Allg. Ontol. I, 1925, S. 436 f.).

Aggregat: äußerliche Aneinanderreihung von Elementen. Die Materie weist verschiedene „A.szustände" auf, je nach dem Grade des Zusammenhanges der Moleküle. Die Körper sind nach Leibniz Aggregate von Monaden (Monad. 2). Nach Kant ist Erfahrung kein bloßes „A. von Wahrnehmungen" (Proleg. § 26, S. 70). Die Physik unterscheidet verschiedene „Aggregatszustände" der Körper.

Agnosie (*ἀγνωσία*): Unwissenheit, Nichtwissen: 1. als methodologisches Prinzip voraussetzungslosen Erkennens (Sokrates: „ich weiß, daß ich nichts weiß", bei Platon, Apol. 21 A); 2. als skeptisches Verhalten, so schon bei Gorgias, dann bei Arkesilaos: „negabat esse quidnam quod sciri potest", und nicht einmal das könne man wissen, daß man nichts weiß (Cicer., Acad. post. I, 12, 45). Auch Sanchez meint: „nec unum scio me nihil scire" (Quod nihil scitur p. 13). 3. Erkennungsunfähigkeit, pathologisches Nichtwiedererkennen bekannter Eindrücke beim Sehen („Seelenblindheit") oder Hören („Seelentaubheit"), infolge Wegfalls der Wirksamkeit der Dispositionen (s. d.) zur Reproduktion. Vgl. Offner, Das Gedächtnis [4], 1924, S. 106; Jaspers, Allgem. Psychopathol. [2], S. 118; Störring, Vorles. über Psychopath., 1900.

Agnostizismus: Ansicht, daß es vom absoluten Sein oder von Dingen an sich kein Wissen geben könne, oder Unentschiedenheit betreffs der Existenz von Dingen an sich. Das „Ignorabimus" Du Bois-Reymonds (Üb. d. Grenzen d. Naturerk. 7, S. 40 ff.) kennzeichnet diesen Standpunkt. Das Wort „Agnostiker" („Agnoëten") kommt, als Bezeichnung für die „Monophysiten", schon in der Kirchengeschichte vor. Huxley setzt „Agnostiker" dem Terminus „Gnostiker" entgegen. „Der Agnostizismus ist in Wirklichkeit kein Glaubensbekenntnis, sondern eine Methode, deren Kern in der strengen Anwendung eines einzigen Grundsatzes liegt." „Positiv läßt sich der Grundsatz so ausdrücken: in Verstandesdingen folge deiner Vernunft, soweit sie dich eben trägt, ohne einer anderen Erwägung ein Ohr zu leihen. Und negativ: in Verstandesdingen gib Folgerungen, die weder nachgewiesen noch nachweisbar sind, nicht für sicher aus" (Soz. Essays XXXV; Vgl. Nineteenth Century XXV, 169). Agnostiker sind Hamilton, Mansel, Comte, Darwin, Spencer, F. A. Lange, Adickes, Carneri, Jodl, R. Wahle, Müller-Lyer, O. Schnyder u. a. Vgl. R. Flint, Agnosticism, 1903; de Roberty, L'agnosticisme, 1896; L. Stephen, An agnostics apology, 1893; Ranzoli, L'a. nella filos. relig. 1912; Scholz, Religionsph.[2], 1922, S. 253 f., 290 f. (gegen den A.). Vgl. Ding an sich, Positivismus, Kritizismus.

Agoraphobie (*ἀγορά*, Markt, *φοβία* Furcht): Platzangst, nervöse Furcht vor dem Überschreiten eines größeren Platzes (Westphal).

Agraphie: pathologische Unfähigkeit, Worte oder Buchstaben richtig zu schreiben. (Vgl. Wundt, Gdz. d. ph. Psych. 1[5], 206.)

Ahmung: Nach Th. Lessing erleben wir das unmittelbar, lebendig Gegebene durch „Ahmung", in Bild und Gestalt; das lebendig Bildende wird „mitahmend" geschaut (Untergang der Erde am Geist[3], 1924, S. 79, 335, 386). Das Leben ist durch A. nacherlebbar (Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen[2], 1921, S. 30; vgl. Philos. als Tat, S. 127 ff.; „Ahmungspsychologie"). Vgl. Nachahmung.

Ähnlichkeit ist 1. Verwandtschaft von Gegenständen oder Vorstellungsinhalten in qualitativer Hinsicht (z. B. gelb und orange); 2. partielle Übereinstimmung, Gleichheit der Teile, Eigenschaften, Merkmale, der Größe, Gestalt, der Beziehungen. Auch

die Gleichheit des Gefühlstons kann etwas als ähnlich einem (sonst verschiedenen) anderen erscheinen lassen. Die Ä. hat verschiedene Grade und wird durch das vergleichend-beziehende Denken konstatiert; sie hat in den Objekten ein „Fundament". Die Ä. ist eine der Grundlagen der Assoziation und Reproduktion und spielt im Denken eine wichtige Rolle (s. Analogie).

Daß die Dinge durch das ihnen Ähnliche in uns wahrgenommen oder erkannt werden, lehren Pythagoras, Empedokles, Demokrit u. a. (vgl. Gleichheit). Nach Platon erweckt die Ä. der Wahrnehmungsobjekte mit den „Ideen" (ihren Urbildern) die Rückerinnerung an diese (s. Anamnese). Nach Aristoteles findet in der Wahrnehmung eine Art Verähnlichung des Bewußtseins mit dem Gegenstande statt. Er definiert das Ähnliche: *ὅμοια λέγεται τά τε πάντῃ ταὐτὸ πεπονθότα, καὶ τὰ πλείω ταὐτὰ πεπονθότα ἢ ἕτερα, καὶ ὧν ἡ ποιότης μία· καὶ καθ' ὅσα ἀλλοιοῦσθαι ἐνδέχεται τῶν ἐναντίων τὸ πλείω ἔχον ἢ κυριώτερα ὅμοιον τούτῳ. ἀντικειμένως δὲ τοῖς ὁμοίοις τὰ ἀνόμοια* (Met. V 9, 1018a 15 f.). Nach Boëthius ist Ä. „rerum differentiarum eadem qualitas". Thomas: „Simile alicui dicitur, quod eius possidet qualitatem vel formam" (Cont. gent. I, 29). Vgl. L. Baur, Met., 1922, S. 87 (Ä. ist „was substantiell zwar verschieden, qualitativ aber in bestimmter Hinsicht gleich ist"). — Leibniz: „Was dieselbe Qualität hat, ist ähnlich" (Philos. Hauptschr. I, 55; I, 71 f.). Chr. Wolff: „Similitudo est identitas eorum, per quae entia a se invicem discerni debebant" (Ont. § 195). Zwei Dinge sind ähnlich, „wenn dasjenige, woraus man sie erkennen und voneinander unterscheiden soll, oder wodurch sie in ihrer Art determiniert werden, beiderseits einerlei ist" (Vern. Ged. I, § 18). Die Wichtigkeit der Ä. von Dingen für die Erkenntnis betont besonders Hume (Treat. I, sct. 7). — Nach Spencer kommt das Bewußtsein der Ä. zustande, „wenn zwei aufeinanderfolgende Bewußtseinszustände beide aus in gleicher Weise angeordneten gleichen Bewußtseinszuständen zusammengesetzt sind". Ist die Ä. vollkommen, so besteht ein „Bewußtsein von der Kointension zweier konnatürlicher Beziehungen zwischen Bewußtseinszuständen, die jeweils gleicher Art, gewöhnlich aber ungleichen Grades sind" (Psych. II, § 359). — Nach Münsterberg sind diejenigen Eindrücke „ähnlich", welche „teilweise gleiche Reaktionen" (des erkennenden Ichs) „erzeugen" (Grdz. d. Psych. I, S. 553). Ähnlich Mach, Stöhr, Müller-Freienfels (Das Denken u. die Phantasie, 1916, S. 125 f.) u. a. — Nach Stöhr heißt ähnlich, „was in irgendeinem Sinne einige gleiche Teile an sich hat, aber nicht alle Teile wechselweise verglichen gleich hat" (Leitf. d. Log. S. 12). Nach Messer (Psych. S. 180), Ebbinghaus u. a. werden Ä. und Verschiedenheit unmittelbar erlebt (Gr. d. Psych. I, 476). Nach Lipps ist die Ähnlichkeitsrelation (wie auch nach Wundt) ein durch die Qualität des Ähnlichen bedingtes Apperzeptionserlebnis. Das Ähnlichkeitsbewußtsein ist „das Bewußtsein der von dem Gegenständlichen ausgehenden Forderung, eine bestimmte Art der Einheitsapperzeption zu vollziehen" (Einh. u. Relat., 1902, S. 82 ff.). Bei der „qualitativen" Nachbarschaft ist das Verglichene als Ganzes ähnlich; es gibt hier einen Übergang von einem Glied zum anderen, ohne Änderung des allgemeinen Charakters. Ferner gibt es Ä. einzelner Merkmale (Leitfaden der Psych.[2], 1906, S. 72; so auch Offner, Das Gedächtnis[4], 1924, S. 159 ff.). Ziehen nennt „frustale" Ä., die auf Gleichheit einzelner Stücke beruhende Ä.; „propinquale" Ä. ist eine nicht weiter zerlegbare Ä. einfacher Gegenstände (Lehrb. d. Log., 1920, S. 327 ff.; vgl. Stumpf, Tonpsych. I, 1883, S. 111 ff.). Nach Marbe sind ähnlich zwei Gegenstände, die in einzelnen Teilen oder Beziehungen übereinstimmen oder nur wenig verschieden sind; sie sind „gleichförmig". Unter ähnlichen unmittelbaren Bedingungen geschieht Ähnliches (Die Gleichförm. in der Welt I, 1916, S. 15 ff.). Vgl. Mach, Annal. d. Naturphil. I, 1902; Marty, Ges. Schriften II 2, 109 ff.; Geyser, Abdr. der allgem. Psych., 1922, S. 100; Jacoby, Allg. Ontol. I, 481 ff. (Ä. ist allgemeinbegriffliche Identität von Merkmalen); E. Mally, Stud. zur Theorie der Möglichkeit u. Ä. I, 1923 (Ä. als partielle Übereinstimmung); Höffding, Der menschliche Gedanke, 1911; Külpe, Vorles. über Log. 1923, S. 34 ff. Vgl. Gleichheit, Assoziation, Adaequat, Abbildung, Relation, Vergleichen.

Ahnung: nicht begründbares, unbestimmtes Fürwahrhalten; gefühlsmäßiges Erwarten, Vorherwissen. Nach KANT sind Ahnungen nur „Urteile aus dunklen Begriffen", auf Grundlage von Erinnerungen (Anthrop. I, § 35); die A. ist nur eine „dumpfe Vorerwartung", kein Organ übersinnlicher Erkenntnis (Vornehmer Ton in der Philos., Kl. Schriften zur Log. u. Met., S. 12 f.). Nach FRIES ist „Ahnung" „die Überzeugung nur aus Gefühlen ohne bestimmten Begriff", aus welcher der metaphysisch-religiöse Glaube entspringt (Syst. d. Log. S. 423 ff.). Es gibt eine A. des Übersinnlichen als ein „Gefühl der Anerkennung" des Ewigen im Endlichen. In der Schönheit und Erhabenheit der Natur liegt die A. einer höheren Welt (Wissen, Glaube u. A., 1805; 2. A., 1905, S. 173 ff; Syst. der Met. 1824). Vgl. SCHUBERT, Über Ahnen und Wissen, 1847; A. LEHMANN, Aberglaube u. Zauberei², 1908, S. 519 ff.; A. GÖRLAND, Religionsph., 1922; SPANN, Logos XIII, 192 f. (A. = das Unmittelbare im Glauben).

Akaca: Äther-Raum (vgl. DEUSSEN, 60 Upanishads, 1905).

Akademie (*ἀκαδήμεια*), Platonische, nach dem Hain des Heros Akademos, in dem Platon lehrte. Im weiteren Sinne unterscheidet man fünf „Akademien" des Altertums: die ältere (SPEUSIPPOS, XENOKRATES, KRATES, POLEMON, HERMODOROS, PHILIPP VON OPUNT, KRANTOR), die mittlere (ARKESILAOS), die jüngere (KARNEADES), die vierte (PHILON von Larissa) und die fünfte A. (ANTIOCHOS von Askalon). Die erste A. setzt die letzten (pythagoreisierenden) Lehren Platos fort, die zweite und dritte nehmen einen skeptischen Standpunkt ein, die beiden letzten Akademien huldigen einem Elektizismus. — Eine neue platonische A. begründete COSMO VON MEDICI (1440). Vgl. Die A., Eine Sammlung von Aufsätzen aus dem Arbeitskreis der Philos. A. auf dem Burgberg in Erlangen, herausg. von R. Hoffmann, 1924 ff. Vgl. Zweifel, Skepsis.

Akatalepsie (*ἀκαταληψία*): Unerfaßbarkeit des Wesens der Dinge (Skeptiker). Vgl. Katalepsis.

Akkommodation: Anpassung, besonders der Augenlinse (durch verschiedene Wölbung) an verschiedene Entfernungen.

Akoluthie: Notwendige Folge (Stoa). Vgl. COHEN, Log.².

Akosmismus (*ἀ-κόσμος*): „Lehre von der Weltlosigkeit", nach welcher die Welt als Vielheit von Einzeldingen kein absolutes Sein hat; wirklich ist hiernach nur das Absolute oder Gott, die unendliche Einheit, in der alles Einzelne nur als metaphysischer Modus enthalten ist VEDANTA, BUDDHISMUS, ELEATEN, SPINOZA, SCHOPENHAUER u. a.). FICHTE meint, die Gegner könnten ihn einen „Akosmisten" (nicht Atheisten) nennen (Appellationsschrift, 1799; vgl. WW. V. 269). Nach HEGEL (Enzykl. § 50) ist das System SPINOZAS A., weil in demselben „die Welt nur als ein Phänomen, dem nicht wirkliche Realität zukomme, bestimmt wird". Vgl. H. SCHOLZ, Religionsph.², 1922, S. 97, 118 (für „unirdisch" in der 1. Aufl., 1921, „akosmistisch"). Vgl. Gott, Religion.

Akroamatisch (*ἀκροαματικός*) zum Anhören ist das in zusammenhängendem Vortrag Gelehrte; Gegensatz: erotematisch (s. d.) A. hießen zuerst die „esoterischen" Schriften des ARISTOTELES, die aus Vorträgen (*ἀκροάσεις*) hervorgingen (vgl. GELLIUS, Noct. Attic. XX, 5). — Akroame ist eine Art von Grundsätzen (FRIES, Syst. d. Log. S. 411).

Akt: 1. = actus (s. d.). 2. Tat, einzelne Handlung, Tätigkeit. 3. Bewußtseins-Erlebnis (s. d.), sofern es die Einstellung oder Intention auf ein zu Erlebendes, auf einen Gegenstand (des Wahrnehmens, Vorstellens, Denkens, Wollens, Wertens) aufzeigt. Von den „Inhalten" der geistigen Akte und diesen selbst sind die durch sie gemeinten und durch die Inhalte angezeigten „Gegenstände" (s. d.), auf die jeder Akt in eigener Weise gerichtet ist (den er „meint", „intendiert") unterschieden. Doch sind die Akte nicht einfache Zustände neben den „Inhalten" des Bewußtseins, sondern Weisen der Stellungnahme eines

Ich, die sich im Ablauf der Erlebnisse selbst bekunden und oft von einem Tätigkeitsgefühl begleitet sind. Die Akte sind insofern Momente der psychischen Aktionen und Reaktionen; „phaenomenologisch" können sie aber noch ohne Beziehung auf zeitlich-kausales Geschehen betrachtet werden, als Arten des Auffassens und Erfassens eines Gegenständlichen (Vgl. Intentional, Denken).

Seelische Akte gibt es nach Aristoteles, den Scholastikern u. a., Brentano (s. Psychisch), Marty (Untersuch. I, 1908), Twardowski (s. Inhalt), Meinong (Z. f. Psych. 21, 1889; Über emotionale Präsentation, S. 56f.), Witasek (Gr. d. Psych., S. 73ff.), Höfler, Kreibig, Stumpf (s. Funktion), Pálagyi, Volkelt (Gewißheit u. Wahrheit, 1918, S. 116ff.), Lipps (Psych. Unters. I 1, 1905, S. 20ff.; I 4, 1907, S. 539f.; Leitfaden der Psych.[3] 1909, S. 5 ff., u. a.; der A. ist ein „punktförmiges Icherlebnis", er ist Ausgangspunkt oder Vollendung einer Tätigkeit), Geyser (Grdl. der Log. u. Erkth., 1919, S. 6 f.), O. v. der Pfordten (Psych. des Geistes, 1912) u. a. Nach Spranger ist A. „die aus verschiedenen seelischen Funktionen strukturell zusammengesetzte Tätigkeit des Ich, wodurch sie eine geistige Leistung von überindividuellem Sinn hervorbringt" (Lebensformen[4], 1924, S. 20ff.), der A. ist eine spontanes oder sinngebendes Verhalten; das sinnerfüllende Verhalten ist das Erlebnis. A. und Erlebnis sind nicht scharf trennbar (S. 21 f.), beide sind zeitliche Vorgänge; der „Inhalt" ist nicht zeitlich (zeitloser Aktgehalt, S. 25; vgl. W. Stern. Die Psych. u. der Personalismus, 1918, S. 10). — Ein unanschaulicher Faktor des Erlebens ist der A. nach Husserl; die Akte geben dem Erlebten die Bedeutungen und die Beziehung auf eine Gegenständlichkeit (Log. Unters. II 1[2], 1913, § 13f.). Die Akte unterscheiden sich durch ihre „Qualität" (A. des Wahrnehmens, Urteilens, Wollens usw.); Akte verschiedenen Inhalts können dasselbe (Identische) erfassen. Jetzt nennt Husserl A. nur den „aktuellen, vollzogenen" Akt; es gibt auch nicht vollzogene „intentionale Erlebnisse" (Ideen zu einer Phaenomenol. I[2], S. 169 f.). Ähnlich P. Hofmann (Empfind. u. Vorstellung, 1919, S. 16ff.), Scheler (vitale, psychische Akte; geistige Akte = Personalakte; Wesen und Formen der Sympathie, 1923, S. 194), Messer. Nach ihm sind Akte Funktionen als unanschauliche Momente an den Erlebnissen, vermöge deren wir auf etwas Gegenständliches gerichtet sind (Einf. in die Erkth. 1909, S. 29 ff.; Psych., S. 53, 139, 212). Nach Linke kann in einem A. die intentionale Beziehung z. B. bald auf ein Blau, bald auf einen Würfel usw. gerichtet sein; dieses Erlebnisgeschehen (das dem Gegenstande entspricht) ist der „Aktstoff". Das Moment an diesem Geschehen, das bald als Wahrnehmen, bald als Vorstellen usw. auftritt, ist die „Aktform" (nicht mit Husserls „Aktqualität" zu verwechseln). Dazu kommt das Ich als Moment des Aktganzen. Der Gegenstand des Aktes liegt außerhalb der Vorstellung, der „Stoff" ist die Vorstellung selbst (Grundfragen der Wahrnehmungslehre, 1918, S. 156 ff.). Das Erfassen des Gegenstandes ist die Aktform (der „Aktcharakter"), seine vom Gegenstande abhängige (ihm „gekoppelte") Eigentümlichkeit ist der Aktstoff (die „Aktmasse", S. 364; vgl. K. Oesterreich, Phaenomenol. des Ich, 1910, S. 126ff.). Nach Th. L. Haering werden geistige A. bewußt erlebt, aber nicht als solche „gewußt", reproduzierbar sind nur Produkte der A. oder Produktionen (Die Materialisier. des Geistes, 1919, S. 220 ff.). Rickert versteht unter A. das „Verhalten zu einem Wert". Es hat einen „Sinn" (s. d.) und wird in einem „Akterlebnis" erfaßt, kann auch psychologisch objektiviert werden, ist aber an sich kein Bestandteil des Realen (Syst. d. Philos. I, 1921, S. 256 ff.). Nach Cornelius gibt es keine Akte neben den unmittelbar gegebenen Inhalten; die „intentionalen Erlebnisse" beziehen sich nur auf mittelbar, symbolisch Gegebenes (Transz. Systemat. 1916, S. 90 f.). Nach Ziehen gibt es keinen besonderen „A."; die Vorstellung ist als Ganzes ein A. oder Vorgang, zu dem ein Inhalt gehört (Lehrb. d. Log. 1920, S. 355). Nach Müller-Freienfels hat der A. eine sensorische und motorische Seite (Das Denken u. die Phantasie, 1916, S. 6 ff.). Nach R. Wahle (Über den Mechanismus des geist. Lebens, 1906) u. a. gibt es keine psychischen Akte (vgl. Assoziationspsychologie als Gegensatz zur „Aktpsychologie" und z. T. zur „Aktionspsychologie"). Nach K. C. Schneider sind die „Agenten" der Welt

der „A." (der sich als „Ratio" darstellt) und der „Antiakt" (als Energie). Gott ist „absoluter A." In der einen Welthälfte dominiert der A., in der andern der Antiakt (Die Welt, S. 26 u. ö.). Vgl. Psychisch, Aktivität, Funktion, Noesis, Cogito, Bewußtsein, Denken, Intentional, Erlebnis, Objekt, Inhalt, Sinn, Bedeutung.

Aktion: Wirkung (s. d.), Handlung, Tätigkeit. — **Aktiv** (activus): tätig, wirksam. Vgl. Idealismus, Intellekt, Anpassung, Psychologie.

Aktivismus (R. Goldscheid, Gr. zu e. Krit. der Willenskraft, 1905): Betonung der Bedeutung der aktiv-bewußten Willenstätigkeit für das theoretisch-praktische Gestalten, das Beeinflussen der menschlichen Umwelt, der Gesellschaft, der Kultur, des geschichtlichen Lebens durch zielbewußte Anpassung, ideengemäße, den Normen des Geistes und den allgemeingültigen Werten entsprechende, autonome Regelung. Gegensatz: Passivismus (s. d.). Aktivistisch: 1. die Aktivität, 2. die Beziehung des Theoretischen auf das (kulturell-sittliche) Handeln aufweisend oder fordernd. Der A. betont mit Recht die Notwendigkeit aktiver Lebens- und Kulturbeherrschung; auch die Beziehung der Theorie, Erkenntnis, Wissenschaft zur Praxis (s. d.) ist anzuerkennen, wenn die Eigenart und die Eigengesetzlichkeit des Theoretischen hierbei nicht zurücktritt oder übersehen wird. Die aktivistische Psychologie betont den Charakter des Psychischen (s. d.) als aktiv-reaktives Verhalten.

Aktivisten sind schon die Stoiker mit ihrer Betonung des praktisch-sittlichen Lebens, dem alles Forschen zu dienen hat (vgl. Seneca, Natur. quaest. II, 4; III, 2, 13). In der Renaissance sowie bei F. Bacon („Wissen ist Macht"), Hobbes, Leibniz, Wolff, kommt der A. zum Ausdruck, auch vielfach in der Aufklärungsperiode. Aktivistisch ist das Goethesche: „Es ist nicht genug, zu wissen, man muß auch tun." Kant betont den Primat der „praktischen Vernunft" (s. d.), noch mehr Fichte. Nach ihm geht die Natur des Ich vor allem auf das Handeln. Die Geisteswelt baut sich aktiv auf: „Wo aber die göttliche Idee rein und ohne Beimischung des natürlichen Antriebes ein Leben gewinnt, da baut sie neue Welten auf, auf den Trümmern der alten" (Üb. d. Wesen d. Gelehrten 2. Vorles.). Das menschliche Leben muß durch eigene Freiheit seine Einheit gewinnen (S. 85). „Die Idee selbst ist es, welche durch eigene Kraft in dem Menschen ein selbständiges und persönliches Leben sich verschafft, in diesem selbständigen Leben sich fortdauernd erhält und vermittels derselben die Welt außer diesem persönlichen Leben nach sich gestaltet" (S. 86). — Die praktischen Zwecke der Philosophie betont Romagnosi (Opere, 1836 ff.). Aktivistisch lehren H. Dreyer (Personal. u. Real., 1905), Cesca (Filos. dell' azione, 1907), Trojano, Blondel (Philos. de l'action, 1893). Die Wissenschaft (s. d.) dient dem Leben und Handeln nach Comte („savoir pour prévoire pour pouvoire"), Proudhon, Comte, Spencer, Carlyle, Mach, Ostwald, James, F. C. S. Schiller, Nietzsche, Jerusalem (Einl. in die Philos.[10], 1923, S. 90 ff.), Vaihinger (Die Philos. des Als Ob, 1911; das Denken dient dem Handeln), Francé (Die Welt als Erleben, 1923, S. 24; „richtig Leben ist der wahre Sinn des Erkennens"), Ratzenhofer, Gramzow. Eine Philosophie der Tat, ein System des Energismus, welches die Selbstvervollkommnung des Menschen in den Vordergrund stellt, lehrt Leop. Schmid (Das Gesetz der Persönl. 1862).

Nach K. Marx ist das „Reich der Freiheit" das Reich der „menschlichen Kraftentwicklung für eigene, selbstgesetzte Zwecke" (Kapital III 2, 555; vgl. Engels, L. Feuerbach, 1895, Anh. S. 59 ff.). „Die Philosophen haben die Welt nur verschieden interpretiert; es kommt aber darauf an, sie zu verändern." Nach M. Hess ist die Tat das Erste und Letzte; die Philosophie muß „Philosophie der Tat" werden (vgl. Hammacher, Arch. f. d. Gesch. des Sozialismus I, 1910, S. 41 ff.). Ein System des sozial-kulturellen A. begründet R. Goldscheid (von ihm der Terminus „A.", „aktivistisch"). „Die ideale Weltwollung zwingt zu tatkräftigem Eingreifen im Dienste der sozialen Entwicklung"; sie zeigt uns, „welche Willenshandlungen zur Verbesserung unserer energetischen Stellung in der Natur unbedingt geboten sind" (Krit. d. Willenskraft, 1905, S. 102 ff.). Die „aktivistische

Wendung des gesamten Wissenschaftsbetriebes" ist zu fordern (Entwicklungswerttheor. S. 88 ff.; Grundfragen des Menschenschicksals, 1920, S. 187 ff.). Daß die menschliche Entwicklung aktiv zu beeinflussen ist, lehren auch Lavrow (Histor. Briefe, 1901, S. XXXV), F. Müller-Lyer („Kulturbeherrschung"; Der Sinn des Lebens u. der Wissenschaft[11], 1923; Phasen der Kultur[10], 1923), H. Schmidt, L. Stein (Der soziale Optimismus, 1905, S. 105 ff.), O. Dittrich (Individualismus, Universal., Personal., 1917, S. 30), Vierkandt (Der Dual. im modernen Weltbild, 1923; aktiv. Idealismus; die Welt ist uns zur Gestaltung aufgegeben; S. 104 ff.; vgl. Cohen, Natorp, Kinkel u. a.). Nach Häberlin soll alle Erkenntnis dem Leben dienen, aber nur reines Erkenntnisstreben führt zum Ziele (Der Beruf der Psych., 1923, S. 22 f.). Im Sinne geistiger Weltbeherrschung vertritt einen A. K. C. Schneider (Die Welt, 1917, S. 212 f., 606 f.). „A." heißt auch die Richtung, welche eine aktiv-soziale Geistesentwicklung anstrebt (Kurt Hiller, u. a.; Jahrbücher „Das Ziel" I ff.). — „Aktivisten" nennen sich auch radikal-sozialistische Politiker (namentlich in Frankreich).

An Fichte erinnert der A. R. Euckens. Das Geistesleben (s. d.) steigert sich zu immer höheren Wirklichkeiten, an denen wir aktiv mitarbeiten können (Sinn u. Wert d. Lebens, (1908, S. 113 ff.). Aus sich selbst heraus entwickelt das Geistesleben eine neue Wirklichkeit (Gr. e. neuen Lebensansch., 1907, S. 117 ff.). Ein Kampf der Menschheit für ein geistiges Sein, das durch eigene Tat zu erringen ist, besteht (S. 149, 210 ff.; Die Einh. d. Geistesleb., 1888, S. 378 f.; Der Kampf um e. geist. Lebensinhalt[5], 1925; Erkennen u. Leben, 1912). Vgl. O. Braun, Gr. d. Philos. des Schaffens, 1911; Keyserling, Schöpferische Erkenntnis, 1922; Th. Lessing, Arch. f. syst. Philos. XV, 1909: „Philosophie der Tat, als praktische Wissenschaft des Glückes und der Eugenese"); Fouillée, La morale des idées-forces, 1908, p. XVII f. („pensée créatrice"); Eno, Activism, 1920; A. Wiener, Entsteh. u. Wesen von Natur und Kultur, 1923, S. 1; Vaihinger, Neue Kant-Perspektiven, 1924; Kants A., N. freie Presse, 26. April 1925; A. Wesselski, Forberg u. Kant, 1913, Ann. der Philos. I. Vgl. Willenskritik, Kultur, Wissenschaft, Zweck, Wille, Idealismus, Idee, Geist Geschichte, Soziologie, Entwicklung, Theorie, Praktisch, Pragmatismus, Tat, Handlung, Zweck.

Aktivität: (activitas): Tätigkeit, aktives Verhalten, Wirkungsfähigkeit. Dem Bewußtsein kommt eine A. zu, die es im Denken und Wollen betätigt und die (als „Reaktivität") schon dem Wahrnehmen und Empfinden eignet. Der höchste Grad dieser A. ist die Selbsttätigkeit, die Spontaneität (s. d.) des Ichs und zuhöchst des Vernunftwillens, der die Lebensverhältnisse ideen- und zweckgemäß gestaltet. Ein gewisser Grad von A. kommt jedem Wesen zu, ein höherer den Organismen, welche sich der Umwelt gegenüber desto selbständiger verhalten, je höher sie entwickelt sind. Der menschliche Geist verarbeitet das Gegebene aktiv gemäß den Gesetzen des theoretischen, ästhetischen und praktischen Bewußtseins. Im Laufe der Geschichte wird die Menschheit immer mehr zum aktiven Regulator des sozialen und kulturellen Lebens; der menschliche Geist ringt danach, sein Wesen immer vollkommener zu verwirklichen und seine Autonomie immer reiner zu gestalten. — Die seelische A. bekundet sich vielfach in einem „Tätigkeitsgefühl", in motorischen Einstellungen, Spannungsempfindungen u. dgl. Das seelische Leben besteht aus Aktionen und Reaktionen, nach deren Vorbilde das Geschehen in der Außenwelt ursprünglich gedeutet wird (s. Introjektion).

Von der A. des Geistes ist schon bei Platon, Aristoteles, den Stoikern die Rede. — Descartes stellt den aktiven Geist der passiven Materie gegenüber. Unter den „actiones animi" versteht er die Willensaktionen, „omnes nostrae voluntates, quia experimur eas directe venire ab anima nostra et videntur ab illa sola pendere" (Pass. an. I, 17, p. 10). Spinoza verlegt die Aktion der Seele in das adäquate Erkennen; sie leidet, wenn sie unadäquate Vorstellungen hat. „Mens nostra quaedam agit, quaedam vero patitur; nempe quatenus adaequatas habet ideas, eatenus quaedam necessario agit, et quatenus ideas habet inadaequatas, eatenus necessario quaedam patitur" (Eth. III, prop. I). „Mentis

actiones ex solis ideis adaequatis oriuntur; passiones autem a solis inadaequatis pendent" (prop. III). Leibniz: „Il n'y a de l'action dans les véritables substances, que lorsque leur perception ... se développe et devient plus distincte, comme il n'y a de passion que lorsqu'elle devient plus confuse" (Nouv. ess. II, ch. 21, § 72). Geulincx verlegt alle, auch die geistige A., in Gott. Sein Grundsatz lautet: „Quod nescis quomodo fiat, id non facis" (Eth. I, c. 3, sct. 2, § 2, p. 32). Daher „ubi nihil vales, ibi nihil velis" (l. c. Annot p. 164). Ich bin nur ein Zuschauer in dieser Welt, in der alles von Gott bewirkt wird (p. 35). Malebranche schreibt nur dem Wollen A. zu; der Verstand verhält sich passiv, insofern er alles in und durch Gott erkennt (Rech. II, 7). — Nach Locke ist die Seele nur aktiv, sofern sie fähig ist, Vorstellungen zu verknüpfen und zu ordnen (s. Empirismus). Nach Berkeley sind die geistigen Substanzen aktiv, die Dinge (als bloße Vorstellungen) aber passiv. Die A. des Geistes liegt in seinem Vermögen, Ideen zu produzieren (Princ. XXVIII). Der Sensualismus leugnet eine schöpferische A. des Geistes. Doch betont Condillac das Vorhandensein einer tätigen Kraft in der Seele, vermöge deren wir aktiv sind in unserem Nachdenken wie in unseren Willkürhandlungen (Tr. d. sens. I, ch. 2, § 11). Die aktive Seite des Bewußtseins berücksichtigen Bonnet Reid, Dugald Stewart, Maine de Biran, V. Cousin, Renouvier, Lachelier, Boutroux, Bergson, Paulhan (L'a. mentale, 1889), Fouillée (Der Evolutionismus der Kraftideen, S. 26, 285), Milhaud („a. créatrice") u. a.

Kant stellt der „Rezeptivität" der Sinnlichkeit die „Spontaneität" (s. d.) des Denkens gegenüber. Die Begriffe beruhen auf „Funktionen" des Geistes, werden kraft eigner Gesetzlichkeit des Verstandes erzeugt. Die höchste A. hat die praktische Vernunft mit ihrer Autonomie und Freiheit. Die produktive A. des Geistes betonen Fichte (s. Ich), Schelling, Hegel, Münsterberg, Stern, Wundt, Eucken, O. Braun, J. Royce, Vierkandt, H. Freyer (Antaeus, 1918), Joel (Der freie Wille, 1908; Seele und Welt, 1912; 2. A., 1924; Leiden ist nur gehemmte A.; es gibt nur einerseits freie, anderseits gebundene, gehemmte, erstarrte A.; ähnlich Schelling, Fechner, Wundt, Bergson, W. Stern u. a.), Natorp (Vorles. über praktische Philos., 1925), Spranger u. a.

Die A. des Seelischen betonen die Vertreter der voluntaristischen Apperzeptions-, und Aktionspsychologie (aktivistischen Psych.). So Lotze, Lipps, Stumpf, Palagyi, Losskij (Grundlehren der Psych., S. 14ff.; Jerusalem, Ebbinghaus, Joël, Stöhr, Stout (Analytic Psych. p. 145, 168), F. C. S. Schiller, J. Schultz (Leib u. Seele 1923, S. 15 ff.; die Seele ist immer aktiv; das tätige, wollende Element, das mit jeder Empfindung sich verkoppelt, heißt „Volition"), Müller-Freienfels (Das Denken und die Phantasie, 1916; das A.'s-Bewußtsein beruht auf motorischen Reflexen, S. 102 ff.). Goldscheid (Höherentwickl. u. Menschenökon. I, 110), Höffding (Psych., S. 64; an jedem Punkte im Bewußtsein eine aktive und passive Seite; die A. kommt nur in ihren Resultaten zum Bewußtsein; V. f. v. Ph., 14. Bd., S. 308; vgl. Lipps, Vom Fühlen, Wollen und Denken, S. 37 f). Nach Wundt ist die A. teils reaktive, teils eigentlich aktive Beeinflussung der Innen- und Außenwelt durch den teils triebhaften, teils geistigen Willen (s. Apperzeption). Das Tätigkeitsgefühl ist ein über den ganzen Verlauf der Handlung sich erstreckender Zustand (Gr. d. Psych., S. 226). — Nach Schuppe, Rehmke u. a. ist das denkende Bewußtsein nicht aktiv, sondern es „hat" seine Inhalte. So auch nach Driesch; nicht das Bewußtseins-Ich als solches ist tätig, sondern die ihm zugrunde liegende Seele (Ordnungslehre[2], 1923, S. 327f., 351f.; die „Seele" betätigt verschiedene Arten von „Akten", während „Ich" nur die Aktarten als mir zugehörig schaue). Daß alle psychische Tätigkeit unbewußt ist, lehren E. v. Hartmann, Drews, Lipps u. a.; vgl. K. Jellinek, Das Weltengeheimnis[4], 1922, S. 17f., 208, 259 (wie Driesch). — Nach Bleuler ist die Psyche „eine Kraftmaschine ... mit der Tendenz, in gewissen Richtungen aktiv zu werden"; die nervösen Apparate haben eine „Strebung" nach Betätigung (Naturgesch. der Seele, 1921, S. 285 f.). Vgl. Ribot, Psych. de l'attention, ch. 2; Montgomery, Automatism and spontaneity, Monist. III, 144 ff.; Loveday,

Theories of mental a., Mind N. S. X, 1901; Wernicke, A. und Passivität, V. f. w. Ph., 1882; B. Kern, Die Willensfreiheit, 1914, S. 11 (A. und Passivität nur in der Reflexion zu scheiden; so auch G. Runze u. a.); K. Sapper, Das Element der Wirklichkeit u. die Welt der Erfahrung, 1924. Vgl. Handlung, Tat, Tätigkeit, Wille, Psychisch, Aktivismus, Akt, Spontaneität, Geist, Kultur, Apperzeption, Denken, Erkenntnis.

Aktualisierung: Verwirklichung einer Potenz oder Disposition. Vgl. Intellekt.

Aktualität (actualitas, Duns Scotus u. a.): Wirklichkeit (im Gegensatz zur Potentialität), Wirksamkeit. Aktuell (actualis): wirklich, geschehend, gegenwärtig vorhanden (z. B. aktuelle Erlebnisse, Akte: Husserl, Linke u. a.). Aktualisieren: verwirklichen. Nach Aristoteles erfolgt jede Verwirklichung eines Potentiellen durch ein Aktuelles (Met. IX, 8). Vgl. M. Horten, Die Hauptlehren des Averroës, 1913, S. 338; Husserl, Ideen zu e. reinen Phaenom. I², 1922, S. 63 ff. (Zu den gegenständlichen Erlebnissen gehört die Modifikation, die Bewußtsein im „Modus aktueller Zuwendung" in Bewußtsein im „Modus der Inaktualität" überführt, und umgekehrt. „Einmal ist das Erlebnis sozusagen ‚explizites' Bewußtsein von seinem Gegenständlichen, das andere Mal implizites, bloß potentielles"); M. Dibelius, Von der A. als Selbstzweck (Der Leuchter III). Nach Külpe, Messer u. a. sind alle Gefühle (s. d.) „aktuell", auch die der Erinnerungsinhalte.

Aktualitätstheorie (Aktualismus): 1. metaphysisch die Lehre, daß die Wirklichkeit nicht in einem (ruhenden) Sein, sondern in Wirksamkeit (actus), (lebendigem, schöpferischem) Tun, in einem Werden, in stetiger Entwicklung und Selbstverwirklichung besteht; 2. psychologisch: a) die Ansicht, daß das Psychische im Bewußtsein selbst unmittelbar (nicht als Erscheinung eines Bewußtseinsjenseitigen) gegeben ist; b) die Auffassung des Seelischen (bzw. der Seele selbst) als Geschehen, Tätigkeit, Prozeß. Gegensatz: Substantialitätstheorie.

Der Begründer der metaphysischen A. ist Heraklit mit seiner Lehre vom ewigen Werden (s. d.). Auf ein geistiges Produzieren führt Plotin das Sein zurück (Enn. VI, 8, 20). — Fichte nimmt als das Ursprüngliche das unendliche Tun des absoluten „Ich" an, welches das Sein erst setzt. Nach Hegel ist die „Idee" als Weltgrund absoluter Prozeß, dialektische Entwicklung. Nach Wundt sind die Wirklichkeitsfaktoren Willenseinheiten, aber nicht als tätige Substanzen, sondern als „substanzerzeugende Tätigkeiten" (Syst. d. Phil.², S. 419 ff.). Es gilt der Satz: „so viel A., so viel Realität" (ib.; vgl. II³). Die Verbindungen der Willenseinheiten zu einem „Gesamtwillen" sind daher ebenso real, ja wirkungsvoller, als sie selbst. Die aktuelle Willenseinheit ist „nur das letzte Glied in einer unendlichen Reihe vorauszusetzender Tätigkeiten, die alle bloß in der ihnen zukommenden Verbindung Wirklichkeit haben und deren Wechselbestimmungen daher in diesem Sinne realer sind als sie selber" (S. 422 ff.). Den A. vertreten auch Schopenhauer, Nietzsche, Mach, Vaihinger, Ostwald, L. Gilbert (s. Arbeit), F. C. S. Schiller, James, Münsterberg, Bergson („Il n'y a pas des choses, il n'y a que des actions", L'évolut. créatr. p. 270), C. Brunner (Die Lehre von den Geistigen u. dem Volke I, 1908), Lachelier, Fechner, Paulsen, Reininger (Das psychophys. Problem, S. 103), B. Kern (Das Erkenntnisproblem², 1911, S. 116 f.) u. a.

Die psychologische A. geht schon auf Protagoras zurück, der gesagt haben soll, die Seele sei nicht *παρὰ τὰς αἰσθήσεις* (Diog. L. IX, 51). Bei Aristoteles kommt sie insofern vor, als er die Seele als „Entelechie" bestimmt. Nach Spinoza ist die Seele keine Substanz, sondern die aus Teilideen zusammengesetzte „idea corporis" (Eth. II, prop. XV). Hume faßt die Seele als „Bündel" von Bewußtseinsinhalten ohne substantiellen Träger auf. (Treat. IV, sct. 5, sct. 6.) Als Tätigkeit gilt die Seele bei Fichte („die Intelligenz ist dem Idealismus ein Tun und absolut nichts weiter; nicht einmal ein Tätiges soll man sie nennen" WW. I 1, S. 440), Schelling, Hegel (der Geist ist „abso-

lute Aktualität" Enzykl. § 34), Schopenhauer u. a. Fechner erklärt: „Im Bewußtsein gibt es ... einen steten Fluß, Wechsel, ewige Veränderung dessen, was darin erscheint ... wohl aber beharrliche Verhältnisse, feste Gesetze." „Was fest in sich ist, braucht nicht auf Festes aufgeklebt zu werden" (Üb. d. Seelenfrage, S. 205). Ähnlich Paulsen: „Soll ein ‚Träger' für das Seelenleben gefunden werden, so muß man ihn nicht in einem isolierten, starren Wirklichkeitsklötzchen suchen, das man ‚absolut setzt', sondern in dem umfassenden Ganzen, aus dem, an dem und in dem es ist" (Einl. i. d. Phil[2]., S. 136). Wundt versteht unter der A. die Tatsache, „daß jeder psychische Inhalt ein Vorgang (actus) ist", daß das Psychische Ereignis, Geschehen und nicht ruhendes Sein, sowie daß es unmittelbare Wirklichkeit, nicht Erscheinung ist (Phil. Stud. X, 101; XII, 42, 81 f.). Das geistige Leben ist „nicht eine Verbindung unveränderter Objekte und wechselnder Zustände, sondern in allen seinen Bestandteilen Ereignis, nicht ruhendes Sein, sondern Tätigkeit, nicht Stillstand, sondern Entwicklung" (Vorles.[2], S. 495). Das Psychische ist als „fortwährend wechselndes Geschehen in der Zeit" aufzufassen (Gr. d. Psych.[5], S. 17 f.). Die innere Erfahrung ist „ein Zusammenhang von Vorgängen", sie besteht aus „Prozessen" (S. 18 f.). Von diesem Standpunkte aus erklärt sich auch das Verhältnis von Seele und Leib (S. 388; vgl. Kl. Schriften II, 92 ff.; Sinnl. u. übersinnl. Welt, 1914, S. 98 f.). Als „reines substratloses Geschehen" bestimmt auch Jerusalem das Psychische (Lehrb. d. Psych.[4], 1907, S. 3). Den Aktualitätsstandpunkt vertreten E. von Hartmann (Phil. d. Unb.[3], S. 401), aber nur für das Bewußtsein, hinter dem doch noch ein „funktionierendes Subjekt, das als Substanz zu bezeichnen ist", steht (Krit. Wander. S. 95), Spencer (auch nur empirisch, Psych. § 469), A. Spir (Viertelj. f. w. Ph. IV, 370), Höffding, Sully, James, Baldwin, Villa, Riehl, Jodl, Fouillée, Bergson, Heymans, Ebbinghaus u. a. Die Theorie wird bekämpft von Volkmann (Lehrb. d. Psych. I[4], S. 62), Gutberlet (Der Kampf um die Seele[2], 1903), O. Flügel (Die Seelenfrage, 1902), Dyroff (Philos. Jahrb. 18), J. Heim (Aktualität oder Substantialität der Seele? 1916), L. Baur (Substanzbegriff und A.'-philos., Philos. Jahrb. 17, Met., S. 382 ff.), Külpe (Einleit. in d. Philos.[4], S. 276 f.) u. a. Ähnlich wie letzterer erklärt Will. Stern: „So wenig wir uns psychische Phaenomene, ‚Gegebenheiten', substratlos im All herumschwebend denken können, vermögen wir psychische Funktionen oder Tätigkeiten als absolute, d. h. losgelöste, vorhanden zu denken; Tätigkeiten sind dem Begriffe nach Inhärenzen und fordern damit die Substanzen, denen sie inhärieren". Vollbringerin der Tätigkeit ist aber „nicht eine besondere Seelensubstanz, sondern die Person in ihrer ungeschiedenen synthetischen Einheit" (Person u. Sache I, 211). Vgl. A. Vannérus, A. f. s. Ph. 1895. Vgl. Seele, Ich, Psychisch, Bewußtsein, Einheit, Identität, Paralogismen, Voluntarismus, Leben, Dynamismus, Werden, Ding, Monismus, Tat, Substanz.

Akustiker: der Typus jener, deren Erinnerungsbilder vorwiegend Gehörsvorstellungen sind (es gibt auch akustisch-motorische Typen). Vgl. Gedächtnis.

Akzidens s. accidens.

Alethiologie: Lehre von der Richtigkeit und Wahrheit (*ἀλήθεια*). Vgl. Lambert, Neues Organon, 1764; H. Gomperz, Weltanschauungslehre, II, 1908; Lask, Die Lehre vom Urteil, 1912, S. 168 („aletheiologische" und „gnoseologische" Probleme). — Aletheia heißt nach Valentinus einer der Äonen (s. d.).

Alexandriner: Philosophen aus und in Alexandria, die meist griechische mit orientalischen (jüdischen) Lehren verschmelzen (Aristobulos, Philo Judaeus, Neupythagoreer, Neuplatoniker). Im 3. Jahrh. n. Chr. besteht eine christliche Schule von Alexandria (Clemens, Origenes u. a.).

Alexandrismus: Sekte der „Alexandristen", Gegner des Averroïsmus (s. d.).

Alexie (*λέγω*, lese): krankhafte Unfähigkeit, Geschriebenes mit Verständnis zu lesen. Vgl. Wundt, Grundz. d. ph. Ps. I[5], 309.

Algedonische (*ἄλγος*, Schmerz, *ἡδονή*, Lust) Empfindungen oder Gefühle heißen die Lust- und Unlustgefühle bei H. R. Marshall, Baldwin, R. Lagerborg (Das Gefühlsproblem, 1905, S. 49, 88), E. Becher (Die Grundfrage der Eth., S. 130; Z. f. Psych. 74, 1916).

Algesimeter: (*ἄλγος*, Schmerz): Apparat zur Messung der Schmerzempfindlichkeit.

Algolagnie (*ἄλγος*, Schmerz; *λαγνεία*, Wollust): Wollust des Schmerzes (Schrenck-Notzing). Algobulie: Wille zum Schmerz (als erregenden Reiz).

Algorithmus (nach dem Araber Alchwarizmi): Rechenkunst. „A. proportionum" ist die von Nicole Oresme († 1382) eingeführte Rechnung mit Bruchpotenzen, wobei teilweise schon Buchstaben als Zahlen dienen (vgl. Lasswitz, G. d. Atomistik I, 281). Jetzt versteht man unter logischem A. „die symbolische Darstellung der logischen Operationen, bei welchen diese sowie die Begriffe durch Zeichen fixiert und aus den allgemeinen Gesetzen des Denkens die Verfahrungsweisen entwickelt werden, denen die Zeichen zu unterwerfen sind, um aus bestimmten Verbindungen derselben andere abzuleiten und deren logische Deutung zu finden" (Wundt). Vgl. Logik (symbolische), Ars magna.

Alienation: Geistesstörung. Vgl. Psychosen. Ziehen nennt A. auch die Verwechslung von Vorstellungen und Begriffen, welche zu Denkfehlern führt (Lehrb. d. Log., 1920, S. 424 ff.).

All (*τὸ πᾶν* zum Unterschied von *ὅλον*). Aristoteles (Met. V 26, 1024a 38; Stoiker; Plut., Ep. II): das Universum, der Inbegriff des Seienden, der Wesen, der Dinge. Vgl. E. Ziese, Gedanken über das A., die Welt und das Ich, 1912, S. 9 ff. Vgl. Welt, Universum, Gott, Einheit, Totalität.

Allbeseelung s. Panpsychismus. — **Allbewußtsein** (Herder) s. Bewußtsein, Geist, Weltseele, Gott.

Alleinheit (*ἓν καὶ πᾶν*): das als göttliche Einheit (s. d.) gedachte All der Dinge bei Xenophanes (Simpl., Arist. Phys. 56; Stob. Ecl. I, 60; Plato, Sophist. 242 C); Patritius („Unomnia", Panarch. 7) und den Pantheisten (s. d.) Vgl. Gott.

Alles in allem (*πάντα ἐν παντί*). Nach Anaxagoras sind in jedem Dinge alle Elemente enthalten, mit Überwiegen bestimmter. Nach Proclus ist *πάντα ἐν πᾶσιν, οἰκείως δὲ ἐν ἑκάστῳ* (Just., Theol. c. 103). Nach Nicolaus Cusanus ist jedes Ding eine besondere Kontraktion des Ganzen: „omnis res actu existens contrahit universa, ut sint actu quod est". Vgl. L. Haller, A. in allem, 1888. Vgl. Mikrokosmos, Homoeomerien.

Allgegenwart (omnipraesentia): Attribut Gottes, bezeichnet dessen Sein und Wirken in allem.

Allgemein (generell, universal): einer Vielheit oder Allheit von Objekten gemeinsam; in jedem dieser vorkommend, jedem zukommend, von jedem aussagbar; zum Gattungsmäßigen eines Gegenstandes gehörend, es ausmachend; das begrifflich erfaßbare Wesen von Gegenständen, das (durch „ideierende" Abstraktion) zu einem selbständigen Denkgegenstand gemacht werden kann. Das A. hat keine gesonderte Existenz, aber ein (ideelles) Sein, es gilt unabhängig von seiner Verwirklichung und Besonderung in den Einzeldingen. Das Wesens- oder Gattungs-Allgemeine (Generelle) ist von dem numerisch A. (Universalen) zu unterscheiden, ferner das apriorisch A. vom empirisch — induktiv — Allgemeinen.

An den Begriff des A. knüpft sich der mittelalterliche Universalienstreit (universalia, generalia = Gattungen und Arten). In des Boëthius Kommentar zur „Isagoge" des Porphyr wird bei Besprechung der fünf „Prädikabilien" gefragt, ob das A. außer oder im Denken, außer oder in den Dingen besteht, ob die genera und species „sive subsistant sive in solis nudis intellectibus posita sint, sive subsistentia corporalia an incorporalia,

et utrum separata a sensibilibus an insensibilibus posita et circa haec consistentia". Der Begriffs-Realismus lehrt das Sein des A., teils selbständig, gesondert von den Einzeldingen und schon (als „Ideen") vor ihnen („ante rem"), teils nur in und mit ihnen („in re"); der Konzeptualismus betrachtet das A. als bloßen Inhalt oder Gegenstand von Begriffen (conceptus), der Nominalismus als bloßen, eine Klasse ähnlicher Dinge bezeichnenden, vertretenden Namen oder Ausdruck („Terminismus"; „universalia post rem). Auch vermittelnde und kombinierende Lehren bestehen bis herauf zur Gegenwart.

Der Realismus beginnt mit der Lehre Platons von den an sich (*καθ' αὑτό*) seienden „Ideen" (s. d.). An dem Ideal-Allgemeinen, dem Urtypus (*ἰδέα, εἶδος*) nimmt jede Klasse von Dingen teil (*μέθεξις*), es stellt sich in ihnen dar (*παρουσία*). Das A. ist nicht aus dem Besonderen abstrahiert, es wird (durch *νόησις*) geistig erschaut (bei Gelegenheit der Wahrnehmung, nicht aus ihr) und nach ihm das Erfahrbare begrifflich bestimmt (vgl. Anamnese). Nach Aristoteles ist das A. den Dingen immanent (*κατὰ πολλῶν*; vgl. Met. VII 10, 1025 b 27). Es ist dasjenige, was einer Vielheit von Dingen naturgemäß zukommt (*λέγω δὲ καθόλου μὲν ὃ ἐπὶ πλειόνων πέφυκε κατηγορεῖσθαι, καθ' ἕκαστον δὲ ὃ μή*. De interpr. post. VII 17 a 39; *ὃ ἂν κατὰ παντός τε ὑπάρχει καὶ καθ' αὑτὸ καὶ ᾗ αὐτό*, Anal. post. I 4, 73 b 26). Begrifflich-wesenhaft (*κατὰ τὸν λόγον*) ist das A. das Prius, in der Erkenntnis aber das Spätere, erst aus dem Einzelnen Gewonnene (Met. VII, 1018 b 33). Die allgemeinen Wesenheiten (*εἴδη*) werden erst durch den Intellekt zu aktuellen Gedankenobjekten (*νοητά*; De an 429 ff.). Ein wahres Wissen (durch den *νοῦς*) gibt es nur vom Allgemeinen (*ἡ δ'ἐπιστήμη τῶν καθόλου*, De an, II, 5). Porphyr betont die Realität des A. (*ὅτι τὰ μὲν ὄντα καὶ τὰ τούτων γένη καὶ τὰ εἴδη καὶ αἱ διαφοραὶ πράγματά εστι, καὶ οὐ φωναί*; *Ἐξήγησις* f. 3 a; Prantl I, 632), im Sinne des Neuplatonismus überhaupt.

Nach Joh. Scotus Eriugena sind die Universalien sowohl vor als in den Einzeldingen; sie werden durch „purus mentis contuitus" erfaßt (De divis. naturae I, 63; vgl. IV, 7—9). Die Realität der „substantiae universales" lehrt Anselm von Canterbury (Dialogus de veritate u. a.; Migne, Patrol. 158). So auch Bernhard von Chartres, Remigius von Auxerre. Nach Wilhelm von Champeaux ist das A. nur in den Dingen Substanz, das Individuelle nur akzidentiell (vgl. Prantl, G. d. Log. II, 118 ff., so schon Boëthius, Comment. III). Nach Adelard von Bath ist das A. als „indifferens" in den Dingen, zugleich gesondert im göttlichen Geiste (De eodem et diverso; Beitr. z. Gesch. d. Phil. des Mittelalters IV, H. 1, 1903; nach anderen „Indifferentisten" ist etwas nur in einer Beziehung („respectus"), allgemein. Nach Johann von Salisbury sind die Universalien in den Dingen, aus denen sie durch Abstraktion erkannt werden (so schon Gilbertus Porretanus, Pseudo-Hrabanus, Isaak von Stella). Alfârâbi bestimmt das A. als „unum de multis et in multis", das „non habet esse separatum a multis" (Alb. Magnus, De praed. II, 5). Nach Avicenna (Opera, 1495) entsteht das A. logisch durch das vergleichende Denken („intellectus in formis agit universalitatem", Alb. Magnus, De praed. II, 3). Das Fundament des „genus logicum" ist das „genus naturale" (Log. 1508, f. 12). Vor den Dingen sind die Gattungen im göttlichen Denken; die Universalien als solche gehören erst dem Denken an (Met. V, 1 ff). Nach Averroes sind die Universalien in den Dingen (Ep. met. 2, p. 42), aus denen sie der Intellekt abstrahiert „Intellectus officium est, abstrahere formam a materia individuata" (p. 54). „Accidit in intellectu ipsa universalitas" (p. 55; schon Avicenna sagt: „intellectus in formis agit universalitatem", vgl. Horten, Die Hauptlehren des Av. 1913). Vincenz von Beauvais: „Universalia non solum in intellectu sunt, sed et in re" (Specul. doctr. III, 9). Albertus Magnus: „Universalis dicitur ratio, non ideo quia tantum fit in nobis, sive in mente nostra: sed ideo quia est res non in uno absolute accepta, sed quae in collatione accipitur, quae est in multis et de multis, quam collationem facit ratio" (Summa th. I, qu. 42, 2). Das A., das „immutabile" ist (qu. 3, 3), ist „ante rem, in re et post rem" (qu. 4, 1); es ist (wie schon Abaelard sagt) das von vielen Dingen Aussagbare (De praed. II, 1). Das A. ist „in se ipso" und auch als „esse spirituale" in unserer Seele (vgl. Opp. 1890).

„Universale naturae producitur in esse ab agente intelligentia, quae operatur per suum intellectuale lumen in omni natura“ (Prantl, G. d. L. III, 99). Thomas definiert das A. als „quod est aptum natum de pluribus praedicari“ (1 perih. 10 a), „quod est semper et ubique“ (1 anal. 42 b). „Universalia ... non sunt res subsistentes, sed habent esse solum in singularibus“ (Contr. gent. I, 65). Vor den Dingen sind die Universalien im „intellectus aeternus“ Gottes (Summ. th. I, qu. 16, 7). „Intellectus agens causat universale abstrahendo a materia“ (Summ. th. I, qu. 9, 5). „Universale fit per abstractionem a materia individuali“ (Summ. th. I, II, 29, 6 c). „Quod est commune multis, non est aliquid praeter multa, nisi sola ratione“ (Cont. gent. I, 26, 4). „Cognitio singularium est prior quoad nos, quam cognitio universalium“ (Summ. th. I, 85, 3; vgl. I, 86, ad 1). „Scientia est universalium“ (De an. II, 12 b). „Universalia non movent, sed particularia“ (Cont. gent. III, 6). (Vgl. Log. I, 1 u. C. gent. I, 32.) Nach Richard von Middleton sind die Universalien 1. „in causando“ (in Gott), 2. „in essendo“, 3. „in repraesentando“, 4. „in praedicando“ (2, d. 3, 3, qu. 1). Dem Universale entspricht ein „fundamentum in re“ — dies behaupten die Thomisten insgesamt. Auch Duns Scotus: „Universale est ab intellectu, ... universali autem aliquid extra correspondet, a quo movetur intellectus ad causandum talem intentionem ... Effective est ab intellectu, sed materialiter sive originaliter sive occasionaliter est a proprietate in re, figmentum vero minime est“ (Qu. sup. Porph. 4). Universale „non autem est in intellectu subjective, sed tantum objective“ (Qu. de an. 17, 14). Die „quidditas“ wird im Individuellen verwirklicht (vgl. Opus Oxon. II, d. 3, qu. 16; qu. 6; Opera, 1891 f.). Suarez: „Naturas fieri actu universales solum opere intellectus, praecedente fundamento aliquo ex parte ipsarum rerum, propter quod dicuntur esse a parte rei potentia universales ...“ (Met. disp. VI, sct. 2, 1; vgl. XIV, sct. 6, 9). Das A. wird zugleich mit dem Einzelding erfaßt. Es gibt ein „universale physicum“, „u. metaphysicum“, „u. logicum“. „Primam, qua a parte rei dicitur universalis; alteram, quam habet intellectu per extrinsecam denominationem et abstractionem, iuxta quam ipsa natura repraesentatur ut communis et indifferens; tertiam relationis“ (De an. IV, 3, 22).

Nic. Cusanus: „Habent ... universalia ordine naturae quoddam esse universale, contrahibile per singulare ... non sunt solum entia rationis ... non sunt nisi in corpore“, „Intellectus tamen facit eas extra res per abstractionem esse, quae quidem abstractio est ens rationis“ (De doct. ign. II, 6). Realisten sind die englischen „Platoniker“ Cudworth, H. More u. a. Nach Spinoza ist das Allgemeinste die „Substanz“, das absolut Wirkliche. So auch nach Hegel. „Das Allgemeine der Dinge ist nicht ein Subjektives, das uns zukäme, sondern vielmehr als ein dem transitorischen Phänomen entgegengesetztes Noumen das Wahre, Objektive, Wirkliche der Dinge selbst, wie die Platonischen Ideen, die nicht irgendwo in der Ferne, sondern als die substantiellen Gattungen in den einzelnen Dingen existieren“ (Naturph. S. 16 f.). Das A. im Denken ist die Bestimmtheit oder Form der Gedanken (Enzykl. § 54). Das A. ist die „Totalität des Begriffes“, ein „Konkretes“; das Abstrakte hingegen ist nur ein „isoliertes, unvollkommenes Moment des Begriffes“ (Bd. VI, 40; vgl. Idee, Begriff). Nach A. Lasson ist das Besondere im Allgemeinen, das A. im Besonderen (vgl. G. Lasson, Krit. u. spekul. Ideal., Kantstud. XXVII, S. 29). Vgl. C. H. Weisse, 1835, S. 57 ff.; Chalybaeus, Wissenschaftslehre, S. 146 f., Rosmini, Teosof. II, § 839 ff.

Nach Lotze ist das A. das, „was in mehreren voneinander verschiedenen Vorstellungen gemeinsam, gleichartig vorkommt“ (Grdz. d. Log.[3], 1891, S. 11 ff.). Das primäre A. ist kein Abstraktionsprodukt, es ist zwar nichts Dingliches, hat aber ein eigenes, ideales Sein, es gibt vom Seienden, unabhängig von unserem Denken (vgl. Log.[2], S. 30 f., 557 ff.; vgl. Idee). Dühring: „Die Gattungen und Arten, also überhaupt die gegenständlich fixierten Allgemeinheiten, sind das, was sie sind, nicht bloß durch Einerleiheit, sondern auch durch Ursächlichkeit“ (Log. S. 196 f.). Nach Schuppe ist A. „etwas, was vielen gemeinsam sein kann“ (Erkth. u. Log. S. 79). Im Unterschiede vom numerisch Allgemeinen

ist das inhaltlich A. „das Vorgestellte, sofern es durch seinen Inhalt das verschiedenen Gegenständen Gemeinsame umfaßt“ (S. 89); „es zerfällt in das unbestimmt, erweitert, typisch und abstrakt Allgemeine“ (S. 89ff.). Das A. ist als ein Stück der Wirklichkeit im Einzelnen enthalten (S. 92). So auch Schubert-Soldern, nach welchem das A. nicht erst durch Induktion gefunden wird (V. f. w. Ph. 21, S. 151). Nach Rehmke ist das Allgemeine ein mehrmalig Gegebenes, im Gegensatz zum „Einzigen“ (nur einmalig Gegebenen). Das A. wird ohne Abstraktionstätigkeit erfaßt; schon das Gegebene der „Empfindungen“ ist ein A., ein mehrmalig Gegebenes. Jedes Einzige hat Allgemeines als zugehörig aufzuweisen; jedes A. (mit Ausnahme der „Beziehungen“) gehört einem Einzigen zu. Das A. gliedert sich in gemeinsames „Wesen“ (Art), „Besonderes“ und „Beziehung“. Wir nehmen eigentlich (mit dem Einzigen) immer Allgemeines wahr, bevor wir es noch als Begriff (im Urteil) haben (Philos. als Grundwissenschaft, 1910; Log.², 1923, S. 107 ff., 200 ff., 221 ff., 284 ff., 390, 430 ff., 464 f.; Anmerk. zur Grundwiss.², 1925; Heyde, Grundwiss. Philos., 1924.). Es gibt Wesens- und Beziehungs-Allgemeines (Grundwiss. I, 122 ff.).

Gegenständlich Allgemeines (universelle Gegenstände) gibt es nach Meinong (s. Gegenstand), Höfler (Log. 1924) u. a. Nach H. Pichler wird das A. nicht erst durch die Reflexion erschaffen; die Übereinstimmung des Wesens einer Mehrheit von Individuen wird erschaut (das Universale ist „in rebus“). Das Generelle ist nicht bloß universell (vgl. Lotze), ist durch das Wesen der Gegenstände bedingt (Über die Erkennbarkeit der Gegenstände, 1909, S. 7 ff.). Auch nach Driesch ist das A. nur „in rebus“, für sich aber nur als Gedankeninhalt (nicht „Gegenstand“) (Die Log. als Aufgabe, 1913, S. 30, 64). Das A. wird in und an dem Besonderen ordnungshaft geschaut (Wissen und Denken, S. 65 f.). Eine von vielen Setzungen „mitgesetzte Setzung“ heißt A.; die Setzungen, welche „gemeinsam dieselbe allgemeine Setzung mitsetzen“, heißen „Soseinsgruppe“ (Ordnungslehre², 1923, S. 57). A. ist „das von mehreren Besonderen Mitgesetzte, d. h. inhaltlich in sie Einbeschlossene“ (Wirklichkeitslehre², 1922, S. 122 ff.). Das Verhältnis Allgemeines-Besonderes geht auf Setzungen (Begriffsinhalte), das Verhältnis Klasse-Einzigkeit aber auf Fälle (S. 123). Im Naturwirklichen gibt es „Klassenhaftes“ und „Allgemeines“ (S. 126 f.), beides ist ein Anzeiger von Verknüpftheit, Gemeinsamkeit, bedeutet, daß die Dinge Anteil haben an einem „Überding“ (S. 128 ff.). Mit dem Wissen schon um ein einziges Besonderes haben wir zugleich das A., das „sozusagen in ihm steckt, wenn ich das Besondere nur in allen seinen Beziehungen kenne“ (S. 237; vgl. S. 201, 236 f., 287 f.). Nach W. Stern hat das Seiende „gemeinsame Zugehörigkeit zu übergeordneten Seinseinheiten“, daher ist das Gegebene verallgemeinerungsfähig. Jede „Person“ (s. d.) produziert „Allgemeines als Strahlwert ihrer Besonderheit“ (Person u. Sache III, 1924, S. 236 ff.). Die „Menschheit“ z. B. ist eine personale Einheit, die in uns allen lebt (S. 237). Die „Idee“ (s. d) ist „die Besonderheit einer Überperson, die sich in Allgemeinheiten für die Unterpersonen umsetzt“ (S. 238; vgl. Gesetz). „Allgemeines“ läßt sich aus einer „Person“ nur ableiten, weil und sofern sie Konstanz (als „innere Zielung“) in sich trägt (S. 239 f.). Nach E. Becher ist A. ein Gegenstand der Erkenntnis, „der mehreren Einzelgegenständen als Teil oder ‚Seite‘ (‚Moment‘) zukommt, an oder in jenen als ihnen Gemeinsames sich findet“ (Geisteswiss. u. Naturwiss., 1921, S. 15 ff.). Auch die unselbständigen Seiten der Dinge sind real, in ihnen realisiert (S. 22). Ähnlich Geyser (Allgem. Philos. des Seins u. der Natur, 1915, S. 467; vgl. Erkth. 1922; Eidologie, 1921). Nach Volkelt ist das A. das durch den Begriff Erfaßte, Gemeinte (Gewißheit u. Wahrheit, 1918, S. 498 ff.).

Nach B. Russell ist das A. (der Inhalt des Begriffs) das Gemeinsame einer Klasse von Gegenständen, unabhängig von Raum und Zeit, weder physisch noch psychisch; es „existiert“ nicht als Ding, aber es hat ein Sein, „subsistiert“ unveränderlich (Probl. of philos., S. 81, 142 ff.). Ähnliches enthält die Lehre vom „Dritten Reich“ des Sinnes, der Geltung (s. d.) bei Simmel, Rickert u. a. Dem Platonismus (bzw. Lotze und Bolzano)

nähert sich Husserl. Das A. als das „Wesen" (s. d.), das „Eidos", ist kein seelischer Inhalt und kein Abstraktionsprodukt, sondern ein ideal Seiendes, welches geistig erschaut wird. Es wird vom Denken „intendiert" (gemeint), durch „Ideation" (s. d.) erfaßt. Es macht die ideale Einheit der Art („Spezies") aus, das Identische einer Klasse von Gegenständen, welches sie erst als gleiche bestimmen läßt. Die allgemeinen Gegenstände werden in Akten erfaßt, die in schlichten Akten der Wahrnehmung oder Phantasie fundiert sind; das A. kann auch (durch „Erfüllung" der Intention) „originär" zur „Selbstgegebenheit" (Anschauung) gebracht werden. Die „phänomenologische" „Wesenserschauung" erfaßt das allgemeine (vom realen Dasein unabhängige) Wesen in purer Intuition mit apriorischer Gewißheit und Geltung (Log. Unters. II², 106 ff., 139 ff., 160 ff.; Ideen zu e. reinen Phänomenol. I, 14 ff.). Nach Linke gibt es ebenfalls konkretes (selbständiges) Allgemeines („Ideelles") (Das Recht der Phänom., Kantstud. XXI, S. 208 ff.). Das A. ist unmittelbar gegeben (S. 189 f.). Durch phänomenologische „Ausschaltung" und „Reduktion" (Husserl) erfassen wir in Reinheit das „Wesen", den ideellen Gehalt eines Gegebenen (S. 194 ff.; vgl. Grundfragen der Wahrnehmungslehre, 1918, S. 27 ff.). — Nach Kerler ist das A. der mit dem konkret Besonderen gleichzeitig gesetzte Bedeutungsgehalt dieses Besonderen; es hat nur ideelles, nicht reales Sein, ist ein potentielles Bedeutungskorrelat von Wirklichem oder (als *νόημα*: Husserl) im Denken (Die auferstandene Metaphys., 1921, S. 44 ff.). Nach Scheler wird eine Wesenheit „a.", wenn sie identisch an einer Mehrheit sonst verschiedener Gegenstände in die Erscheinung tritt (Der Formal. in der Eth.², 1921, S. 43, 73). Nach G. Jacoby ist das A. logisch ante res, ontologisch in rebus, psychologisch post res (Allg. Ont. I, 525). Das Wirkliche hat an seinem Gattungsbegriff teil, und dieser am Wirklichen, in dem er „verkörpert" ist (S. 521 ff.).

Nominalismus und Konzeptualismus. Schon Antisthenes soll gelehrt haben, es gebe kein A. für sich, z. B. keine Pferdheit, nur einzelne Pferde. Die Stoiker halten die Ideen oder Gattungsbegriffe nur für subjektive Gedanken. *Τὰ ἐννοήματα . . . μήτε τινὰ εἶναι μήτε ποιά, ὡσανεί δέ τινα καὶ ὡσανεί ποιά φαντάσματα ψυχῆς· ταῦτα δὲ ὑπὸ τῶν ἀρχαίων ἰδέας προσαγορεύεσθαι . . . ταῦτα δὲ οἱ στωικοὶ φιλόσοφοί φασιν ἀνυπάρκτους εἶναι, καὶ τῶν μὲν ἐννοημάτων μετέχειν ἡμᾶς, τῶν δὲ πτώσεων, ἃς δὴ προσηγορίας καλοῦσι τυγχάνειν* (Stob. Ecl. I, 12, 332); *ἐννοήματα δέ ἐστι φάντασμα διανοίας, οὔτε τι ὂν οὔτε ποιόν, ὡσανεὶ δὲ τι ἔν ὡσανεὶ ποιόν* (Diog. L. VII, 61); *οὕτινα τὰ κοινὰ παρ' αὐτοὺς λέγεται* (Simpl. in Categ. f. 26c). Auch nach Alexander von Aphrodisias sind die Universalien nur im Denken (De an. 139b). — Im Sinne des Nominalismus lehrt Marcianus Capella, während Macrobius und Chalcidius einen gemäßigten Standpunkt einnehmen. Als Nominalist galt der (wohl zu den Konzeptualisten zu zählende) Roscellinus. Von den Nominalisten berichtet Anselm: „Illi utique nostri temporis dialectici . . . qui nonnisi flatum vocis putant esse universales substantias" (Prantl, G. d. L. II, 78) und Joh. von Salisbury: „Fuerunt et qui voces ipsas genera dicerent et species, sed eorum iam explosa sententia est, et facile cum auctore suo evanuit" (I p. 260). Nach Abaelard bestehen die Universalien für uns nur in den „sermones" („Sermonismus"), da das Prädikat eines Dinges nicht selbst ein Ding sein könne, sondern nur das „quod de pluribus natum est praedicari". „Est sermo praedicabilis" (vgl. Joh. Sarebb., Metalog. II, 17). Sonst ist aber A. gemäßigter Realist (Opera, 1849). Algazel: „Esse autem universale non est nisi in intellectibus" (vgl. Obermann, Der philos. und religiöse Subjektivismus Ghazalis, 1921, S. 84). Nach Roger Bacon ist das A. nur eine „convenientia plurium individuorum"; „singulare est melius quam universale" (Opus maius I, 42; II, 430). Nominalisten sind Durand von St. Pourcain (In sentent. II, I, d. 3, qu. 5; II, d. 3, qu. 2, 7 d. 3, qu. 7), Petrus Aureolus (In sent. I, auch Konzeptualist), Wilhelm von Occam (Ockham), welcher einen Terminismus lehrt. Das A. ist ein Zeichen (signum) für eine Klasse gleichartiger Dinge, die es vertritt („supponit"). Die Begriffe sind „signa mentalia", die Worte Zeichen für Begriffe. Das A. ist die „fictum", nicht außerhalb der Seele, hat aber in der Realität ein Korrelat (Das Gleichartige von Dingen); es ist ein „conceptus", eine „intentio ani-

mae". Das Wort wird universal „per significationem et praedicationem", durch Aussagbarkeit von einer Mehrheit von Gegenständen. „Dicendum est, quod quodlibet universale est una res singularis et ideo non est universale nisi per significationem, quia est signum plurium ... Universale est una intentio singularis ipsius animae nata praedicari de pluribus, non pro se, sed pro ipsis rebus." Die Universalien sind „ficta quibus in esse reali correspondent vel correspondere possunt consimilia" (Prantl, G. d. L. III, 337). „Universale non est figmentum tale, cui non correspondet aliquid consimile in esse subiectivo, quale illud fingitur in esse obiectivo" (S. 358). „Nullum universale est extra animam existens realiter in substantiis individuis nec est de substantia vel esse earum, sed universaliter est tantum in anima, quia de pluribus est praedicabilis non pro se, sed pro rebus, quas significat (S. 345). Vgl. Super quatuor libros sententiar., 1425; Expositio aurea, 1496; Tractatus logicae, 1488; Summa totius log. 1488; L. Fugler, Der Begriff der Erkenntnis bei W. v. O., 1913; Kühtmann, Zur Gesch. des Terminismus, 1911. G. Biel: „Universale est conceptus mentis, i. e. actus cognoscendi, qui est vera qualitas in anima et res singularis, significans univoce plura singularia aeque primo negative naturaliter proprie" (Coll. I, d. 2, qu. 8). Das Universale ist „quoddam fictum ab intellectu habens tantum esse obiectivum in anima" (In l. sent. d. 2, qu. 8). J. Buridan: „Genera et species non sunt nisi termini apud animam existentes vel etiam termini vocales aut scripti" (Prantl, G. d. Log. IV, 16). — Nach M. Nizolius ist das A. nur ein Kollektivname, die Komprehension einer Mehrheit von Dingen (De ver. princ. I, 4—7, III, 7). Ähnlich Melanchthon (Dial. Erot.), R. Agricola (De invent. dialect. 1480), F. Sanchez (Quod nihil scitur, 1618) u. a.

Descartes erklärt das A. für einen „modus cogitandi" (Princ. ph. I, 58). Nach R. Agricola ist das A. die „essentialis ... similitudo" von Dingen (De inventione dialectica, 1480). „Fiunt haec universalia ex eo tantum, quod unum et eadem idea utamur ad omnia individua, quae inter se similia sunt, cogitanda: Ut etiam unum et idem nomen omnibus rebus per ideam istam repraesentatis imponimus; quod nomen est universale" (59). Nach Spinoza entstehen Universalbegriffe („notiones universales", gegenüber den „notiones communes"), indem nur das Gemeinsame mehrerer ähnlicher Vorstellungen deutlich fixiert wird: „quia in corpore humano tot imagines ex. gr. hominum formantur simul, ut vim imaginandi non quidem penitus, sed eo usque tamen superent, ut singulorum parvas differentias .. eorumque determinatum numerum mens imaginari nequeat et id tantum, in quo omnes, quatenus corpus ab iisdem afficitur, conveniunt, distincte imaginetur; nam ab eo corpus, maxime scilicet ab unoquoque singulari, affectum fuit, atque hoc nomine hominis exprimit, hocque de infinitis singularibus praedicat" (Eth. II, prop. XL, schol. 1). Nach Leibniz ist das A. nur in unserem Denken, zur Bezeichnung ähnlicher Dinge (Erdm. p. 305, 398, 439). Wirklich ist nur das Individuum. Chr. Wolff: „Notiones universales sunt notiones similitudinum inter res plures intercedentium" (Phil. rat. § 54). „Genera et species non existunt, nisi in individuis" (§ 56; Psych. rat. § 393). „Ens universale est, quod omnino determinatum non est, seu quod tantummodo continet determinationes intrinsecas communes pluribus singularibus, exclusis iis, quae in individuis diversae sunt" (Ont. § 230). Der „allgemeine Begriff" entsteht durch Abstraktion des mehreren Dingen Gemeinsamen (Vern. Ged. von d. Kr. d. m. V.[9], S. 36).

Hobbes setzt das A. in die Namen, welche ähnliche Dinge bezeichnen (De corp. C. 2, 10). Locke: „Die Vorstellungen sind allgemeine, wenn sie als die Darstellungen vieler einzelner Dinge aufgestellt sind. Aber Allgemeinheit gehört nicht den Dingen selbst an, vielmehr sind diese, als daseiende, sämtlich einzelne, und dies gilt selbst bei den Worten und Vorstellungen, deren Bedeutung eine allgemeine ist. Verläßt man daher das Einzelne, so ist das Allgemeine, das übrigbleibt, nur ein von uns selbst gemachtes Geschöpf; seine allgemeine Natur ist nur die von dem Verstande ihm beigelegte Fähigkeit, vieles Einzelne zu bezeichnen und darzustellen; seine Bedeutung ist nur eine Beziehung, die ihm von der Seele zugegeben ist" (Ess. III, ch. 3, § 11). Die Genera und Spezies sind ein Produkt

des Denkens, dem Ähnlichkeiten in den Dingen selbst entsprechen (§ 13). Nominalist ist Berkeley. Nach ihm gibt es keine „abstract general ideas", keine Allgemeinvorstellungen (z. B. eines Dreiecks ohne bestimmte Eigenschaften), wohl aber „universal ideas" insofern, als eine besondere Vorstellung eine ganze Klasse repräsentiert (stand for and represent, Princ. XI, XV; Alciphron I, 7). So auch Hume (Treat. I, 1, sct. 7), Condillac (L'art de penser, ch. 8), Bonnet, (Ess. analyt.), James Mill, J. St. Mill, Bain, Taine, Helmholtz, Spencer, H. Spitzer (Nominal. u. Real., 1876, S. 102 f.), Steinthal, Gruppe. Herbart erblickt im A. nur eine „Abbreviatur, zur Bequemlichkeit, ohne irgendeine eigene Bedeutung" (Met. II, 417). Nach E. v. Aster ist die Gleichheit des A. nicht Identität; es gibt keine allgemeinen Gegenstände oder Gegebenheiten, das sind Fiktionen (Prinz. der Erkenntnislehre, 1913, S. 34 ff., 128). Nach Vaihinger sind die Allgemeinbegriffe zweckmäßige „Fiktionen", „summatorische Fiktionen", d. h. „Ausdrücke, in denen eine Summe von Phänomenen nach ihren Hauptzügen zusammengefaßt ist" (Die Philos. des Als Ob, 1911, S. 53 ff.); sie sind „Gleichheitszentren", welche die logische Bewegung der Vorstellungen regulieren (S. 407 f.; vgl. S. 183 ff., 212 ff., 254 ff., 399 ff.). Das Allgemeine ist unwirklich, nur ein logischer Durchgangspunkt für das Einzelne (wie Mill), ein „bequemes Denkmittel". In den Allgemeinbegriffen sind „gemeinsame gleiche Merkmale in generalisierender Form verbunden" (S. 406 ff.). Nominalistisch lehren ferner F. C. S. Schiller (Formal Log. I 1912), Mauthner (Beitr. zu e. Krit. der Sprache II, 379; III, 621) u. a. — Nach Baldwin ist das A. kein Denkinhalt, sondern „eine Haltung, eine Erwartung, eine motorische Tendenz", die „Möglichkeit einer Reaktion, die gleichmäßig einer großen Menge von besonderen Erfahrungen dienen kann" (Entwickl. des Geistes, S. 308; vgl. Mach, Stöhr, Müller-Freienfels u. a.). Nach E. J. Hamilton ist jedes existierende Ding ein Einzelnes; allgemeine Wahrheiten sind hypothetisch, „Konstruktionen des Denkens, vom Geiste gebildet, um als Urteilsregeln zu dienen" (Perzeptional. u. Modalismus, 1911, S. 16 f.). Vgl. Jahn, Log. 1920.

Nach Kant sagt uns die Erfahrung (s. d.) „was da sei, aber nicht, daß es notwendigerweise, so und nicht anders, sein müsse. Ebendarum gibt sie uns auch keine wahre Allgemeinheit". „Erfahrung gibt niemals ihren Urteilen wahre oder strenge, sondern nur angenommene und komparative Allgemeinheit (durch Induktion), so daß es eigentlich heißen muß: soviel wir bisher wahrgenommen haben, findet sich von dieser oder jener Regel keine Ausnahme" (Kr. d. r. V., S. 49, 51; s. A priori, Geltung). Das „rationale" A. ist a priori erkennbar (Fortschritte der Met. I, 154). — Riehl unterscheidet drei Arten des Allgemeinen: das Objektive, das A. als Schlußergebnis, das rationell A. als Folge der Gewißheit eines Urteils (Phil. Krit. II 1, S. 223 f.). Nach Cohen, Natorp, Cassirer (Freiheit u. Form, 1917, S. 333 ff.) ist das streng A. kein Abstraktionsprodukt, sondern ein Gesetz der Verknüpfung des Einzelnen. B. Bauch unterscheidet das als Voraussetzung (aller Induktion) fungierende „Subsumtionsallgemeine" vom bloßen „Induktionsallgemeinen" (Stud. zur Philos. der exakten Wissenschaften, 1911, S. 25). Nach Rickert u. a. hat das A. ein Sein der „Geltung". — B. Erdmann unterscheidet numerisch und inhaltlich allgemeine Vorstellungen (mit dem typisch und abstrakt Allgemeinen; Log. I², 147 ff.). W. Jerusalem unterscheidet das biologisch Allgemeine (der „typischen Vorstellung"), das denkökonomische A. (des Wortbegriffs), das zugleich soziologischen Charakter hat, und das logisch A. (des wissenschaftlichen Begriffs (Die soziolog. Bedingtheit des Denkens, in: Versuche zu e. Soziolog. des Wissens, hrsg. von Scheler, 1924, S. 182 ff.). Vgl. Gutberlet, Log. u. Erkth.³, 1898, S. 240 ff.; Ch. Dunan, Rev. de mét. XIX; F. Aveling, On the consciousness of the universal and the individual, 1913; E. Enyvvary, Z. f. Philos. 153, 1914, S. 4 ff.; Cornelius, Transzend. System. 1916, S. 84 (Im allgem. oder begrifflichen Gegenstand ist dasjenige gegeben, was den Gegenständen dieser Art gemeinsam ist); Külpe, Vorles. über Log. 1923, S. 200 ff. (Es gibt der Intention nach a. Gegenstände, aber keine „Allgemeinvorstellungen"); Enriques, Die Probleme der Log. in: Enzykl. der philos. Wiss. I, 1912, S. 237 f. (Heraushebung annähernder Invarianten);

Ebbinghaus, Abr. der Psych.[8], 1922, S. 116 (Herausdenken gemeinsamer Züge); Windelband, Einl. in die Philos.[3], 1923, S. 161f.; Enzyklop. der philos. Wiss. I, 1912, S. 37, 45 (Abhängigkeit des Besonderen vom Allgemeinen im Gesetzesbegriff; die kulturwissenschaftliche Forschung geht auf die Kategorie des „konkret Allgemeinen", das sich aus seiner lebendigen Einheit heraus in das Besondere gliedert); Rickert, Der Gegenstand der Erk.[5], 1921, S. 368 f.; Münch, Erlebnis u. Geltung, S. 90 (Transzendental- und generell-Allgemeines); H. Maier, Das geschichtl. Erkennen, 1914 (durch „anschauliches Abstrahieren" anschaulich Allgemeines in der Geschichte, z. B. der Typus „Renaissance"); J. H. Löwe, Der Kampf zwischen Real. u. Nominal. 1876; Reiners, Der aristotel. Real. in der Frühscholastik, 1907; Der Nominal. in der Frühscholastik, 1910; C. Grube, Über den Nominal. in der neueren engl. u. französ. Philos. 1889; Offner, Nominal. u. Real. 1919; Kühtmann, Zur Gesch. des Terminismus, 1911. Vgl. Urteil, Allgemeinvorstellung, Abstrakt, Begriff, Gattung, Wissenschaft, Geschichte, Induktion, Deduktion, Gesetz, Eidetisch, Wesen, Phänomenologie, Idee, Bewußtsein, Ganzes, Universalismus, Art, Gattung.

Allgemeinbegriff ist der Gattungs- und Artbegriff. Nach Fr. Schultze ist er nur „ein Wort, das ein Postulat enthält, die Forderung, daß man sich bei diesem Worte einen konkreten Repräsentanten, ein Beispiel aus der Gruppe von Wesen vorstelle, auf welche sich das Begriffswort bezieht" (Philos. d. Naturwiss. I, 103 f.). Nach Rehmke ist jeder Begriff als solcher „A." (Log.[2], 1923, S. 421). Nach Ziehen gründet sich die Bildung des A. teils auf das Vorhandensein gemeinsamer Merkmale oder Teile, teils auf das Vorhandensein ähnlicher Merkmale (Lehrb. d. Log. 1920, S. 475 ff., 506 ff.). Nach Vaihinger sind die A. nur (nützliche) Fiktionen (vgl. Allgemein). Vgl. Bergson, Mat. et mém. p. 169 ff.; Störring, Phil. Stud. XX; Psych. S. 268 ff. Vgl. Allgemein, Begriff, Art, Gattung.

Allgemeingültig s. Geltung, Wahrheit, Wert, Apriori, Objektiv.

Allgemeinvorstellung (repraesentatio communis, generalis) ist nicht, wie oft behauptet wurde, als anschauliche Vorstellung eines bloß Allgemeinen möglich. Sie ist nur eine „typische Vorstellung", d. h. eine solche, an der die für Gruppen von Gegenständen typischen, deren (generelles oder individuelles) Wesen charakterisierenden Merkmale besonders beachtet werden und die als Stellvertreter des Begriffs — dessen Bildung sie auch vorbereiten — fungieren.

Gegen die Auffassung der A. als einer Vorstellung mit bloß allgemeinem Inhalt (schon bei Aristoteles ist von den *συγκεχυμένα*, den Verschmelzungen des Gleichartigen in einer Vorstellung, die Rede, Phys. I 1, 184a 21 ff.), die sich auch bei Locke findet (Essay II, ch. 12, § 1; III, 3, 6), wendet sich Berkeley, er leugnet die Existenz von abstrakten Allgemeinvorstellungen. Es gibt nur Einzelvorstellungen, und diese werden allgemein, indem sie andere Einzelvorstellungen derselben Art vertreten (Princ. XII, XV). Eine Vorstellung von einem Dreieck z. B., das weder so noch so bestimmt ist, gibt es nur „in den Köpfen der Gelehrten". Hume: „Some ideas are particular in their nature, but general in their representation ... A particular idea becomes general by being annexed to a general term" (Treat. I, sct. 7). Es besteht eine Tendenz, von einer Idee zu ähnlichen überzugehen (ib.). Nach James Mill gibt es eine „general idea" nur, sofern „we can group all individuals of a certain description into one class, to which class we give a name, equally applicable to every individual" (Anal. C. 15). J. St. Mill: „General concepts ... we have, properly speaking, none; we have only complex ideas of objects in the concrete; but we are able to attend exclusively to certain parts of the concrete idea". Die Assoziation zwischen einem solchen Komplex und einem Namen vermittelt das Allgemeinheitsbewußtsein (Exam. p. 393). — Nach Wundt wird eine Vorstellung allgemein durch den „Nebengedanken", daß sie eine Klasse vertritt (wie schon nach Berkeley). Das „Begriffsgefühl" beruht auf unterbewußten ähnlichen Vorstellungen, die sich als Ver-

treter derselben Klasse eignen (s. Begriff). So auch Kreibig (Die intellektuellen Funktionen, S. 36 f.), Höffding (s. unten) u. a. Vgl. Störring, Psych., S. 268 ff. (die Einzelvorstellung wird durch die denkend verarbeiteten ähnlichen Vorstellungen so modifiziert, daß sie wirkt, als ob sie eine A. wäre). Daß das Allgemeine des Begriffs nicht in unbestimmten Gemeinbildern besteht, lehren Wundt (Log. I³, 43 ff.), Riehl (Beitr. zur Log., S. 6 f.), Cassirer (Substanzbegriff u. Funktionsbegr., S. 24), Rickert (Die Grenzen der naturwiss. Begriffsbild., S. 54, 97), Husserl (Log. Untersuch. II², 136); Koppelmann (Unters. zur Log. der Gegenwart II, 1918, S. 309 ff.) u. a.

Nach Morell entsteht die „general representation" durch Verschmelzung des Gleichartigen mehrerer Vorstellungen zu einer „common representation" (El. of Psych. I, 204 ff.). Ähnlich Galton mit seiner Lehre von den „blended memories" oder „generic images" (Inquir. into the human faculty, 1883; Mind IX, 1884). Ferner Stout (Anal. Psych. II, 179), der die psychisch-ökonomische Funktion der „generic images" betont (p. 184), Ribot („images génériques"). Die A. entsteht aus einer „fusion spontanée d'images, produite par la répétition d'événements semblables ou très analogues" (L'évolut. des idées gener. p. 14 ff.), als das Produkt einer passiven Assimilation (p. 101; vgl. p. 251). — Herbart faßt die A. als „Gesamteindrücke von ähnlichen Gegenständen" auf, diese sind „Komplexionen, worin das Ähnliche der Teilvorstellungen ein Übergewicht hat über dem Verschiedenen" (Lehrb. d. Psych.³, S. 127). Verschmelzungsprodukte sind die A. nach Steinthal (Einleit. in die Psych., 1871), Sigwart, Vaihinger (Die Philos. des Als Ob, 1911, S. 399 ff.), Geyser (Lehrb. d. allg. Psych.², S. 579), Windelband (Einl. in die Philos., S. 75), Ebbinghaus (Abriß der Psych., S. 106). Nach B. Erdmann ist A. eine Vorstellung, „deren Gegenstand das mehreren Einzelgegenständen Gemeinsame enthält" (Log. I², 1907, S. 65 ff., 148). „Es gibt abstrakte Allgemeinvorstellungen der gemeinsamen und abstrakte Einzelvorstellungen der konstanten Merkmale." Nach Sully ist A. eine Vorstellung, „welche in einem allgemeinen Sinne oder einer allgemeinen Bedeutung gebraucht wird" (Handb. d. Psych. S. 239). Sie stellt die gemeinsamen Merkmale einer Klasse von Gegenständen dar. Gattungs- oder typisches Bild ist „ein malerisches, geistiges Bild zusammengesetzten Charakters, das durch eine Reihe auffallend ähnlicher Wahrnehmungen und Akte der Wiedererkennung geformt wird" (S. 240). Nach Ziehen besteht die Bildung von A. („Generalisation") darin, daß individuelle Erinnerungsbilder auf Grund von Ähnlichkeit in ganz besonderer Weise zu einer Einheit zusammengefaßt werden (Lehrb. d. Log., 1920, S. 233 ff.). Die Generalisationseinheit entsteht vermittels Abstraktion, verbunden mit einer Vergegenständlichung (S. 335). Die „diminuierende" Abstraktion läßt Merkmale weg, die „indeterminierende" ersetzt die speziellen Merkmale von Einzelvorstellungen durch ein relativ unbestimmtes (S. 334; vgl. S. 335 ff.: Klassifikation der Generalisationstheorien; Leitfaden d. physiol. Psych.¹⁰, 1914, S. 146 ff.). — Nach M. Brod und F. Weltsch sind die Begriffe (s. d.) „verschwommene Vorstellungen", in denen die besonderen Merkmale zugunsten der allgemeinen undeutlich bleiben (Anschauung u. Begriff, 1913, S. 137 ff.). Nach Jahn enthält die A. das einer Klasse von Gegenständen Gemeinsame (Log., S. 25 f.).

Höffding unterscheidet konkrete und typische Individualvorstellungen (Psych., 1908, S. 224 ff.). „Wie die Gemeinvorstellung eine Vorstellung ist, die als Beispiel oder Repräsentantin einer ganzen Reihe von Wahrnehmungen verschiedener Erscheinungen auftritt, so ist die typische Individualvorstellung eine Vorstellung, die als Beispiel oder als Repräsentantin einer ganzen Reihe von Wahrnehmungen einer und derselben Erscheinung auftritt." Interesse und Aufmerksamkeit sind hier bestimmend (S. 226 ff.). Jerusalem versteht unter „typischen Vorstellungen" „solche, die in unserem Bewußtsein als Vertreter einer ganzen Klasse oder Gruppe von Objekten fungieren. Das wesentliche Merkmal der typischen Vorstellung ist ihr repräsentativer Charakter." Auch einzelne Gegenstände sind in unserem Bewußtsein durch typische Vorstellungen vertreten. Es gibt daher typische Gemeinvorstellungen und typische Individualvorstellungen (Lehrb.

der Psych.[4], 1907, S. 97 f.). „Die Ökonomie des Seelenlebens, welche mit den psychischen Kräften haushält, läßt nur diejenigen Dispositionen aktuell werden, welche bedeutsam sind, und wir stellen von dem Objekte nur das vor, was für unsere Lebenshaltung wichtig ist. Eine typische Vorstellung ist somit zunächst der Inbegriff der biologisch wichtigen Merkmale eines Objektes" (S. 99 ff.; vgl. Einl. in die Philos.[9], 1923). Vgl. James Princ. of Psych. II, 48 ff.; Rabier, Psych. p. 305 ff.; Wundt, Grdz. d. physiol. Psych. III[6], 518, 546; Lipps, Leitfaden der Psych.[3], 1909, S. 180 ff.; Jodl, Lehrb. d. Psych. II[5], 286 f. (Das Allgemeine ist in keiner Vorstellung gegeben; keine „a. V.", nur eine „konnotative" Vorstellung); Külpe, Die Realisierung I, 1912, S. 130 (gegen Berkeley; vgl. betreffs dessen Lehren auch: Ziehen, Log. S. 339); Binet, L'étude expér. de l'intelligence, 1903; G. E. Müller, Z. f. Psych., Ergänzungsband 8, S. 554, 565; Koffka, Zur Analyse der Vorstellungen, 1912; dagegen Linke, Grundfragen der Wahrnehmungslehre, 1918, S. 18 ff. (vgl. Abstrakt); Husserl, Log. Unters. II[2], 133 ff., 175 ff.; H. Gomperz, Weltanschauungslehre II, 220 (typische „Totalimpression"); Müller-Freienfels, Das Denken und die Phantasie, 1916; Betz, Psych. des Denkens, 1918; Geyser, Abr. der allgem. Psych., 1922, S. 91 (unbestimmter und dadurch allgemeiner, schematischer, typischer Charakter der Vorstellungen); Cornelius, Transzend. Systematik, 1916, S. 126 f. (Unbestimmtes, abstraktes Gegebensein in der allgem. Vorstellung; es gibt eine Vorstellung, z. B. eines Kreises ohne Farbe, einer Farbe ohne Form oder Ausdehnung); Messer, Psych., S. 194 ff., 259 (verschwommene Vorstellungen mit „funktioneller Unbestimmtheit", wie G. E. Müller, als anschauliche Unterlage für die in Begriffen gemeinten „allgemeinen Gegenstände"). Vgl. Begriff, Allgemein, Abstrakt, Schema.

Allheit (universitas) ist, nach Kant, „Vielheit als Einheit betrachtet", eine der Kategorien der „Quantität". Sie ist (real) der „Inbegriff aller möglichen Prädikate" (Kr. d. r. V., S. 497 f.; vgl. Reflex. II, 411). Sie ist nach Cohen eine „unendliche Zusammenfassung, die selbst wieder verschiedene Grade zuläßt" (Ethik, S. 5; vgl. Log.[2] S. 149 ff., 176 ff.). Die A. bedeutet die Vollendung der Reihe, den unendlichen Zusammenschluß des Unendlichkleinen (Log.[2], S. 179 ff.). Die A. im Denken erzeugt die A. des Raumes (S. 202). Der Staat (s. d.) vereinigt die Menschen zu einer A. (S. 202 f.; Kants Begründ. der Eth.[2] 1910, S. 433). Stöhr: „Alle Exemplare aus dem Umfange eines Begriffes können zum Vorstellungsinhalt eines Exemplares aus dem Umfange eines andern Begriffes gehäuft werden. Der neue Begriff, z. B. Menschheit, heißt dann der Allheitsbegriff von „A" (Leitfad. d. Log. S. 31). Vgl. Husserl, Philos. der Arithmetik, 1891; Natorp, Die log. Grundlagen der exakten Wissensch. 1910 (quantitative und qualitative A.); Geissler, Das Syst. der Seinsgebiete, 1919, S. 8, 300 (A. nicht bloße Vorstellungsform). Vgl. Totalität, Urteil, Universum.

All-Liebe s. Gott, Liebe.

Allmacht (omnipotentia): ein Attribut Gottes (s. d.). Nach J. St. Mill hat Gott Allwissenheit, aber nicht A.

Allopathisch: auf fremdes Wohl gerichtet.

Allotrope Kausalität s. Kausalität. **Allotropie:** die Eigenschaft mancher chemischen Elemente, in mehreren Formen aufzutreten.

Allozentrisch: von anderen Individuen ausgehend, im Gegensatz zum „Egozentrischen" (Dingler, Gr. d. Naturph., S. 94).

Allsinn: Vermögen, das universale Leben unmittelbar zu erfassen (vgl. G. M. Klein, Anschauungs- und Denklehre 1824, § 77).

Allweisheit, Allwissenheit: ein Attribut Gottes (s. d.). Vgl. Vorsehung, Wissen.

Alogisch (*ἄλογον*): unlogisch, unvernünftig; vernunftlos, vorlogisch, nicht logisch. „*Ἀξίωμα ἄλογον*“ (Aristoteles, Phys. VIII 1, 252 a 24). A. sind nach den Stoikern die Affekte (Stob. Ecl. II 6, 168). A. ist der „Wille“ bei Schopenhauer, der bei E. von Hartmann durch das Logische, die „Idee“, ergänzt wird. Nach Th. L. Haering wird das Vernünftige in der Geschichte durch das A. (Ateleologische) durchkreuzt (Die Struktur der Weltgesch. 1921, S. 240), nach Müller-Lyer durch die „Anoia“ (das Sinnwidrige) (vgl. Geschichte). Th. Lessing rechnet das A. zu einer der Sphären des Bestehenden; das lebendige Geschehen ist a., wird aber durch den denkenden Geist logisiert („logificatio post festum“) (Gesch. als Sinngebung des Sinnlosen², 1921, S. 76). Nach Lask, J. Cohn u. a. enthält die Materie des Erkennens ein relativ Alogisches. Nach F. Münch ist das A. das „Pro-logische“ des anschaulich Erlebbaren oder das „Meta-Logische“ der göttlichen „Wertwirklichkeit“ (Erlebnis u. Geltung, 1913, S. 180). Nach W. Moog ist das A. in Wahrheit nur ein „Unterlogisches“, das sich logisch nicht auflösen läßt, ein logisch „Denkfremdes“ gibt es nicht (Log., Psych. u. Psychologismus, 1920, S. 185 ff.). Vgl. O. Weidenbach, Weltansch., 1923, S. 157, 235 (Streit des A. mit dem Logischen). Vgl. Vernunft, Logismus, Panlogismus, Gegeben, Rational, Logisch, Logos, Denken, Irrational.

Als ob s. Fiktion, Idee.

Altera (secunda) pars Petri: der zweite, vom Urteil handelnde Teil der Logik (s. d.) des Petrus Ramus. — **Alteration** (alteratio für *ἑτερότης* Boëthius): Gemütserregung, Aufregung, Beeinträchtigung. — **Alternation** des Bewußtseins s. Doppel-Ich.

Alternative (alternierende) Urteile: 1. Urteile, die miteinander vertauscht werden können, ohne daß der Sinn des Urteils sich ändert; 2. disjunktive Urteile von der Form „S ist entweder P_1 oder P_2“ oder „S ist entweder P oder nicht P“. Eine „A.“ ist die Wahl zwischen zwei Möglichkeiten. Vgl. Rickert, Der Gegenstand der Erk.⁴, 1921, S. 164 f., 288 ff. (Das Urteilen ist ein a. Verhalten, ein Bejahen oder Verneinen); Ziehen, Lehrb. der Log., S. 367 ff.).

Altruismus (von alter, der andere, Comte): Gegensatz zum Egoismus, zur Selbstsucht. A. ist die Gesinnung der „Nächstenliebe“, der Wille zur Förderung fremden Wohls, auch auf Kosten des eigenen, mit eventueller Aufopferung des eigenen Seins und Lebens. Die Freude an der Fremd-Förderung ist nicht „egoistisch“, wenn auch dem Ich anhaftend. Das altruistische Verhalten hat die Förderung des Wohles und der Persönlichkeit anderer zum Motiv und Zweck. Sittlich ist zuhöchst nur ein von der („praktischen“) Vernunft gefordertes und gebilligtes a. Verhalten; das eigene Ich ist nicht unter allen Umständen zugunsten anderer zu vernachlässigen; ein „A. der Schwäche“ ist (oft auch für den Begünstigten, vom Übel). Dem A. geht in der Entwicklung ein praealtruistisches, sozial gerichtetes Verhalten voraus, das ebenso ursprünglich ist wie der (primitive) Egoismus. A. Verhalten kann aber (durch „Motivverschiebung“) aus anfänglich egoistischem hervorgehen. Echter A. beruht nicht auf bloßer Erweiterung des Ich, sondern ist auch bedingt durch das Gefühl der Solidarität, Verbundenheit mit anderen Individuen, als Gliedern einer (zuhöchst alle Menschen umfassenden) Gemeinschaft.

Den A. als sittliches Prinzip betonen der Buddhismus, das Christentum, Seneca („alteri vivas oportet, si vis tibi vivere“, Epist. 48, 2; vgl. 60, 4), Scholastiker, Bacon, Cumberland, Shaftesbury, Hutcheson, Butler, Paley, Hume, A. Smith, Leibniz, Chr. Wolff, Schopenhauer, Feuerbach, Comte („vivre pour autrui“), Tolstoi, Guyau (der A. ist ein erweiterter Lebenstrieb), Fouillée, E. Becher (Erziehung zur Menschenliebe u. Helfersystem, 1914, S. 3 ff.), nach welchem der A. auf ein die Einzelmenschen verbindendes Prinzip deutet (s. Zweck), Driesch (Wirklichkeitslehre², 1922, S. 184 f.; das Erleben von Mitfühlen und Liebe ist Zeichen der Einheit aller Menschen), William Stern (Person u. Sache III, 351 ff.; das Ich macht sich einer Förderung fremden Wertes dienstbar in praktischer „Ent-Ichung“; vgl. Introzeption).

Nach K. C. Schneider erfließt der A. aus der Zuwendung der Menschenseelen zu der ihnen übergeordneten allgemeinen Seele (Die Welt, 1917, S. 542f.). — Spencer nennt altruistisch jede Handlung, „welche im normalen Verlauf der Dinge anderen Nutzen schafft statt dem Handelnden selbst“ (Pr. of Moral, § 76). Der A. ist ebenso ursprünglich wie der Egoismus. Die wechselseitige Durchdringung von A. und Egoismus betont S. Alexander (Moral Order, p. 172 ff.). Nach Lipps ist A. „das Abzielen auf Verwirklichung fremder Güter, d. h. auf Verwirklichung solcher sachlicher Werte, die anderen Befriedigung gewähren“ (Eth. Gr. S. 11). Der A. ist etwas Ursprüngliches, er beruht auf natürlicher Sympathie, auf der inneren Einheit meiner selbst mit fremden Persönlichkeiten, von denen ich weiß (S. 15 ff.). Ursprünglich ist der A. auch nach Bacon, Cumberland, Shaftesbury, Hutcheson, Butler, Hume, Ad. Smith, Comte, Herder, J. St. Mill, Bain, Darwin, Sidgwick, L. Stephen (Science of Eth. p. 239 ff.), F. Thilly (Einf. in die Eth. 1907, S. 194 ff.), Fouillée (der A. ist dem Bewußtsein als „socialité“ immanent, Morale des idées-forces, 1908, S. II f.), Kropotkin (Eth. I, 1923), Windelband (Einl. in die Philos.[3], 1923, S. 293), Paulsen, Höffding, Wundt, Jodl (Allgem. Eth. 1918, S. 256 ff.), A. Stöhr (Psych. S. 494 ff.) u. a. Nach Simmel ist der A. ein vererbter Instinkt (Einl. in d. Mor. I, 92), er ist „Gruppenegoismus“ (I, 113, wie Ihering). Nach O. Ammon entspringen die altruistischen (sozialen) Triebe dem Schutztriebe (Gesellschaftsordn. S. 67). P. Rée: „Nachdem der Instinkt, die Nachkommenschaft zu lieben, durch Auslese und Vererbung seine Stärke erlangt hatte, zweigte sich von ihm durch Ideenverknüpfung, Gefühlsverknüpfung der Nächstenliebeinstinkt ab“ (Philos. S. 14). Öfter wird der A. als erweiterter Egoismus (s. d.) oder Wirkung desselben gedeutet (vgl. Gramzow, Philos. des Zweckes, 1921, S. 129, 149 f.). Meinong nennt ein Begehren altruistisch, „wenn dabei das Wohl des andern als solches entscheidend ist“ (Werttheor. S. 99); es ist „selbstisch-altruistisch“ (z. B. Familienliebe) oder „unselbstisch-altruistisch“ (allgemeine Menschenliebe) (S. 103). Nach Wundt ist der A. nur im Dienste der Idee sittlicher Entwicklung sittlich (Eth. II[3], 1908; das fremde Individuum als Einzelwesen ist nicht wertvoller als das eigene: gegen die individualistische Ethik). Ein Gegner des (schwächlichen) A. ist Nietzsche (A.-Egoismus der Mißratenen, WW. IX, 276; s. Mitleid; nicht Nächstenliebe, sondern „Fernstenliebe“, „schenkende Tugend“). Nach O. Spann ist die „altruistische“ Sittenlehre nur eine Abart der egoistischen, da sie auf das subjektive Lustgefühl zurückgeht (Handwörterb. der Staatswiss. III, 1924, S. 323 ff.). Vgl. P. Bergemann, Eth., S. 292 ff.; D. Gusti, Egoism. u. A. V. f. wiss. Philos. 28, 1904. Dargun, Egoismus und A., 1885; Geissler, Das System der Seinsgebiete, 1919, S. 60 ff. (Arten des A.); Jahn, Eth. I[4], 106; J. Leclerq, Le devoir d'altr., Rev. Néoscol. XXVI, 29 ff.; Schlick, Lebensweisheit S. 321 ff.; Häberlin, Das Gute, 1926, S. 104 ff. (Kritik des A.); Ewald, Die Religion des Lebens, 192 S., S. 76 ff. (ebenfalls den „Kompromiß“ im A. betonend). Vgl. Sittlichkeit, Sympathie, Sozial, Mutualismus, Wohlfahrt, Utilitarismus, Pflicht, Mitleid, Liebe, Identifikation, Egoismus, Gesellschaft.

A maiori ad minus: vom Größeren aufs Kleinere.

Amalricaner: die Anhänger des Amalrich von Bennes. Vgl. Pantheismus.

Ambiguität (ambiguitas): Zweideutigkeit der Worte oder Begriffe, besonders in Fehlschlüssen.

Ambivalenz: Eigenschaft gewisser Vorstellungen und Komplexe, in einer Beziehung lustbetont, in anderer unlustbetont zu sein, zugleich anziehend und abstoßend, Liebe (s. d.) und Haß, Neigung und Abneigung zu erwecken. Wichtig für die Psychoanalyse (s. d.). Vgl. G. H. Graber, Die A. des Kindes, 1924; Vierkandt, Gesellschaftslehre, 1923, S. 59 ff., 111 (A. der Triebe, aber nicht als Seiten eines Verhaltens). Vgl. Trieb.

Amechanische Bewegungen: nach Avenarius solche, die wir sonst als „psychisch“ bedingt betrachten (Weltbegr. S. 26 ff.). Vgl. Psychisch.

Amimie (und Paramimie): Störungen betreffs der Nachahmung und des Verständnisses von Geberden.

Amnesie (*ἀ-μιμνήσκω*): krankhafte Gedächtnisschwäche, Wegfall der Reproduktions- und Wiedererkennungsfähigkeit. Es gibt eine partielle und totale A. Beide zerfallen in temporäre, periodische, retrograde (Störung des bisherigen Gedächtnisbesitzes), anterograde (Erschwerung neuer Erinnerung), progressive und regressive A. (Ribot, Les mal. de la mémoire, p. 52 ff.). Vgl. die Arbeiten von Wernicke, Kussmaul, Laycock, Sollier, van Biervliet, Wundt (Grdz. d. ph. Ps. I[6]), Pick, Wallaschek, Störring, (Vorles. über Psychopathol. 1900, S. 182 ff.), Forel (Der Hypnot. 5, 1907, S. 217 ff.), Semon (Die mnemischen Empfindungen, 1909, S. 283 ff.), G. E. Müller (Zur Analyse der Gedächtnistät. III), Ranschburg (Das kranke Gedächtnis, 1911), Jaspers (Allgem. Psychopathol.[2], 1920), S. Freud (Psychopathol. des Alltagslebens[7], 1920; verdrängte Komplexe), Fröbes (Lehrb. d. exper. Psych. II[2], 1922, S. 51 ff.), Jodl (Lehrb. der Psych. II[5], 521 ff.), Bergson (Matière et mémoire, deutsch 1908), E. Becher (Gehirn u. Seele, 1911), Offner (Das Gedächtnis[4], 1924, S. 82, 106 f.) u. a. Vgl. Paramnesie, Gedächtnis, Vergessen, Regressionsgesetz, Doppel-Ich, Seelenblindheit, Apathie, Amusie, Asymbolie, Alexie, Agraphie, Amimie, Erinnerung.

Amnestik: Kunst des Vergessens.

Amoralisch ist 1. was diesseits von sittlich und unsittlich liegt, das Außersittliche (vgl. Ehrenfels, Grundbegr. d. Eth., 1907, S. 7); 2. = jenseits von Gut und Böse der herkömmlichen Moral (Nietzsches „Amoralismus" oder „Immoralismus"; dieser Ausdruck schon bei Krug, Handbuch der Philos., 1820, II, 271). Vgl. Sittlichkeit.

Amor intellectualis s. Liebe; Amor fati s. Schicksal (Nietzsche).

Amphibolie (*ἀμφιβολία*): Zweideutigkeit, Verwechslung. So heißt eine sophistische Schlußform (vgl. Aristoteles, De soph. elench.). Kant nennt „transzendentale" A. die „Verwechselung des reinen Verstandesobjekts mit der Erscheinung"; einer solchen habe sich Leibniz schuldig gemacht. Vgl. Reflexionsbegriffe.

Amphilogie (*ἀμφιλογία*): Widerstreit, Widerspruch. Ampliation s. Restriktion.

Amusie (*αμουσία*): 1. Unfähigkeit der Auffassung für Töne oder des musikalischen Ausdrucks. Es gibt A. mit und ohne Aphasie (vgl. Jodl, Lehrb. der Psych. II[5], 123 f.). 2. Mangel an Kunstsinn.

Anagoge (*ἀναγωγή*, Hinaufführung): 1. allegorische Deutung (bei Philon u. a.); 2. logische Reduktion (s. d.).

Analgesie (*ἄλγος*, Schmerz): Schmerzlosigkeit, auch ohne Anästhesie vorkommend (Trennung der Druck- und der „algedonischen" Punkte: v. Frey, Alrutz u. a.).

Analogie (*ἀναλογία*): Ähnlichkeit, Gleichartigkeit, Gleichheit von Verhältnissen, Beziehungen; Proportion (Aristoteles. Eth. Nic. V 6, 1131a 31; Phys. IV 8, 215b 29; Quintilian). Analog: ähnlich, gleichartig, entsprechend sich verhaltend. Für die wissenschaftliche Erkenntnis wie für die Metaphysik und Religion ist die A. von großer Bedeutung, z. B. auch für Deutung des fremden Seelenlebens. Da trotz Übereinstimmung in einer Reihe von Merkmalen Dinge doch wesentlich verschieden sein können, so muß die A. kritisch benutzt werden; äußerliche Ähnlichkeiten genügen nicht zu gültigen Analogieschlüssen, mit vagen, einseitigen, übertriebenen Analogisierungen darf nicht operiert werden. Es kann etwas in einer Hinsicht einem anderen analog sein, in anderer aber nicht, was besonders von der Geschichtsphilosophie zu beachten ist. — In der Biologie bedeutet „analog" funktionell gleichwertig, „homolog" morphologisch (dem Bau nach) gleichwertig. Analogon: entsprechender Gegenstand oder Vorgang. Analogiebildung: Bildung sprachlicher Formen nach A. anderer.

Die Scholastiker unterscheiden „a. secundum esse“ und „a. secundum intentionem tantum“ (Thomas, Sent. 19, 5); es gibt eine „a. proportionis“ und „a. attributionis“. Den Wert der A. betonen Kepler (Opera II, 186), Locke (Essay IV, ch. 16, § 12), Berkeley (Alciphron IV, 20), Hume (Treat. I, 3, 12; Enquir. sct. 9), Leibniz („tout comme chez nous“) u. a. Nach Baumgarten ist A. „nexus propositionum se invicem determinantium“ (Acroas. logic.², § 399ff.). Nach Tetens ist sie „Einerleiheit in den Verhältnissen der Beschaffenheit“ (Philos. Vers. I, 20), nach Kant (mathematisch) die Gleichheit zweier Größenverhältnisse (Kr. d. r. V., S. 216f.), qualitativ eine „vollkommene Ähnlichkeit zweier Verhältnisse zwischen ganz unähnlichen Dingen“ (Prolegom. § 58, S. 130; vgl. Kr. d. Urt. II, § 90, S. 337). Wir können uns das Verhältnis von Übersinnlichem zu Sinnlichem, Ding an sich zur Erscheinung, Gott zur Welt analog erkennbaren Verhältnissen denken, um uns jenes Verhältnis faßlich zu machen (ib.). Das Symbol einer „Idee“ (s. d.) ist eine Vorstellung nach der A., d. h. nach „dem gleichen Verhältnis zu gewissen Folgen, als dasjenige ist, welches dem Gegenstande an sich selbst zu seinen Folgen beigelegt wird, obgleich die Gegenstände selbst von ganz verschiedener Art sind.“ Vom Übersinnlichen haben wir so „eine Erkenntnis nach der A.“ (Fortschritte der Metaphys., S. 107; „Schematismus der A.“: Religion II, S. 71). Nach F. Kuntze wird bei der A. auf Grund qualitativer Erwägungen die generische Zugehörigkeit eines Individuums zu einem Klassentyp festgestellt (Kantstud. XVIII, S. 80ff.; vgl. Krit. Vers. über den Erkenntniswert des A.'begriffs, 1912). Nach Mach ist die A. „eine Beziehung von Begriffssystemen, in welcher sowohl die Verschiedenheit je zweier homologer Begriffe als auch die Übereinstimmung in dem logischen Verhältnis je zweier homologer Begriffspaare zum klaren Bewußtsein kommt“ (Erkenntnis u. Irrtum², 1906, S. 218; Bedeutung der A.: Populärwiss. Vorles., S. 263ff.; Annalen der Naturph. I, 1902, S. 5ff.). — Die Rolle der A. im Denken erörtern Nietzsche, A. Biese (Philos. des Metaphorischen, 1893, S. 72ff.), F. Mauthner, Vaihinger (Die Philos. des Als Ob, 1911; vgl. Fiktion, Kategorie), W. Stern (Die A. im volkstüml. Denken, 1893) u. a. — Eine große Rolle spielt die A. in den Systemen von Schelling, Beneke, Schopenhauer, Fechner, E. v. Hartmann, W. Stern, Müller-Walbaum (Die Welt als Schuld u. Gleichnis, 1920; die Seinssphären haben eine analoge Beschaffenheit; System der „Entsprechungen“, S. 121ff.), bei O. Spengler (s. Geschichte, Kultur) u. a. Vgl. Hoppe, Die A., 1873; Höffding, Der Begriff der A., 1924; Das menschl. Denken, 1911; Kreibig, Die intellekt. Funktionen, 1909, S. 226ff.; W. Stern, Person u. Sache III, 1924; Thumb u. Marbe, Exper. Unters. über die Grundlage der sprachlichen Analogiebildung, 1901; Marbe, Die Gleichförmigkeit in der Welt, 1916f.; K. C. Schneider, Die Welt, 1917, S. 581 (A. als metaphys. Methode); Spengler, Der Untergang des Abendlandes I, 159ff. Vgl. Analogieschluß, Ähnlichkeit, Gleichförmigkeit, Metapher, Ich, Sprache, Introjektion, Anthropomorphismus.

Analogien der Empfindung heißen Verwandtschaften von Empfindungen verschiedener Sinnesgebiete (z. B. zwischen hohen Tönen und hellen Farben). Schon Aristoteles kennt dies; auch Herder (Urspr. d. Sprache, S. 41f.). Die Synaesthesien (Synopsien, Photismen) bestehen in dem gleichzeitigen Auftreten zweier Empfindungen aus verschiedenen Sinnesgebieten als Reaktion auf einen Eindruck, in Verschmelzungen von Farben und Tönen („audition colorée“) oder Farben- und Geschmackseindrücken u. a. So werden z. B. bestimmte Buchstaben so gehört, daß die einen als weiß, die andern als rot, gelb, blau oder sonstwie gefärbt erscheinen (je nach den Individuen). Diese Erscheinung tritt häufig erblich auf. Erklärt wird sie durch Assoziation, gleichartigen Gefühlston u. a. Vgl. Wundt, Grdz. d. phys. Psych. II⁵, 350ff.; W. Stern, Die differentielle Psych.³, 1920; Müller-Freienfels, Persönl. u. Weltanschauung, 1919; O. Fischer, Z. f. Ästhet. II; Martin, Z. f. Psych. 53; Arbeiten von E. Benoist, Flournoy, Urbantschitsch, Wehofer, Z. f. angew. Psych. VII; R. Hennig, Z. f. Psych. 10, S. 183ff.; Bleuler, Z. f. Psych. 65, S. 1ff.; Wallaschek, Psych. u. Pathol. der Vorstellung, 1905;

Fröbes, Lehrb. der exper. Psych. I², 1923, S. 439 f.; Claparède, L'association des idées, 1913, p. 58, 181 (auf gleichen physiol. Prozessen und affektiven Zuständen beruhend; so auch J. Schultz u. a.).

Analogien der Erfahrung nennt Kant Regeln, nach welchen „aus Wahrnehmungen Einheit der Erfahrungen entspringen soll". Sie gehören zu den „dynamischen" Grundsätzen möglicher Erfahrung, welche diese a priori bestimmen. Die A. betreffen nicht die Erzeugung der Anschauungen, sondern die („regulative") Verknüpfung ihres Daseins in einer Erfahrung, „und zwar nicht in Ansehung ihres Inhalts, sondern der Zeitbestimmung und des Verhältnisses des Daseins in ihr, nach allgemeinen Gesetzen, unter denen sie allein objektiv gültig, mithin Erfahrung ist" (Prol. § 26, vgl. Krit. d. r. V., S. 216 ff.). Sie sind Folgesätze aus den Kategorien. Ihr Prinzip ist: „Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer notwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich." „Alle Erfahrungen stehen, ihrem Dasein nach, a priori unter Regeln der Bestimmung ihres Verhältnisses untereinander in einer Zeit" (Kr. d. r. V. S. 214). Da die drei Modi der Zeit Beharrlichkeit, Folge und Zugleichsein sind, so ergeben sich drei A.: 1. „Alle Erscheinungen enthalten das Beharrliche (Substanz) als den Gegenstand selbst und das Wandelbare als dessen bloße Bestimmung, d. i. eine Art, wie der Gegenstand existiert." 2. „Alles, was geschieht, setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt." 3. „Alle Substanzen, sofern sie zugleich sind, stehen in durchgängiger Gemeinschaft." Der (reine) Verstand bestimmt jeder Erscheinung ihre Stelle in der Zeit und für jede Zeit. Alle empirischen Zeitbestimmungen stehen unter „Regeln der allgemeinen Zeitbestimmungen". Die A. sagen: „Alle Erscheinungen liegen in einer Natur und müssen darin liegen, weil ohne diese Einheit a priori keine Einheit der Erfahrung, mithin auch keine Bestimmung der Gegenstände in derselben möglich wäre" (S. 246 ff.; vgl. Reflex. II, 1039 ff.). Vgl. Laas, Kants A., 1876. Vgl. Erfahrung, Kausalität, Substanz, Wechselwirkung.

Analogieschluß ist ein „Schluß per analogiam" („ratiocinatio per analogiam"), d. h. von der Übereinstimmung zweier Objekte in mehreren Merkmalen oder Verhältnissen auf die Ähnlichkeit auch in anderen Merkmalen. Der A. hat um so größere Wahrscheinlichkeit, je größer und bedeutsamer die übereinstimmenden Merkmale sind.

Als *παράδειγμα* kommt diese Schlußart schon bei Aristoteles (Anal. pr. II, 24; Rhet. I, 2, 1357b 25 ff.) vor. Ferner als *συλλογισμὸς κατὰ τὸ ἀνάλογον* in der pseudogalenischen *Εἰσαγωγή* (Prantl, G. d. L. I, 608), nachdem Theophrast mit dem Terminus *συλλ. κατ' ἀναλογίαν* einen Schluß aus hypothetischen Prämissen bezeichnet hatte (I, 381, 391). Das *παράδειγμα* kommt als „exemplum" bei Boëthius vor (Opp. p. 864; vgl. über „exemplum", Petrus Hispanus, Summ. log. V; Baumgarten, Acroas. log. § 399; G. E. Meier, Vernunftlehre², § 430: „Exempelschlüsse"). Die Epikureer sehen im A. (*ὁ κατὰ τὴν ὁμοιότητα τρόπος*) den Weg von den Erscheinungen zu dem Unbekannten (vgl. Gomperz, Herculan. Stud. H. 1). Hume rechnet die A. zu den Wahrscheinlichkeitsschlüssen (Treat. III, sct. 12). Nach Kant ist der A. kein Vernunftschluß, nur eine „logische Praesumtion" (Log. § 84). Drobisch unterscheidet „analogia exacta" und „a. incompleta" (Neue Darstell. der Log.⁴, 1875, S. 186 ff.). Nach Wundt ist der A. mit dem Subsumtionsschluß verwandt; er lautet: M hat die Eigenschaft P; S gleicht dem M in den Eigenschaften a, b, c . . .; also hat auch S wahrscheinlich die Eigenschaft P (Log. I³, 327 ff.). Andere betrachten den A. als Abart des Induktionsschlusses. Nach Ziehen hingegen ist der A. „ein mittelbar fortschreitender, ohne Mittelbegriff vollzogener Schluß, bei dem auf Grund von wenigstens zwei Prämissen, welche ähnlichen Subjekten S′, S″, S‴ usw. dasselbe Prädikat zuordnen, im Schlußurteil einem weiteren, ähnlichen äquigraden Subjekt S^x dies Prädikat P gleichfalls zugeschrieben wird". Ähnlichkeit ist hier „Konsimilität" (die Subjekte haben wenigstens ein allen gemeinsames Merkmal). Der A. ist weder deduktiv noch induktiv, er ist ein „Niveauschluß", bei dem Ausgangs- und Schlußurteil die gleiche Stufe der Allgemeinheit haben. Es gibt auch A. vom Allgemeinen auf Allgemeines. Das

Prinzip der A. ist das der „Gleichartigkeit des Gegebenen und seiner Veränderungen". Aber der reine A. weiß noch nichts von einer allgemeinen Gleichartigkeit, diese Erkenntnis wird erst durch Induktionsschlüsse gewonnen. Neben dem A. auf Gleichheit existiert auch ein A. auf analoge Verschiedenheit (Lehrb. der Log., 1920, S. 760 ff.). Vgl. Hegel, Log. III, WW. VI, 355; Lotze, Log.², S. 494 ff.; Ueberweg, Log.⁴, § 31; Störring, Log. S. 271 ff.; Erdmann, Log. I², 1907; Sigwart, Höfler u. a. (s. Logik, Schluß).

Analogon rationis: ein der Vernunft Entsprechendes in niederer Form (Gedächtnis, Erwartung, Assoziation u. dgl. statt begrifflichen Denkens). Ein solches schreibt Leibniz den Tieren zu (Monad. 26, 28); so auch Chr. Wolff (Psych. emp. § 506). Vgl. C. Brunner, Von den Geistigen . . . I, 1908. Vgl. Tierpsychologie.

Analyse (*ἀνάλυσις*), Auflösung, Zerlegung, Zergliederung eines Ganzen (z. B. einer chemischen Verbindung in ihre Elemente). Die psychologische A. ist die Zerlegung eines Bewußtseinsinhaltes in seine Komponenten, Elemente, Momente. Die logische A. ist Zergliederung von Begriffen in deren Merkmale („Begriffsanalyse"). Die phaenomenologische A. ist „Bedeutungsanalyse" (s. d.). Die psychol. A. ist eine Funktion der Aufmerksamkeit, durch welche an Erlebnissen und deren Inhalten Einzelheiten isoliert bewußt („apperzipiert") werden, sich aus einem Erlebnisganzen heraussondern. Das Ganze ist oft mehr als die bloße Summe analytisch fixierter Elemente, es stellt sich als Einheit („Gestaltqualität", s. d.) dar. Es gibt auch eine erkenntniskritische A. (s. Erkenntnistheorie) und eine ästhetische A. (des Gehalts eines Kunstwerks).

Als Begriffszerlegung bestimmt die A. schon Aristoteles (vgl. Eth. Nic. III, 5, 1120ff.), zugleich als Fortgang vom Besonderen zum Allgemeinen. So auch Alexander von Aphrodisias: *Ἀναλυτικὰ δέ, ὅτι ἡ παντὸς συνθέτου ἐξ ὧν ἡ σύνθεσις αὐτοῦ ἀναγωγή, ἀνάλυσις καλεῖται, ἀντεστραμμένως γὰρ ἡ ἀνάλυσις ἔχει τῇ συνθέσει, ἡ μὲν γὰρ σύνθεσις ἀπὸ τῶν ἀρχῶν ὁδός ἐστιν ἐπὶ τὰ ἐκ τῶν ἀρχῶν, ἡ δὲ ἀνάλυσις ἐπανοδός ἐστιν ἐπὶ τὰς ἀρχὰς ἀπὸ τοῦ τέλους εἰς τὰ ἐξ* (Prantl, G. d. L. I, 623). Diese Definition findet sich noch bei Kant: „Analysis, priori sensu sumta, est regressus a rationato ad rationem, posteriori autem significatu, regressus a toto ad partes ipsius possibiles s. mediatas h. e. partium partes" (De mundi sens. sct. I, § 1). Leibniz erklärt: „Analysis haec est: datus quicumque terminus resolvatur in partes formales, seu ponatur eius definitio; partes autem hae iterum in partes. seu terminorum definitionis definitio, usque ad partes simplices, seu terminos indefinibiles" (De arte comb. Erdm. p. 23 a, b). Nach Kant setzt die A. immer schon eine Synthese (s. d.) voraus, „denn wo der Verstand vorher nichts verbunden hat, da kann er auch nichts auflösen" (Kr. d. r. V. S. 150). Ähnlich Cohen, Natorp (Korrelation von Vereinigung und Sonderung im Denken, Die log. Grundlagen der exakten Wissensch., 1910, S. 27) u. a. Nach Siegel sind Trennen und Verbinden die fundamentalen Bewußtseinsfaktoren (so schon P. Galluppi, Dell' a. e delle sintesi, 1807, u. a.); die A. ist das Primäre (Zur Psych. u. Theor. der Erkenntn. S. 5f.). Nach Losskij ist die Erkenntnis eine vom Individuum bewerkstelligte A. des Objektes, die zum Verfolgen der synthetischen Zusammmenhänge im Objekt führt (Enzykl. der philos. Wiss. I, 1912, S. 253). Bergson stellt dem analysierenden, das lebendige Werden in statische Elemente zerlegenden Verstand (s. d.) die das absolute Sein erfassende, in den stetigen Ablauf des „Lebens" sich einfühlende „Intuition" entgegen. Die A. ist das Verfahren, das den Gegenstand auf schon bekannte, ihm und anderen Gegenständen gemeinsame Elemente zurückführt; sie drückt ein Ding durch etwas aus, was nicht es selbst ist, sie ist eine „Übersetzung", symbolisch (Einf. in die Met., 1912, S. 3 ff., 30 ff.; vgl. Bewegung).

Nach Wundt ist die analytische Tätigkeit eine Wirkung der Apperzeption (Gr. d. Psych.⁵, S. 303). A. und Synthese gehen aus der mehrfachen Wiederholung und Verbindung der Beziehungs- und Vergleichungsfunktion hervor, so daß die A. zunächst das Produkt der vergleichenden Apperzeption ist (S. 316). Sie tritt in zwei Formen auf: als Phantasie- und als Verstandestätigkeit (S. 318). So beruht z. B. das Urteil auf einer analy-

tischen Funktion (S. 321). Die A. ist die ursprünglichste Erkenntnisoperation, „welche durch die natürliche Beschaffenheit der Erfahrungsobjekte in der Regel zuerst angeregt wird". Sie gliedert sich in drei Stufen: 1. elementare A., durch die eine Erscheinung in Teilerscheinungen zerlegt wird; 2. kausale A. welche die zerlegten Bestandteile in ihren gegenseitigen Beziehungen erklärt; hier sind wichtig die Prinzipien der „Isolation" von Elementen und der „Variation" solcher (beim experimentellen Verfahren); 3. logische A. Die Grundformen der A. sind das disjunktive, das Abhängigkeits- und das Bedingungsurteil (Log. II³, 1). Die psychologische A. gelangt immer zu anschaulichen Bestandteilen der Erlebnisse (Grdz. d. phys. Psych. I⁵, 344; vgl. Relation, Beziehungsgesetze). Riehl unterscheidet eine analytische, synthetische und analytisch-synthetische Bewußtseinsfunktion. „Mittels der ersten wird das Beharrliche vom Veränderlichen unterschieden, durch die zweite die Veränderung mit ihrem Grunde verknüpft, durch die dritte endlich alles Wirkliche, Dinge und Vorgänge als zu einer und derselben Welt gehörig, jedes Einzelne als Teil des Ganzen der Natur gedacht" (Phil. Krit. II 2, S. 68). Nach Schuppe ist jede A. eine Erweiterung der Erkenntnis und zugleich eine Synthese, insofern „das als im Ganzen enthalten entdeckte Moment bis dahin unbekannt war" (Log. S. 98). Vgl. Höffding (Das menschl. Denken, 1911), Müller-Freienfels (Das Dneken u. die Phantasie, 1916, S. 90 ff.) u. a. Eine der „Differenzierungsfunktionen" ist die A. nach Ziehen (Lehrb. d. Log. 1920, S. 344 ff.). Über psychol. A. vgl. Meinong, Beitr. zur Theorie der psych. A., Z. f. Psych. 6, 430 ff.; die Arbeiten von Dilthey, James, Lipps, Schmied-Kowarzik u. a. (s. Psychologie, Psychoanalyse). Betreffs der kausalen A. (als Methode der Zerlegung eines zusammengesetzten Geschehens in dessen Bestandteile zur Feststellung der funktionalen Abhängigkeiten zwischen ihnen; Galilei: „metodo risolutivo", opere XII, 319 f., Hobbes u. a.) vgl. Hönigswald, Beitr. zur Erkth., S. 1 ff. — Die „phänomenologische" A. unterscheiden von der psychologischen Husserl (Ideen zu e. reinen Phaenom. I², 1922; „phaenomenologische" A., „Akt-A.", „hyletische", „noetische", „noematische" A., „reelle" und „intentionale" A., d. h. Zergliederung des Erlebnisses und Z. seines „Noema", Bedeutungsgehalts), Linke (Grundfragen der Wahrnehmungslehre, 1918, S. 33) u. a. Nach Rehmke geht der logischen A. keine Synthese voraus; jene ist keine Teilung, ist Zergliederung eines Einzelnen in Allgemeines, das zu ihm gehört (Anmerk. zur Grundwiss.², 1925, S. 21 ff.). Vgl. Messer, Psych. 1922. Vgl. Phänomenologie, Bewußtsein, Element, Empfindung, Wahrnehmung, Abstraktion, Unterscheiden, Gehörsinn, Gestalt, Einheit, Induktion, Synthese, Gesamtvorstellung.

Analytik (*ἀναλυτικὴ τέχνη*) ist nach Aristoteles die Kunst des *ἀναλύειν*, der Gedankenzerlegung (Rhet. I, 4, 1359 b 10), des Fortschreitens zu den Prinzipien. Daher der Name Analytica (*ἀναλυτικά*) für die Logik des Stagiriten (A. priora = Lehre vom Urteilen und Schließen; A. posteriora = Lehre vom Beweise). Nach Thomas ist „analytica" die „demonstrativa scientia, quae resolvendo ad principia per se nota iudicativa dicitur", ein Teil der Logik, der auch „dialecticam sub se continet" (S. th. II, 53, 4 C). Nach Kant löst die A. das Denken in seine Elemente auf (Kr. d. r. V., S. 113; Log., Einl. II).

Analytik, transzendentale: der Teil der Vernunftkritik Kants, der „die Zergliederung unseres gesamten Erkenntnisses a priori in die Elemente der reinen Verstandeserkenntnis" zum Gegenstande hat, der Teil der „transzendentalen Logik", der „die Elemente der reinen Verstandeserkenntnis vorträgt und die Prinzipien, ohne welche überall kein Gegenstand gedacht werden kann". Sie ist „die Zergliederung des Verstandesvermögens selbst, um die Möglichkeit der Begriffe dadurch zu erforschen, daß wir sie im Verstande allein, als ihrem Geburtsorte, aufsuchen und dessen reinen Gebrauch überhaupt analysieren". Sie zerfällt in die „A. der Begriffe" und in die „A. der Grundsätze". Letztere ist „ein Kanon für die Urteilskraft . . ., der sie lehrt, die Verstandesbegriffe, welche die Bedingung zu Regeln a priori enthalten, auf Erscheinungen anzuwenden". Die A. der Begriffe dient hier nicht der Verdeutlichung derselben, sondern ist die „Zergliederung

des Verstandesvermögens selbst" (Kr. d. r. V. S. 115ff., 178). Eine A. enthält auch die „Kritik der praktischen Vernunft", sie beginnt mit der Darlegung der Möglichkeit praktischer Grundsätze a priori und schließt mit der Lehre vom moralischen Gefühl (Kr. d. pr. V. I, S. 115 f.). Endlich gibt es bei KANT eine „A. des Schönen", „A. des Erhabenen" und eine „A. der teleologischen Urteilskraft" (Kr. d. Urt.).

Analytisch: durch Analyse, auflösend, zergliedernd. Vgl. Einheit (Kant), Definition.

Analytische Methode ist logisch das. „regressive" Verfahren, der Rückgang vom Besonderen zum Allgemeinen, von dem Bedingten zu den Bedingungen, von den Folgen zu den Gründen (Prinzipien). Schon bei ARISTOTELES u. a. (s. Analyse). KANT bedient sich in den „Prolegomena" der „a. M.", die auch später in der Erkenntniskritik oft angewandt wird. Nach KANT bedeutet sie, „daß man von dem, was gesucht wird, als ob es gegeben sei, ausgeht und zu den Bedingungen aufsteigt, unter denen es allein möglich ist" (= „regressive Lehrart", Prol. § 5). Vgl. Beweis, Induktion, Methode, Erkenntnistheorie.

Analytisches Urteil s. Urteil.

Anamnese (*ἀνάμνησις*): Rückerinnerung. Als solche betrachtete PLATON die Erkenntnis des Allgemeinen, Idealen. Im Zustande der Präexistenz hat die Seele die „Ideen" geschaut; wenn sie nun die (ihren Urbildern ähnlichen) Dinge wahrnimmt, so erinnert sie sich daran, d. h. sie erkennt unmittelbar das Wesenhaft-Allgemeine und Allgemeingültige, das ihr als Maßstab der Beurteilung des Besonderen dient. *Τοῦτο δέ ἐστιν ἀνάμνησις ἐκείνων, ἃ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἡ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῷ καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναί φαμεν καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὄν ὄντως* (Phaedo 249 C). *Ἡμῖν ἡ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις τυγχάνει οὖσα, καὶ κατὰ τοῦτον ἀνάγκη ποῦ ἡμᾶς ἐν προτέρῳ τινὶ χρόνῳ μεμαθηκέναι ἃ νῦν ἀναμιμνησκόμεθα* (Phaedo 72 E). *Οὐκοῦν εἰ μὲν λαβόντες αὐτὴν πρὸ τοῦ γενέσθαι ἔχοντες ἐγενόμεθα, ἐπιστάμεθα καὶ πρὶν γενέσθαι καὶ εὐθὺς γενόμενοι οὐ μόνον τὸ ἴσον καὶ τὸ μεῖζον καὶ τὸ ἔλαττον, ἀλλὰ καὶ ξύμπαντα τὰ τοιαῦτα* (75 C, Meno 86 A). Als Bewußtwerden der angeborenen Ideen (*φυσικαὶ ἔννοιαι*) kennt eine A. NEMESIUS (*περὶ φύσεως* 13, 203 f.). Im Sinne PLATONS lehren PLUTARCH von Athen, BOËTHIUS (Consol. phil. V), M. FICINUS (Theol. Platon. XII, 1), N. TAURELLUS (Phil. triumph. 1, p. 62). Ein Gegner der Lehre ist u. a. ARNOBIUS (Adv. Gent. II, 24). — HILDEBRAND betrachtet das „freie ideelle Denken des Übersinnlichen" als eine Art Wiedererinnern (Phil. d. Geist. I, 91). Eine Art A. auf biologisch-erkenntnistheoretischer Grundlage (als Bewußtwerden latenter Vererbungen) wird vielfach angenommen, so von L. NOIRÉ (Einl. u. Begr. e. mon. Erk. S. 144), L. GEIGER (Umfang u. Quellen d. erfahrungsfreien Erk., S. 16), SIMMEL (Probl. d. Geschichtsph., S. 25 f.) u. a. Vgl. Angeboren.

Anamnestik: Gedächtniskunst. Vgl. Mnemotechnik.

Anarchie (*ἄρχω*, herrsche): Herrschaftslosigkeit, Gesetzlosigkeit. Der Anarchismus will den Staat mit seinen Zwangsnormen durch eine genossenschaftliche Organisation ersetzen. Er tritt in individualistischer und kommunistischer Form auf; als „Edelanarchismus" verwirft er die von manchen Anarchisten vertretene „Propaganda der Tat", jede Gewalt (TOLSTOI, B. WILLE u. a.). Die A. lehrte schon (von den Kynikern beeinflußt) der Stoiker ZENON. Hauptvertreter des kommunistischen A. sind BABEUF, GODWIN, PROUDHON, BAKUNIN, KRAPOTKIN, STIRNER, MACKAY, B. TUCKER u. a. Vgl. R. STAMMLER, Die Theorie des Anarch., 1894; E. ZOCCOLI, L'anarchia, 1907; K. DIEHL, Über Sozial., Kommun. u. A.², 1911; A. LORULOT, Les théories an. 1913; OPPENHEIMER, Die geist. Grundlagen des A., in: Die Dioskuren III. Vgl. Staat, Sozialismus.

Anästhesie: Unempfindlichkeit, Aufhebung der Erregbarkeit für Sinnesreize, besonders der Schmerzempfindung infolge Ermüdung, Abstumpfung, Ablenkung bzw. durch Ausfall der Nervenerregung.

Anderheit (Eckhart, alteritas): ἑτερότης bei Aristoteles: Verschiedenheit der Gattung (Met. X 8, 1058a 7). „Alteritas" bei Boëthius (Comm. Isag. p. 33), „alietas" bei Thomas. Nach Platon ist das „Andere" das Nicht-Eine, die unbestimmte Mannigfaltigkeit, die an der Idee teilhat (Parmen. 158 C, 239, 250; Phaedo 100 C, 102 B). Nach Plotin hat der νοῦς im Unterschiede vom „Einen" eine A., weil er in sich eine Zweiheit des Erkennenden und Erkannten hat. Von der A. im metaphysischen Sinne, als von der Eins ausgehend, spricht Georgius Venetus (Opp. III, 38). — In Gott ist keine A. nach Eckhart, Nicol. Cusanus u. a. Die Bezogenheit jedes im Denken gesetzten „Einen" auf ein Unterschiedenes, „Anderes" betont die Dialektik Hegels u. a. Vgl. W. Moog, Einheit u. Zahl, Kantstud. XXIII, 309 f.; Cohen, Log.², S. 147; Rickert, Logos. II, 26 ff. (die Materie der Erkenntnis als das „heterologische" Prinzip gegenüber der Form); Syst. d. Philos. I, 1921, S. 56: die Einheit, Identität fordert die Anderheit; Der Gegenstand der Erk.⁴, 1921, S. 260); S. Marck, Logos IV, 369 ff.; Driesch, Ordnungslehre², 1923, S. 51 f. („Anderssein" als eine Ursetzung des Denkens); Rehmke, Philos. als Grundwiss. 1910 (Das Gegebene enthält Bewußtsein und „Anderes"); Heyde, Grundwiss. Philos., 1924 (ebenso); L. Gilbert, Neue Energetik, 1911 (das „Andere" als Korrelat zu jedem Einen). Vgl. Verschiedenheit, Ich, Heterologisch.

Anderssein: bei Hegel ein Ausdruck für die Natur (s. d.) als Veräußerlichung der „Idee". „Die Negation, nicht mehr das abstrakte Nichts, sondern als ein Dasein und Etwas, ist nur Form an diesem, sie ist als Anderssein" (Enzykl. § 91). — Nach Münsterberg besteht ein „Wille zum A." in den Entwicklungs- und Leistungswerten (Philos. d. Werte, S. 301 f.), nach Avenarius, Carstanjen u. a. ein Streben nach „Anderem", Neuem, Veränderung (s. d).

Androzentrisch (ἀνήρ, Mann): Auf den Mann bezogen, von ihm als Zentrum aus beurteilt (in sozialen, ethischen u. a. Dingen).

Anerkennen: etwas bejahen, einen Sachverhalt oder Wert zugeben; einer Norm sich unterwerfen; ein Urteil als richtig oder wahr, gültig ansehen oder beurteilen. Gegensatz: verwerfen. Mit den meisten Urteilen ist der Anspruch auf Anerkennung verbunden, aber nur das Anerkennungsnotwendige hat Allgemeingültigkeit. Eine Art des Anerkennens liegt in der Synkatathesis (s. d.) der Stoiker, im „actus iudicativus" des Wilhelm von Occam, „quo intellectus non tantum apprehendit obiectum, sed etiam illi assentit vel dissentit . . . quod verum existimamus" (Prantl, Gesch. d. L. III, 333), im „assensus" durch den Willen beim Urteilen nach Descartes (Princip. philos. I, 34), im „Glauben" (Hume, J. St. Mill), endlich in der Funktion des Urteils, wie es Brentano auffaßt. Nach ihm ist das A. und Verwerfen das Charakteristische des Urteils (s. d.); das mit Recht Anerkannte existiert und hat Wahrheit (Psych. I, 1874, S. 266 ff.; II², 34, 152). — Dagegen Wundt, Jerusalem, Ziehen u. a. Nach letzterem kommt das A. (das „Geltungsbewußtsein") nur den „Behauptungen" zu und fehlt auch manchen isolierten Vorstellungen nicht ganz; vom „Bejahen" ist es zu unterscheiden (Lehrb. der Log., 1920, S. 365 f., 643 f.). Nach Münsterberg verlangt die A. des allgemeingültig Gegebenen den „Willensakt der Bewertung des Erlebnisses als daseiend". „Das System unserer Anerkennungen, so wie sie in den Urteilen Ausdruck finden, ist gleichzeitig das System unserer wirklichen Erfahrung" (Phil. d. Werte, S. 86). Nach W. Stern sind die Ideale „Anerkenntnisse", ihre Forderungen werden bejaht, ihre Geltung anerkannt (Person u. Sache III, 1924, S. 245 f.). Daß nicht eine Vorstellung für sich, sondern ein Urteil oder eine Beziehung anerkannt wird, betonen Rickert, Messer u. a. Vgl. S. Marck, Logos IV, S. 377 (A. der Synthese, die das Subjekt selbst vollzieht, Unterwerfung unter eine objektive Gesetzlichkeit); Bauch, Wahrheit, Wert und Wirklichkeit, 1923, S. 162 f., 469 f.; Vierkandt, Gesellschaftslehre, S. 230. Vgl. Wahrheit, Annahme, Sein, Geltung, Wert, Recht, Staat, Autorität, Sollen.

Anfang s. Schöpfung, Welt, Unendlich, Antinomie, Willensfreiheit.

Angeboren (eingeboren, innatus) mit auf die Welt gebracht als ursprünglicher Besitz von Eigenschaften. Nicht alles Angeborene ist ererbt, es kann vor der Geburt (im Mutterleibe) neu entstanden sein. A. ist insbesondere eine gewisse Struktur des Nervensystems, ein Bewegungsmechanismus, die Tendenz zu gewissen Reaktionen psychophysischer Art, aber nicht eine Vorstellung, ein Begriff, eine Erkenntnis, nur die (allgemeine oder z. T. speziellere) Anlage (s. d.) zur Begriffsbildung u. dgl. Das Angeborene oder psychologisch Ursprüngliche darf nicht mit dem „Apriorischen" verwechselt werden, das sich nur auf die Geltung und Bedeutung von Erkenntnis- und Wertungsfaktoren bezieht. Das biologisch-psychologisch Angeborene ist z. T. das Produkt der Übung und Gewohnheit der Vorfahren, ist insofern phylogenetisch „erworben". Auch a. Anlagen bedürfen der Entfaltung durch Umwelt und Betätigung, sie können verkümmern oder gehemmt werden (vgl. Talent). Daß die Raum- und Zeitanschauung a. ist, lehrt der Nativismus.

Platon begründet durch seinen Begriff der Anamnese (s. d.) die Lehre von den a. Wahrheiten, die nur der Erweckung durch die Erfahrung bedürfen, um bewußt zu werden. Die Stoiker setzen an die Stelle angeborener Ideen *κοιναὶ ἔννοιαι*, die allen gemeinsamen Begriffe, die als Anlagen *ἔμφυτοι προλήψεις* (eingepflanzte Vorannahmen) sind (Stoic. vet. frag. III, Nr. 69). Später werden daraus „notiones innatae", deren jede „animo quasi insculptum" ist (Cicero, De nat. deor. II, 12). Zu diesen Gemeinbegriffen „notiones communes" gehören die Idee der Gottheit, des Guten, der Unsterblichkeit (Cicero, De leg. I, 8, 24; Tusc. disp. I, 24, § 57). Zu gewissen Begriffen haben wir schon die Dispositionen in uns (Cicero, De fin. IV, 3; Seneca, Ep. 120, 4). Nach Justinus ist der Gottesbegriff *ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα* (Apol. II, 6), *σπέρμα λόγου ἔμφυτον* (II, 8); a. sind auch die sittlichen Begriffe (Dial. contra Tryph. C. 63). Ähnlich Arnobius (Adv. gent. I, 33). Nemesius spricht von *φυσικαὶ ἔννοιαι* (*περὶ φύσ.* 13, 203 f.). Joh. Scotus nimmt die Existenz angeborener Begriffe an (Div. nat. IV, 7 f.). Nach Avicenna stammen dieselben aus der „tätigen Vernunft" (vgl. Siebeck, G. d. Psych. I 2, 437); vgl. Obermann, Der philos. u. relig. Subjektivismus Ghazalis, 1921, S. 26 f.). Thomas: „Anima cum sit quandoque cognoscens in potentia tantum ad id quod postea actu cognoscit, impossibile est eam cognoscere corporalia per species naturaliter inditas" (S. th. I, 84, 3). A. Begriffe gibt es nicht. Doch „präexistieren" „in nobis quaedam semina scientiarum . . ., primae conceptiones" (De ver. 11, 1).

Nach Nic. Cusanus gibt es eine „vis concreata", ein „iudicium concreatum" (Opp. 1514, I, 83 b). M. Ficinus glaubt, die Grundbegriffe seien in den Tiefen der Seele verborgen (Theol. Plat. XI, 3). A. Ideen gibt es nach Nic. Taurellus, Casmann (Psych. p. 122ff.), Melanchthon (De anima, p. 208). Charron erklärt: „Les germes de toutes sciences et vertus sont naturellement esparsés et insinués en nos esprits" (De la sag. I, 14, 11). Sogar der Empirist F. Bacon spricht von „Idolen" (Vorurteilen), welche „inhaerent naturae ipsius intellectus" (Nov. Org. p. 6). Descartes erneuert die Lehre von den a. Ideen. Es sind „notiones, quas ipsimet in nobis habemus" (Princ. phil. II, 75). Sie sind nicht als bewußte Gebilde angeboren, sondern führen den Namen „innatae", weil sie „nec ab obiectis, nec a voluntatis determinatione procedunt, sed a sola facultate cogitandi necessitate quadam naturae ipsius mentis manant" (vgl. Meditat. III; Princ. philos. I, 39 ff., „communes notiones quae nobis sunt innatae"). Sie sind in der Denkgesetzlichkeit angelegt. Ähnlich Malebranche (Rech. de la vérité, I, 4). Fénelon erblickt in der a. Idee „le sceau de l'ouvrier tout-puissant, qu'il a imprimé sur son ouvrage" (De l'ex. de Dieu p. 132). A. Ideen nehmen auch Herbert von Cherbury, Cudworth und H. More an, auch Bayle (das Sittengesetz), Shaftesbury (ebenso).

Leibniz nimmt nur a. Anlagen, ursprüngliche Funktionsweisen des Geistes an, die der Entwicklung bedürfen. Sobald sie aber einmal zu Begriffen und Urteilen geführt haben,

müssen diese als notwendig eingesehen werden. „Ainsi j'appelle innées les vérités, qui n'ont besoin que de cette considération pour estre vérifiées." „Les notions innées sont implicitément dans l'esprit", d. h. der Geist hat „la faculté de les connoistre . . ., quand il y pense comme il faut" (Nouv. ess. I, ch. 1, § 21). Nur „virtuellement" sind die notwendigen Grundwahrheiten a.: „Dans ce sens on doit dire que toute l'arithmétique et toute la géometrie sont innées et sont en nous d'une manière virtuelle, en sorte qu'on les y peut trouver en considérant attentivement et rangeant ce qu'on a dejà dans l'esprit" (l. c. préf., I, ch. 1 ff.). „C'est ainsi que les idées et les vérités nous sont innées, comme des inclinations, des indispositions, des habitudes ou des virtualités naturelles" (ib.). Der Geist ist keine „tabula rasa" (s. d.), sondern er verhält sich, „comme la figure tracée par les veines du marbre est dans le marbre, avant qu'on les découvre en travaillant" (§ 25). Gegen Locke (vorher schon Hobbes, Leviath. C. 1), der den Empirismus (s. d.) vertritt, bemerkt Leibniz: „Nihil est in intellectu nisi ipse intellectus" (II, ch. 2, § 2). Es kann, da die Seele kein Körper und einfach ist, nichts von außen in sie hineinkommen, sie entwickelt alle ihre Anlagen aus sich selbst (ib.). So bemerkt auch Chr. Wolff: „Weil die Seele durch ihre ihr eigentümliche Kraft die Empfindungen hervorbringet, so kommen die Bilder und Begriffe der körperlichen Dinge nicht von außen hinein, sondern die Seele hat sie in der Tat schon in sich, nicht wirklich, sondern bloß dem Vermögen nach, und entwickelt sie nur gleichsam in einer mit dem Leibe zusammenstimmenden Ordnung aus ihrem Wesen heraus" (Vern. Ged. I, § 819; ähnlich Platner I, § 91 ff.). Voltaire: „Nous apportons, en naissant, le germe de tout ce qui se développe en nous" (Phil. ign. V). — Locke stellt die von ihm angefochtene Theorie so dar: „It is an established opinion amongst some men, that there are in the understanding certain innate principles; some primary notions, *κοιναὶ ἔννοιαι*, characters, as it were stamped upon the mind of man, which the soul receives in its very first being, and brings into the world with it" (Ess. I, ch. 2, § 1). Alle Begriffe stammen aus der Erfahrung (s. d.). Zu vermitteln sucht Hume: „Versteht man unter ‚angeboren' das Ursprüngliche und von keinem vorhergehenden Eindruck Abgenommene, dann kann man sagen, daß alle unsere Eindrücke angeboren und alle unsere Vorstellungen nicht angeboren sind" (Enquiry, III, Anm.). — Die schottische Schule behauptet die Ursprünglichkeit von Axiomen, „self-evident truths", die im „common sense" begründet sind (vgl. D. Stewart, Phil. Ess. p. 103, Reid u. a.). — Gegen die a. Ideen sind Holbach (Syst. I, ch. 10), Condillac, Bonnet, Lamarck (Zool. Philos. S. 437) u. a. — Nach Tetens sind die Ideen nicht a., wohl aber „das Formelle in der Art der Tätigkeit der Kräfte" der Seele (Philos. Vers. II, 1777, S. 591 f.).

Kant verwirft die Annahme a. Begriffe und setzt statt derselben ursprüngliche Funktionen der Verarbeitung des Erfahrungsstoffes durch die Einheit des Ich. „Die Kritik erlaubt schlechterdings keine anerschaffenen oder angeborenen Vorstellungen; alle insgesamt, sie mögen zur Anschauung oder zu Verstandesbegriffen gehören, nimmt sie als erworben an. Es gibt aber auch eine ursprüngliche Erwerbung.... Dergleichen ist, wie die Kritik behauptet, erstlich die Form der Dinge in Raum und Zeit, zweitens die synthetische Einheit des Mannigfaltigen in Begriffen; denn keine von beiden nimmt unser Erkenntnisvermögen von den Objekten, als in ihnen an sich selbst gegeben, her, sondern bringt sie aus sich selbst a priori zustande. Es muß aber doch ein Grund dazu im Subjekte sein, der es möglich macht, daß die gedachten Vorstellungen so und nicht anders entstehen und noch dazu auf Objekte, die noch nicht gegeben sind, bezogen werden können, und dieser Grund wenigstens ist angeboren" (Üb. e. Entdeck. 1. Abt., S. 43). Nur der „erste formale Grund", z. B. der Möglichkeit einer Raumanschauung, nicht diese selbst, ist a. Dieser Möglichkeitsgrund ist die „Rezeptivität" (s. d.) des „Gemüts", „wenn es von etwas (in der Empfindung) affiziert wird, seiner subjektiven Beschaffenheit gemäß eine Vorstellung zu bekommen" (S. 44 f.; vgl. De mundi sensib. . ., sct. II, § 8; III, § 15; nicht a. Begriffe, sondern Gesetze, die dem Geiste eigentümlich sind).

A. = ursprünglich sind nach Jacobi die Begriffe der Einheit, Vielheit, des Tuns, Leidens,

der Ausdehnung und Sukzession (WW. II, 262). Schelling: „Nicht Begriffe, sondern unsere eigene Natur und ihr ganzer Mechanismus ist das uns Angeborene" (Syst. d. tr. Ideal. S. 317). A. Ideen nimmt an Chr. Krause (Grundr. § 43), so auch Ahrens („idées fondamentales"), ferner Rosmini (vgl. Sein), Jouffroy. Ursprüngliche Dispositionen gibt es nach Beneke, von Hartmann u. a.

Einige führen die „angeborenen Vorstellungen" auf Vererbung zurück. So Spencer, der in ihnen Niederschläge, Spuren der „Erfahrung aller Vorfahren" erblickt (Pr. d. Psych. II, § 332), L. Stein: „Nihil est in intellectu — nisi functiones, quae formant intellectum" (An d. Wende d. Jahrh., 1900, S. 30). Der Streit zwischen Empirismus und Nativismus ist durch den „evolutionistischen Kritizismus" so geschlichtet, daß „der Empirismus für den Naturmenschen, der Nativismus für den Kulturmenschen gilt". Dieser findet bereits die Dispositionen zu Vorstellungen und ihren Verbindungen als „ererbte, abgetrennte, rasch funktionierende Assoziationsbahnen" vor (ib.). Ähnlich Paulsen, J. Schultz (Psych. der Axiome, 1899) u. a. (s. A priori). Nach Preyer ist a. „das Vermögen (die Fähigkeit, die Anlage, die potentielle Funktion), Begriffe zu bilden, und erblich sind einige von den ersten Begriffen" (Seele d. Kind., S. 397). Nach Mach ist a.: die Reflexerregbarkeit, das System der Raum- und Zeitempfindungen und die spezifischen Energien aller Sinne (Erk. u. Irrt., S. 275). Wundt verneint die Möglichkeit a. Vorstellungen, da diese keine Objekte, sondern Funktionen sind, die nur als Bewußtseinsvorgänge wirklich bestehen (Grdz. d. ph. Psych. III[5], 327 ff.). Nach William Stern ist. a. nur eine unbestimmte Anlage zu Eigenschaften (Person u. Sache II, 1918, S. 79 ff.). Die a. (praeformierten) sind von den ererbten Faktoren zu unterscheiden (so auch Ziehen u. a.). Vgl. Scheler, Der Formal. in der Eth.[2], 1921, S. 76; B. Kern, Das Problem des Lebens, S. 556ff.; F. Rose, Die Lehre von den eingeborenen Ideen, 1901; Spruyt, Proeve van eene geschiedenis van de leer d. ang. begripen, 1879. Vgl. Rationalismus, Anlage, Konvergenz, Charakter, Naturell, Talent, Vererbung.

Angenehm ist das der Empfindung nach Zusagende, Willkommene, das Lustvolle, Befriedigende. Sinneseindrücke bestimmter Qualität und Intensität, auch bestimmte Zustände des Organismus sind a., andere unangenehm, je nach ihrem Verhältnis zu konstanten und variablen Bedürfnissen und Strebungen. Nach Crusius ist a. „derjenige Zustand unserer Seele, welcher aus der Erfüllung eines Wollens entsteht" (Anweis., vernünft. zu leben[2], 1751, S. 28), nach Kant, „was den Sinnen in der Empfindung gefällt" (Kr. d. Urt. § 3). „Was unmittelbar (durch den Sinn) mich antreibt, meinen Zustand zu verlassen (aus ihm herauszugehen), ist mir unangenehm — es schmerzt mich; was ebenso mich antreibt, ihn zu erhalten (in ihm zu bleiben) ist mir angenehm — es vergnügt mich" (Anthr. II, § 58). A. ist, was vermittels der Empfindung, individuell-subjektiv, den Willen bestimmt (Gr. z. Met. d. Sitt., S. 35), im Unterschiede vom Schönen. Das Angenehme ist ein „Privatgefühl", entspricht dem individuellen „Sinnengeschmack", kann aber auch „komparative" Allgemeinheit haben (K. d. U. I, § 7, S. 49 ff.; Reflex. I, 351 ff.). Nach Herder ist a., „was unser Sinn gern annimmt, was ihm genehm, d. i. angemessen, ist, was er im Empfangen genehmigt" (Kalligone, 1800, I, S. 6). Nach Ziegler ist a., was uns reizt und von uns assimiliert wird (Das Gefühl[2], S. 106). Nach Groos ist a. das der Sinnestätigkeit Angemessene (Einl. in d. Ästh. S. 206, 283 ff.). Vgl. Jahn, Psychol.[7], I—II; Jerusalem, Einl. in d. Philos.[9], 1923 (a = „was die sensuelle Funktionslust auslöst"); Scheler, Der Formalismus in der Eth.[2], 1921, S. 55, 104 f. (Die Werte des Angenehmen sind von den sie begleitenden sinnlichen Gefühlszuständen verschieden; der Unterschied der Werte a. — unangenehm ist ein vor der Kenntnis bestimmter Dinge klarer absoluter Unterschied; daß das Angenehme dem Unangenehmen vorgezogen wird, liegt im Wesen dieser Werte und des sinnlichen Fühlens); Nelson, Vorles. über die Grundlagen der Eth. I, 371 ff. (Subjektivität des Angen.).

Angewandt s. Psychologie, Logik, Anwendung.

Angleichung, Gesetz der: „Alle psychischen Vorgänge haben die Tendenz der Angleichung, d. h. der Minderung ihrer Unterschiede" (Lipps, Leitfad. d. Psych., S. 84 f.). Vgl. Adäquat, Kontrast, Anpassung, Assimilation.

Angst: ein der Furcht verwandter Affekt (mit Herzklopfen, Zittern u. dgl. verbunden) gegenüber bedrohlichen Situationen. Die Psychoanalyse führt die (neurotische) A. auf Unterdrückung von sexuellen Trieben zurück („Sexualangst"). A. kann aber verschiedene Ursachen haben, hängt meist mit einem Gefühle, einer bedrohlichen Situation nicht gewachsen zu sein, zusammen. Nach Häberlin ist A. „das Gefühl der Hemmung einer Urtendenz überhaupt, das Gefühl des (partiellen) Nichtseins" (Wissensch. u. Philos. II, S. 117), „das Gefühl der Erwartung einer partiellen oder totalen Isolierung von möglichen Liebesobjekten, also einer Einschränkung oder Vernichtung der Liebesmöglichkeit" (Kinderfehler, 1921, S. 65 ff.). Sie ist „ein Affekt, der Strafandrohung bedeutet", die „infantile Form des Schuldgefühls, des schlechten Gewissens", „Gefühl ungesühnter Schuld" (Wege u. Irrwege der Erzieh.², 1920, S. 163 ff.). Das Gefühl des nicht in rechter Weise disziplinierten (erotischen) Triebes äußert sich als affektive A., sie ist ein „Kompromißphänomen"; vgl. Kinderfehler, S. 63 ff. Vgl. Kierkegaard, Der Begriff der A., 1912 (religiöse Bedeutung der A.); E. Bleuler, Naturgesch. der Seele, 1921, S. 104 (A. = die Reaktion auf die Vorstellung einer Bedrohung, der man sich nicht gewachsen fühlt); A. Czerny, Entsteh. u. Bedeutung der A. im Leben des Kindes, 1915; Jodl, Lehrb. der Psych. II⁵, 118, 341; Störring, Psych., S. 176 (pathologische, objektlose A.).

Animalisch: tierisch, sinnlich. A.'sche Funktionen: Körperbewegung, Empfindung gegenüber den „vegetativen" F. „A. Empfindung" = sinnliches Gefühl (Kant, K. d. U., § 54). Vom Geistigen unterscheidet das A.'sche Palágyi (s. Empfindung).

Animalismus (animal, Tier): Verehrung heiliger Tiere. Vgl. Wundt, Völkerpsych. II², 134, 229.

Animismus (anima, Seele): 1. Glaube an Seelen, Geister in Menschen und Naturobjekten, als primitive Religion (vgl. Tylor, Die Anfänge der Kultur, 1873, von ihm der Terminus). Dem primitiven Menschen erscheint alles (ihm Auffallende) als beseelt, mit willensartigen Kräften begabt (s. Introjektion), jedenfalls als belebt („präanimistische" Religion; vgl. R. Marett, Folklore, p. 162 ff.; K. Th. Preuss, Die geist. Kultur der Naturvölker, 1914, u. a.; bei Wundt „Animatismus", Völkerpsych. II², 46 ff., 173). Seelenglaube und Naturmythos sind nach Wundt u. a. gleich ursprünglich. Der Fetischismus (s. d.), die Verehrung der Ahnenseelen, der „Manismus" (Verehrung der Heroenseelen), der Polydämonismus sind Arten des A. im weiteren Sinne (vgl. Elemente der Völkerpsych., 1912). 2. Ansicht, daß die Seele das Prinzip des Lebens sei. Diese Auffassung findet sich bei den ionischen Naturphilosophen, bei Aristoteles, den Stoikern, bei den Scholastikern. In der Renaissance-Philosophie wird das Leben auf einen (seelenartig-dynamischen) „spiritus", „archeus" u. dgl. zurückgeführt, so von Paracelsus, Agrippa von Nettesheim, van Helmont, Cardanus, Telesius u. a. Vorzugsweise heißt A. die Lehre von G. E. Stahl, der die Seele als Bildnerin des Leibes betrachtet. „Corpus hoc verum et immediatum animae organon . . . Anima praesens omnium actuum in homine" (Disqu. de mech. et organ. div. p. 44; Theoria medica, 1737). Ähnliche Lehren in der Schellingschen Naturphilosophie. Wundt versteht unter A. „diejenige metaphysische Anschauung, welche, von der Überzeugung des durchgängigen Zusammenhangs der psychischen Erscheinungen mit der Gesamtheit der Lebenserscheinungen ausgehend, die Seele als das Prinzip des Lebens auffaßt". Leben und Beseelung sind Wechselbegriffe; die physische Entwicklung ist die Äußerung der psychischen Entwicklung (Gdz. d. ph. Psych. III⁵, S. 725 ff.; Syst. d. Phil.², S. 605 f.). Vgl. Saisset, L'âme et la vie, 1864; Lemoine, Le vitalisme et l'a. de Stahl, 1864; Tissot, L'a., 1865; G. Runze, Artikel „A." in: Realenzykl. f. protestant. Theol. 3, S. 57; Fröbes, Lehrb. d. exp. Psych. II², 1922, S. 488 ff.; Mc

Dougall, Body and mind, p. 373 ff.; Aksakow, A. u. Spiritismus³, 1898; Borchert, Der A., 1900; Höffding, Der menschl. Gedanke, 1911, S. 118 f.; J. Taussat, Le monisme et l'a., 1908. Vgl. Lebenskraft, Seele, Vitalismus, Panpsychismus, Religion.

Anklingen der (Gesichts-)Empfindungen: Ausdruck für die Tatsache, daß jeder Eindruck (auf den Gesichtssinn) einer gewissen Zeit bedarf, um wahrgenommen zu werden (schon bei Tetens). Vgl. Wundt, Grdz. d. phys. Psych. II⁶, 1910. Vgl. Perseveration.

Anlage: 1. biologische: die ererbte oder angeborene (Struktur-)Beschaffenheit von Organismen und Organen, vermöge der sie auf Reize in typisch-individueller Weise reagieren und sich entwickeln. Es gibt allgemeinere A., die sich nach verschiedenen Richtungen entfalten können, und spezielle, eindeutig bestimmte A. Das gilt auch von den 2. psychischen Anlagen, den Fähigkeiten zu allgemeinen oder speziellen Erlebnisweisen, Reaktionen, Funktionen. Es gibt ursprüngliche und (individuell) erworbene A. (durch Übung). A. können durch das Milieu, Erziehung usw. begünstigt oder gehemmt, unwirksam gemacht werden. Es gibt intellektuelle, emotionale, volitionelle A., Dispositionen zu besonderer Entwicklung des Verstandes, der Phantasie, der technischen, künstlerischen Betätigung (aus Teilanlagen zusammengesetzt), zur Stärke des Charakters, des Willens, des Fühlens usw. Der Anlagenkomplex in bestimmter Richtung ist die besondere „Veranlagung", die bei höherer positiver Wertigkeit als „Begabung" bezeichnet wird. Besondere A. machen sich früher oder später als Funktionsbedürfnis, Betätigungstrieb in bestimmter Richtung geltend.

Nach William Stern ist die A. eine „Disposition, die auf künftige Entfaltung noch nicht wirklicher Zweckbestimmungen gerichtet ist". Sie ist oft unbestimmt, hat einen Wirkungsspielraum, wird durch die Umwelt in ihrer Entfaltung beeinflußt („Konvergenz"; Die menschl. Persönl., 1918, S. 78 ff.; vgl. Goldscheid, Darwin, S. 81; Wechselbestimmung von A. und Milieu). Angeborene und ererbte A. sind nicht dasselbe. So auch Ziehen (Über das Wesen der Beanlagung³, 1923, S. 7; „Beanlagung" oder „Veranlagung" ist „die allgemeine Beschaffenheit der wichtigsten seelischen Vorgänge eines Individuums, soweit sie nicht von Übung, sondern von der angeborenen oder sehr früh erworbenen Organisation des Gehirns abhängt, und zwar im Vergleich mit dem Durchschnitt" (ib.). „Begabung" ist Veranl. „mit Bezug auf den — sozialen oder individuellen Wert dieser Leistungen" (S. 8). Nach Häberlin ist A. die „Funktionsmöglichkeit eines Individuums bei seiner Entstehung"; sie ist relativ konstant und veränderlich, hat einen Entwicklungsspielraum (Der Geist u. die Triebe, 1924, S. 51 ff.). Doch gibt es Grenzen der Erziehbarkeit (Wege u. Irrwege der Erziehung², 1920, S. 34 ff.). — Nach Leibniz u. a. hat der Geist die A. zu gewissen Erkenntnissen (s. Angeboren). — Nach Kant kann der Mensch nur in der Gesellschaft seine Anlagen entwickeln (s. Geschichte). Alle Naturanlagen eines Wesens sind „bestimmt, sich einmal vollständig und zweckmäßig auszuwickeln"; das geschieht beim Menschen nur „in der Gattung, nicht aber im Individuum vollständig", und zwar in einer möglichst vollkommenen staatlich-gesellschaftlichen Ordnung („Idee zu e. allgem. Gesch.", S. 6 ff.). Der Mensch hat „technische", „pragmatische", „moralische" A. (Anthrop., S. 276 ff.). Vgl. Wundt, Grdz. d. phys. Psych. III⁵, 268 ff.; R. Sommer, A. u. Erziehung, Z. f. päd. Psych., 1910; Veranlag. u. Vererbung; Spranger, Begabung u. Studium, 1917; Jaspers, Allg. Psychopathologie², 1920; Beneke („Angelegenheit", s. Disposition). Jodl, Psych. I⁵, 106 ff. (Bedeutung d. A.). Vgl. Disposition, Intelligenz, Talent, Charakter, Vererbung, Verbrechen, Entwicklung, Pädagogik, Begabung, Milieu, Individualpsychologie.

Anmut ist Schönheit in der Bewegung, beruht auf der Leichtigkeit und Harmonie dieser. — Die literarische Richtung der Schweizer im 18. Jahrh. bestimmte „Anmut" als undeutliche Vorstellung einer Schönheit des Kleinen. Schiller definiert: „Anmut ist die Schönheit der Gestalt unter dem Einfluß der Freiheit." Sie kann nur der Bewegung

zukommen, wiewohl auch feste und ruhige Züge, als Spuren früherer Bewegungen, Anmut zeigen können (gegen Home, Grds. d. Krit. II, 39). „Anmut ist eine bewegliche Schönheit; eine Schönheit nämlich, die an ihrem Subjekte zufällig entstehen und ebenso aufhören kann." Sie ist Ausdruck der „schönen Seele", liegt in der „Freiheit der willkürlichen Bewegungen", während die „Würde" in der „Beherrschung der unwillkürlichen" beruht (Über A. und Würde, 1793). Nach Th. Vischer ist anmutig „eine Erscheinung, die ohne weiteres, ohne Störung schön ist" (Das Schöne u. d. Kunst², S. 192). Simmel bestimmt die A. als „fließende Schönheit" (Einl. in d. Mor. I, 228). Vgl. v. Hartmann, Ästh. II, 268 ff.

Anmutung: Möglichkeitsbewußtsein als eine „doxische Modalität" (Husserl, Ideen zu e. reinen Phänom. I², 1922, S. 217, 243).

Annahme: Voraussetzung; Urteil ohne Überzeugung von dessen Gültigkeit, oder auch trotz der Überzeugung von dessen Unrichtigkeit; hypothetisches, bedingtes oder vorläufiges Fürwahrhalten; Geltenlassen, Setzung eines Inhalts, als ob er gültig wäre, zu bestimmtem (theoretischem, praktischem) Zweck, „fiktives Bejahen" (Messer, Psych., S. 220); auch Zustimmung.

Nach Kant formuliert der problematische Satz nur ein Urteil, „wovon es möglich ist, daß jemand es annehme" (etwa nur auf einen Augenblick). Er drückt aus „eine freie Wahl, einen solchen Satz gelten zu lassen, eine bloß willkürliche Aufnehmung desselben in den Verstand" (Kr. d. r. V., S. 126). „Ich kann genugsamen Grund haben, etwas relativ anzunehmen (suppositio relativa), ohne doch befugt zu sein, es schlechthin anzunehmen" (S. 572 f.). Zu praktischem (ethischem) Gebrauche hat die Vernunft das Recht, „etwas anzunehmen, was sie auf keine Weise im Felde der bloßen Spekulation ohne hinreichende Beweisgründe vorauszusetzen befugt wäre" (S. 646; vgl. Postulat, Glaube).

Nach Meinong sind die „Annahmen" ein Mittleres zwischen Vorstellung und Urteil oder „Urteile ohne Überzeugung", „Phantasieurteile", sie enthalten keine Anerkennung, kein Geltungsbewußtsein und sind von Bedeutung für die Hypothese, die Kunst, das Spiel usw. Es gibt „urteilsartige" und „schattenhafte" A. (Über emotionale Präsentation, 1917, S. 48; Über A.², 1910; Z. f. Psych. 41: Erwiderung auf Martys Polemik). Husserl spricht von einem „setzungslosen propositionalen Akt" (Log. Unters. II², 480). Nach Ziehen gibt es neutrale Urteile ohne Geltungsbewußtsein, ohne Zustimmung und Ablehnung (Lehrb. d. Log. 1920, S. 366 f.), „Prothesen" oder „A." (S. 382 f.), bei denen begleitende Assoziationen fehlen oder ignoriert werden (S. 682 f.). Külpe nennt A. „Urteile von möglicher Geltung" (Vorles. über Log. 1923, S. 223, 260). Nach Marty ist die A. keine besondere Klasse psychischer Funktionen (Z. f. Psych. 40). Annehmen heißt 1. der Ansicht eines andern zustimmen, 2. blind glauben (durch den Willen zum Fürwahrhalten), 3. etwas fingieren, es so behandeln, als ob man es glaubte. Die A. sind „Urteile ohne Überzeugung" (Gesamm. Schriften II², S. 3 ff.; Unters. zur Grundl. d. allgem. Grammat. u. Sprachlehre I, 244 ff). Vaihinger betont den Wert der „Fiktionen" (s. d.) als nicht willkürliche, sondern zweckmäßige A., in welchen etwas Unwirkliches oder Unwahres so aufgefaßt wird, als ob es wirklich oder wahr wäre (Die Philos. des Als ob, 1911, S. 239 ff.; auch historisch, von Platons „Hypothesis" an). Nach F. C. S. Schiller ist die A. ein spielendes, gehemmtes Urteil (Formal Log., p. 13). Vgl. Lipps, Z. f. Psych. 31; Russell, Mind. N. S. XIII, 1904; E. v. Aster, Prinz. der Erkenntnislehre, 1913, S. 180; Kerler, Über A., 1910; Husserl, Ideen zu e. r. Phaen. I, 1922, S. 222 ff. („Neutralisiertes Bewußtsein"); Stoltenberg, Soziopsych. 1914, S. 78. Nach O. Dittrich ist A. „der urteilsähnliche Denkakt, in dem eine relative Variable, das Prädikat, als Bestimmung einer relativen Konstante, des Subjekts, vorausgesetzt wird" (vgl. Urteil). Vgl. Brentano, Psych. II, 149 f. (gegen Meinong). Vgl. Hypothese, Hypothetisch.

Annihilation: Zunichtemachung.

Anoia (*ἄνοια*): Sinnlosigkeit, Unvernunft. Dieser muß der Mensch nach Müller-Lyer aktiv-ideengemäß entgegenwirken (Der Sinn des Lebens, 1923).

Anomalie (*ἀνομαλία*): Abweichung von der Regel, Unregelmäßigkeit. Der Name stammt von den Stoikern und bedeutet hier, daß das Wort dem Begriffe nicht entspricht, im Gegensatz zur Analogie (vgl. Barth, Die Stoa², 1908, S. 120).

Anomie (*ἀ-νόμος*): Gesetzlosigkeit. Vgl. Autonomie (Guyau).

Anorexie: Mangel an Streben (*ὄρεξις*).

Anorganisch: nicht organisch, unlebendig. Vgl. Organismus, Leben, Hylozoismus.

Anosmie: Unempfindlichkeit für Geruch (*ὀσμή*).

Anpassung (Adaptation): Herstellung eines zu bestimmten Verhältnissen passenden Zustandes, Annahme von Eigenschaften, die zu solchen in harmonischem Verhältnis stehen. Organismen, die in einer gewissen Umwelt sich erhalten können, sind dieser mehr oder weniger angepaßt. A. kann auch zu partiellen Rückbildungen führen, muß nicht immer in jeder Hinsicht zweckmäßig sein. „Passive" A. ist das Geformtwerden durch Einwirkungen des Milieus, „aktive" A. die Selbstanpassung durch Gebrauch, Übung von Organen, bedürfnisgemäße Strebungen. „Indirekt" ist die A. durch „Selektion" (s. d.); „funktionelle" A. (Roux) ist A. der Organe an ihre Funktionen. Die aktive, ziel- und ideengemäße A. wird beim Menschen zur bewußten Lebens- und Kulturbeherrschung. Auch besteht eine soziologisch-kulturelle A. der sozialen Gebilde aneinander. Ferner gibt es eine A. der Sinnesorgane an bestimmte Reize und eine A. des Denkens an die Erfahrung. Von einer metaphysischen „A." der Monaden (s. d.) aneinander spricht Leibniz (Philos. Hauptschr. II, 237). Ein universales Phänomen ist die A. nach Tarde (Die sozialen Gesetze, 1908, S. 72ff.). — Die biologische A. ist ein Faktor der Entwicklung (s. d.) nach Goethe, G. Saint-Hilaire, Lamarck, Darwin, Spencer, Haeckel u. a. Die aktive und direkte A. betonen Lamarck, Pauly, Francé (Die Welt als Erleben, 1923, S. 95 ff.), A. Wagner, Prochnow (Die Theor. der aktiven A., 1910), Matzat (Philos. der A., 1904), R. Goldscheid (Höherentwickl. u. Menschenökon. I, 1911, S. 84 ff.), Müller-Lyer. Vgl. Will. Stern (Die menschl. Persönl. 1918; A. ist Erhaltung des Verhältnisses der Person zur Umwelt, von dieser abhängig, aber ein Selbsterhaltungsakt: Person u. Sache I, 1906, S. 316; III, 254), E. Becher (Naturphilos. 1914) u. a. Indirekt ist die A. nach Weismann u. a. — Nach Mach gibt es „A. der Gedanken an die Tatsachen" und „A. der Gedanken aneinander" (Populärwiss. Vorles. S. 231 ff.). Vgl. Reinke, Philos. der Botanik, S. 118 ff.; W. Roux, Der Kampf der Teile im Organismus, 1881 (A. der Organe aneinander); L. Plate, Das Selektionsprinzip, 1908; Münsterberg, Die Lehre von der natürl. A., 1885; Driesch, Ordnungslehre², 1923, S. 289 ff. (A. ist ein Vorgang der „Kumulation"); S. Tietze, Vitalismus oder Mechanismus, 1918 (nur passive A.); O. Kröger, Die Philos. des reinen Ideal. 1921, S. 122 ff. (Fortschreiten zu höherer A. im Weltgeschehen); F. Neeff, Proleg. zu e. Kosmol. 1921 (gegenseitige „Einpassung" der Dinge aneinander); F. Adler, E. Machs Überwind. des mechan. Material. 1918; N. Bucharin, Theorie des histor. Material. 1922, S. 120ff.; Kreibig, Die intellekt. Funktionen, 1909, S. 9 ff., 67 ff. Vgl. Kultur, Geschichte, Entwicklung, Aktivismus, Selektion, Energie (spezifische), Erkenntnis.

Anregung s. Arbeit. Anregbarkeitsbreite s. Disposition (Offner).

Anschaulich: Gegensatz zum Begrifflichen, Abstrakten. A. ist das in der Anschauung (s. d.) oder Vorstellung Gegebene, Konkrete, als Einzelgegenst anddurch die Wahrnehmung Erfaßte. Unanschaulich ist das abstrakt Gedachte, das rein begriffliche Denken, das Wissen um etwas, das nicht selbst als Vorstellung oder Erlebnis präsent ist, auch wenn es an begleitenden Empfindungen, „Einstellungen", „Bereitschaften" nicht fehlt. Ein an Anschaulichem unmittelbar sich vollziehendes oder durch Anschauungen (bzw. Phantasievorstellungen) belegtes Denken ist ein „anschauliches" Denken.

In anschaulichen Inhalten hat der empirische Begriff sein „Fundament", wenn er auch kein bloßes Abstraktionsprodukt ist (vgl. Messer, Psych., S. 180ff., 203f.).

A. ist nach Wundt alles „konkret Wirkliche" (s. Psychologie); nach Dessoir das körperlich oder seelisch Einzelne als Konkretes (Arch. f. syst. Ph. X, 1904, S. 21; das Ästhetische muß nicht a. sein; vgl. Müller-Freienfels, Psych. der Kunst I², 1921). Nach Kreibig ist a. eine Vorstellung, „wenn sie in ihrem Inhalte alle jene Merkmale zum Bewußtsein bringt, die bei der Erfassung des Gegenstandes als eines Dinges, Vorganges, Zustandes oder Ablaufes der Wirklichkeit vorhanden ist". Unanschaulich ist eine Vorstellung, sofern ihr Inhalt bloß einen Teil der Merkmale wiedergibt (Die intell. Funkt. 1909, S. 28ff.); ähnlich Höfler u. a. Nach Windelband ist Anschaulichkeit „individuelle Lebendigkeit der ideellen Gegenwart" (Gesch. u. Naturwiss. S. 31); die Geschichte neigt zur A., gegenüber der Naturwissenschaft. Nach Rickert ist a. alles, was im erkenntnistheoretischen Sinne unmittelbar Objekt werden kann, Physisches wie Psychisches (Die Grenzen der naturwiss. Begriffsbild.², 1913). Nach Ach gibt es unanschauliche „Bewußtheiten" um den Sinn eines Wortes (Die Willenstät. u. das Denken, 1905, S. 210ff.). Ein unansch. „Meinen" von etwas gibt es nach Bühler, Messer, Husserl, O. Selz, Linke (a. = „selbstgegeben" wie bei Husserl und = dessen „Erfüllung" einer Intention; nicht alles in der Wahrnehmung ist sinnlich a.; Grundfragen der Wahrnehmungslehre, 1918, S. 8, 210, 264 u. ö.), Koffka (Zur Analyse der Vorstell. S. 365; „unanschaulicher Gehalt" der Vorstellung), P. Hofmann (Empfind. u. Vorstell. 1919). Nach Müller-Freienfels besteht beim unansch. Denken an etwas eine „Einstellung", mit der Tendenz, sich an anschaul. oder motorische Elemente anzulehnen (Das Denken und die Phantas. 1916, S. 44ff.). Nach Brod u. Weltsch liegt in jedem Begriff eine „verschwommene" Anschauung (Ansch. u. Begriff, 1913, S. 178ff.). Vgl. Begriff, Denken, Intuitiv, Bedeutung, Gedanke, Meinen, Bewußtsein, Bereitschaft, Anschauung, Abstrakt, Hypothese, Pädagogik, Klar, Kategorie, Physik, Mathematik, Raum, Impression, Relation, Intentional, Gegeben.

Anschauung (intuitus, intuitio) ist als Vorgang oder Akt (Anschauen) das unmittelbar (an Erlebnisse anknüpfende) Wahrnehmen eines einzelnen Gegenstandes. A. heißt auch der Inhalt eines A.saktes, dessen Gegenstand das „Angeschaute" (der „Anschauungsgegenstand") ist. A. ist mehr als bloße Empfindung, es ist ein aufmerksames Betrachten, ein Zusammenfassen von Erlebnisinhalten in der Einheit des Bewußtseins, aber noch ohne Abstraktion. In der A. stellt sich ein Gegenstand unmittelbar, als „selbstgegeben" (Husserl) dar. Das Denken entspringt nicht aus der A., aber es geht von ihr aus und verarbeitet das Anschauungsmaterial, die „Daten zu einer möglichen Erfahrung", es bleibt auch als empirisches Denken auf mögliche A. und die „Formen" derselben („reine A." bei Kant u. a.) bezogen. A. ohne Denken gibt noch keine Erkenntnis, ist nur ein Erkenntnisfaktor. Im Verhältnis zum abstrakten Denken gehört auch die Erinnerungs- und Phantasievorstellung zur A. (dem im weiteren Sinne „Anschaulichen" gegenüber dem Abstrakt-Unanschaulichen). Der Begriff entfernt sich mehr oder weniger weit von der A., wird aber psychologisch oft durch Anschauliches vertreten, wenn auch ein Bedeutungsgehalt selbst unanschaulich ist. Über den Anschauungsinhalt hinaus geht der mathematisch-physikalische Raum- und Zeitbegriff. Das in Gedanken Haben des Begriffsinhaltes, bzw. das Erfassen des Allgemeinen oder „Wesens", das dem Begriff „phänomenologisch" zugrundeliegt, wird auch als (geistige) „A." bezeichnet, die aber durch einen Denkakt bedingt ist. — „A." im engeren Sinne bedeutet Auffassung, Betrachtungsweise.

Daß das Denken einer A. (Vorstellung, *φάντασμα*) bedarf, betonen Aristoteles, Thomas (Sum. th. I, 85, 5); nach ihm ist „intuitus" die „praesentia intelligibilis ad intellectum quocumque modo" (1 sent. 3, 4, 5 c). Als Gegenstand des Einzelbegriffs („conceptus singularis") bestimmt Baumgarten das Einzelding (Acroas. Log. § 51). Kant stellt die A. dem Denken einerseits, dem bloßen Empfinden anderseits gegenüber. Die A. ist

ein Zustand der „Rezeptivität" des Bewußtseins („intuitus nempe mentis nostrae semper est passivus", De mund. sens. sct. II, § 10). Sie ist „eine Vorstellung, so wie sie unmittelbar von der Gegenwart des Gegenstandes abhängen würde" (Proleg. § 8). Sie ist „die Vorstellung, die nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden kann" (Kr. d. r. V. S. 87), „die Vorstellung des einzelnen Gegebenen" (An Beck, 3. Juli 1792). A., auf die alles Denken „als Mittel abzweckt", bezieht sich unmittelbar auf den Gegenstand. Menschliche A. ist sinnlich, nur möglich, indem der Gegenstand das Gemüt „affiziert". Nur die Sinnlichkeit (s. d.) liefert uns A., auf die sich alles Denken direkt oder indirekt bezieht, weil ihm sonst kein Gegenstand gegeben werden kann. „Empirisch" ist die A., „welche sich auf den Gegenstand durch Empfindung bezieht", während die reine „Form" (s. d.) der Sinnlichkeit „reine A." heißt (Kr. d. r. V., S. 75; vgl. S. 95 f., 120). Anschauung und Begriff sind „ganz verschiedene Vorstellungsarten", erstere ist nicht eine „verworrene" Erkenntnis (Fortschr. d. Met. S. 120; gegen die Leibnizianer). „Der Verstand vermag nichts anzuschauen, und die Sinne vermögen nichts zu denken. Nur daraus, daß sie sich vereinigen, kann Erkenntnis entspringen." „Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind" (S. 106 f.). Die A. muß, um Erkenntnis zu verschaffen, kategorial verarbeitet werden. Soll ein Begriff (s. d.) reale Geltung haben, so muß ihm eine korrespondierende A. gegeben werden können; daher gibt es vom Übersinnlichen keine (theoretische) Erkenntnis (Über e. Entdeck. S. 26 ff.; Über die Fortschritte der Met., S. 91 ff.). Die „reine" A. enthält nichts von Empfindung, nur „die besondere Form der Sinnlichkeit" (Mund. sensib. sct. II, § 12), die „in meinem Subjekt vor allen wirklichen Eindrücken vorhergeht". Sie ermöglicht, als Form der Anschauung (Raum und Zeit), die apriorischen Grundsätze der (reinen) Mathematik, macht die Anwendung dieser auf die Dinge begreiflich, insofern diese nur gemäß diesen Anschauungsformen erkannt werden können (K. d. r. V., S. 81 ff.; Proleg. I, § 9 ff.). Die Gegenstände müssen so vorgestellt und bestimmt werden, wie es die „subjektive Form der Sinnlichkeit" mit sich bringt (Fortschr. der Met. S. 91 f.). Raum und Zeit sind reine A., die aber nicht mit der psychologischen Raum- und Zeitvorstellung identisch ist, sondern auch das Raum- und Zeitgebilde der Mathematik und Mechanik einschließt. Die reine A. ist kein Begriff, setzt aber doch eine Einheitsverknüpfung seitens des Verstandes voraus. „Der Raum, als Gegenstand vorgestellt (wie man es wirklich in der Geometrie bedarf, enthält mehr als bloße Form der Anschauung, nämlich Zusammenfassung des Mannigfaltigen, nach der Form der Sinnlichkeit Gegebenen, in eine anschauliche Vorstellung, so daß die Form der Anschauung bloß Mannigfaltiges, die formale Anschauung aber Einheit der Vorstellung gibt." Diese Einheit geht zwar allen „Begriffen" vorher, setzt aber eine „Synthesis, die nicht den Sinnen angehört, durch welche aber alle Begriffe von Raum und Zeit zuerst möglich werden", voraus (Kr. d. r. V., S. 171). Der bestimmte Raum bedarf zu seiner Vorstellung einer „Konstruktion", einer Zusammensetzung des Mannigfaltigen. (Nach Cohen, Natorp u. a. sind R. und Z. Begriffe; von modernen Mathematikern und Physikern wird alle Anschaulichkeit der objektiven R.- u. Z.-Ordnung bestritten; vgl. Anschauungsform, Raum, Mathematik).

Nach G. E. Schulze ist A. der Zustand der Erkenntniskraft, in dem „der erkannte Gegenstand dem Bewußtsein selbst gegenwärtig ist" (Gr. d. allg. Log.[3], S. 1). Fries definiert A. als „unmittelbar für sich klare Vorstellung" (Syst. d. Log S. 36). Zur A. gehört: Empfindung, Beziehung auf Raum und Zeit, Verbindung des Mannigfaltigen zur Gestalt- und Dauervorstellung. Die reine A. ist die, welche „ursprünglich der Selbsttätigkeit unserer Erkenntniskraft gehört" (S. 74 f.). Vgl. Apelt, Metaphys. § 18 ff. — Während Kant A. und Verstand trennt, sind beide nach Herder „Darstellungen einer und derselben Energie der Seele". (Metakrit. 1799.)

Fichte bestimmt die A. als „absolutes Zusammenfassen und Übersehen eines Mannigfaltigen vom Vorstellen, welches Mannigfaltige denn auch wohl überall zugleich ein Unendliches sein dürfte" (WW. I 2, S. 7). Sie ist „stumme, bewußtlose Kontemplation.

die sich im Gegenstande verliert" (Gr. d. ps. Wiss., S. 364) und erfolgt durch einen „Anstoß" auf die ins Unendliche gehende Ich-Tätigkeit, die nach innen getrieben wird und dann zurückwirkt, so daß das Angeschaute ein (unbewußt gesetztes) Produkt des Ich ist (S. 194). In der A. wird der Gegenstand nicht passiv aufgenommen, sondern durch produktive Einbildungskraft gesetzt (vgl. Idealismus). Nach Schelling ist die A. „jene Handlung des Geistes, in welcher er aus Tätigkeit und Leiden — aus unbeschränkter und beschränkter Tätigkeit in sich selbst — ein gemeinschaftliches Produkt schafft" (Naturph. S 311). Nach J. E. v. Berger ist die A. nur für den Gedanken (Allg. Grdz. zur Wissenschaft I, 1817, S. 243). Nach Hegel bestimmt die Intelligenz „den Inhalt der Empfindung als außer sich Seiendes, wirft ihn in Raum und Zeit hinaus, welches die Formen sind, worin sie anschauend ist" (Enzykl. § 448f.). J. E. Erdmann erklärt das Anschauen als Abtrennen desselben Inhalts, der als mein Zustand Gefühl war, und Hineinversetzen desselben in Raum und Zeit (Psych. Briefe, S. 272). Die Intelligenz ist anschauend, insofern sie sich „auf die in Zeit und Raum hinausgeworfene Totalität ihrer Bestimmtheiten bezieht" (Gr. d. Psych. § 71). Nach K. Rosenkranz ist der Geist anschauend als „der den Inhalt des Gefühls in seinem bestimmten Unterschied von allem andern Inhalte setzende Geist" (Syst. d. Wiss. S. 419). — Von der Intellektualität der A. spricht (im Gegensatz zu Kant) Schopenhauer, für den sie schon ein unbewußtes Denken enthält. Sie ist „Erkenntnis der Ursache aus der Wirkung", daher ist „alle Anschauung intellektual" (W. a. W. u. V. I. Bd., § 4). Die anschauend-denkend gesetzte Ursache wird zum Objekt der A. Diese ist „primäre Vorstellung", während der Begriff „sekundär" ist (Bd. II, K. 7). Die Intellektualität der A. behaupten Helmholtz (Tatsach. d. Wahrn. S. 27), A. Fick (D. Welt als Vorstell. S. 5ff.), O. Liebmann (Üb. d. objekt. Anblick S. 1 ff.) u. a. — Nach Brentano hat die A. nur eine mindest allgemeine, nicht eine wahrhaft individuell bestimmte Vorstellung zum Inhalt (Psych. II, S. XVIII). Vgl. Allgemein (Rehmke).

Nach Herbart heißt Anschauen „ein Objekt, indem es gegeben wird, als ein solches und kein anderes auffassen" (Lehrb. z. Psych. S. 204). Bolzano nennt eine Einzelvorstellung erst dann A., „wenn für den Gegenstand derselben kein reiner, ihn allein auffassender Begriff angeblich ist" (Wiss. I, 341). A. ist eine Vorstellung, deren Gegenstand ein einzelnes Objekt ist (I, 326 f.). Er nimmt auch „Anschauungen an sich" (die unabhängig vom erkennenden Subjekte gelten) an. — Nach Th. Vischer ist A. „der Akt der Ergreifung durch die Aufmerksamkeit, wodurch das Angeschaute in verschärften Umrissen von seiner Umgebung wie von einem Hintergrund abgehoben und dem Anschauenden zugleich Eigentum und zugleich gegenständlich klar gegenübergestellt wird" (Ästh. II, 2, 316 f.). Ueberweg versteht unter A. „das psychische Bild der objektiven (oder doch mindestens als objektiv fingierten) Einzelexistenz" (Log.[4], § 45). Nach Lazarus ist A. die „Sammlung und Einigung der verschiedenen Empfindungen gemäß den in den Dingen verbundenen Eigenschaften" (Leben d. Seele II[2], 92). Steinthal sieht in der A. nur einen „Begriff geringerer Subsumtionsfähigkeit" (Einl. in d. Psych., S. 110); so auch E. v. Hartmann, Krit. Grundlg., S. 149 ff. Wundt nennt A. „Vorstellungen, welche sich auf einen wirklichen Gegenstand beziehen, mag dieser nun außer uns existieren oder zu unserm eigenen Körper gehören" (Gdz. d. ph. Psych. II[6], 1). Die „reine" A. ist A., sofern wir uns „einen beliebigen, übrigens völlig homogenen Inhalt vorstellen", ein Begriff ist sie aber, „sobald sich mit dieser Vorstellung der Gedanke verbindet, daß der zur Vergegenwärtigung der Form gewählte Inhalt ein gleichgültiger sei, und daß daher statt seiner jeder andere gewählt werden könne" (Log. I[2], S. 480; Syst. d. Phil.[2], S. 105 ff.). Riehl: „Impressionen für sich genommen sind nicht einmal Anschauungen. Zu Anschauungen werden sie erst dadurch, daß sie Raum und Zeit bestimmen, als Teile von Raum und Zeit erscheinen" (Z. Einf. in d. Phil., S. 103; vgl. Simmel, Einl. in d. Moralwiss. I, 5). Nach Jahn ist die A. „ein bis auf seine besonderen Teile wahrgenommenes Einzelbild, welches als solches von jedem andern unterscheidbar ist" (Psychol. I[7], S. 79). Nach

Marty ist A. jede konkrete Vorstellung oder ein Komplex solcher Vorstellungen (Raum u. Zeit, 1916; Ges. Schr. I 1, S. 164f.; vgl. S. 150f.). Nach Nelson ist A. die unmittelbar bewußte Erkenntnis (Die krit. Methode, S. 51). Nach Höfler ist Anschauen ein Auffassen der „Gestalt" (s. d.). — Nach Husserl gibt es „empirische" A., die einen individuellen Gegenstand zur „Gegebenheit" bringt, als Wahrnehmung zu „originärer" Gegebenheit, und „eidetische" A. Letztere hat im „Wesen" („Eidos") ihren Gegenstand, der ihr auch „originär" gegeben werden kann (Log. Unters.², 1913 f.; Ideen zu e. reinen Phänomen. I², 1922, S. 10ff.). Erfahrende oder individuelle A. kann in „Wesensschauung" (Ideation) umgewandelt werden; das Erschaute ist dann das „reine Wesen oder Eidos" (S. 10). Diese „das Wesen gebende, ev. originär gebende" Erschauung kann adäquat oder inadäquat sein. Das Gegebene der „Wesensanschauung" ist ein „reines Wesen" (s. d.). Empirische A. ist Bewußtsein von einem individuellen Gegenstand; Wesensanschauung ist ein eigenes Bewußtsein von einem eigenen „Gegenstand", sie ist „Erschauung", eine „originär gebende A., das Wesen in seiner ‚leibhaften' Selbstheit erfassend" (S. 11 ff.). Das (geistig) anschauende Bewußtsein bringt die intendierten Wesen und Wesensverhältnisse zur Gegebenheit (S. 125 ff.). In der A. kommt eine „Intention" (s. d.) zur „Erfüllung" (vgl. S. 193 ff., 238 ff., 285); s. Klarheit, Intuition, Gegeben, Kategorie, Phantasie. — Vgl. P. Hertz, Über das Denken I, 1923.

Eine Art des Denkens ist die A. nach J. Bergmann (Vorles. über Met. 1886, S. 27, 122, 131), B. Kern (Das Erkenntnisproblem², 1911, S. 44, 60; A. als Urteilsergebnis), Natorp: Die A. ein „Punkt um Punkt-Denken" (Kantstud. XXII, S. 437 f.), die letzte wechselseitige Durchdringung aller reinen Denkleistungen, die bei der Objekt-Synthese antizipiert wird (Die log. Grundl. der exakten Wissensch., 1910, S. 227). Dem Denken unterordnen die A. auch Cohen u. a. Hingegen betonen O. Ewald, Frischeisen-Köhler u. a. das dem Denken vorausgehende Gegebene (s. d.) der A. Nach Brod und Weltsch enthalten alle Begriffe (s. d.) Anschauliches (A. u. Begriff, 1913, S. 6 ff., 44 ff.; Ausgang von einer einheitlichen, ungegliederten A., dieses auch James, Psych. S. 148 ff.; Ebbinghaus, Grdz. d. Psych. I; Lipps, Leitfad. d. Psych., S. 70; Cornelius, Höffding, Schmied-Kowarzik, Dilthey u. a.). K. Düsel, A., Begr. u. Wahrheit, 1906; Reitz, Zur Gesch. u. Theor. d. Anschauungsbegr. 1901; M. Dessoir, A. u. Beschreib.; A. f. syst. Ph. X, S. 20 ff.; W. Moog, Die Bedeutung des Begriffs der A., V. f. ph. Päd. I, 204 ff.; Baeumker, A. u. Denken³, 1921; H. Levy, Über die aprior. Elemente der Erk. I, 1914; Schmied-Kowarzik, Intuition, Wiss. Beilage d. Philos. Gesellsch. Wien, 1911; Chamberlain, Goethe, 1912 („gegenständliches Denken" bei Goethe); Messer, Psych.², S. 145; Heyde, Grundwiss. Philos., 1924 (wie Rehmke: A. und Begriff nicht gegenüberzustellen; dasselbe, was psychologisch „A." ist, heißt logisch „Begriff"). Vgl. Intuition, Intuitiv, Kontemplation, Anschauungsformen, Wahrnehmung, Mathematik, Wesen.

Anschauung, intellektuelle: geistig-unmittelbare Erfassung des Wesens von Gegenständen. Schon Platon und Aristoteles schreiben der Vernunft die Fähigkeit zu, die letzten Seinsgründe unmittelbar zu erfassen. Nach Plotin ist das Sein ein Produkt des Schauens des Geistes (Enn. III, 8; VI, 9, 3). Boëthius kennt eine „Anschauung der Vernunft", welche die Idee des Menschen an sich unmittelbar erkennt (Consol. phil. V). Nach Augustinus gibt es einen „adspectus animi, quo per se ipsum non per corpus verum intuetur" (De trin. XII, 2, 2). Gott hat eine intellektuale A. der Objekte. „Nos itaque ista, quae fecisti, videmus, quia sunt. Tu autem quia vides ea, sunt" (Conf. XIII, 53). Thomas schreibt Gott eine unmittelbare A. seines Wesensinhaltes und damit des Alls zu. „Deus omnia simul videt per unum, quod est essentia sua" (Sum. th. I, 85, 4). Die Mystiker glauben an ein ekstatisches inneres Anschauen des Göttlichen im Geiste. Nicolaus Cusanus spricht von einer „visio intellectualis" (so schon Joh. Scotus, der sie auch „intuitus gnosticus" nennt, De div. nat. II, 20). Eine „visio realis Dei" als Quelle der Dinge lehrt Ploucquet (Princ. de subst. C. 12).

Kant versteht unter i. A. eine schöpferische, die Dinge in ihrer absoluten Realität erfassende Intuition Gottes. „Divinus autem intuitus, qui objectorum est principium, non principatum, cum sit independens, est archetypus et propterea perfecte intellectualis" (De mund. sens. sct. II, § 10). „Intellektuell" ist eine nicht auf „Rezeptivität", sondern „Selbsttätigkeit" beruhende A., „durch die selbst das Dasein des Objekts der Anschauung gegeben wird (und die ... nur dem Urwesen zukommen kann)". Von einer „nicht sinnlichen" A. haben wir keinen Begriff. Ein Verstand, der die Dinge „intuitiv" (ohne Kategorien) erkennt, ist für uns nur problematisch (Kr. d. r. V., S. 280; Fortschr. d. Metaphys., S. 92; Über e. Entdeck., S. 37 ff. Vornehmer Ton in der Philos., S. 3 f.; unsere A. ist sinnlich, daher auf Erscheinungen beschränkt, und unser Verstand vermag nichts anzuschauen; vgl. Reflex. II, 152, 1: von der Freiheit unseres Willens haben wir einen Begriff durch unser „intellektuelles inneres Anschauen (nicht den inneren Sinn) unserer Tätigkeit, welche durch motiva intellectualia bewegt werden kann"; vgl. Verstand. Nach Jacobi gibt es eine rationale A. übersinnlicher Gegenstände (WW. II, 59), nach Goethe eine „anschauende Urteilskraft", ein „Anschauen der inneren schaffenden Natur", das auf das „Urbildliche, Typische" geht (WW. 40, S. 31). — Fichte nimmt eine i. A. auch für das Ich an; sie ist „das unmittelbare Bewußtsein, daß ich handle und was ich handle; sie ist das, wodurch ich etwas weiß, weil ich es tue" (WW. I, 463). Sie ist die Quelle philosophischer Erkenntnis (vgl. Syst. d. Sittenlehre, 1798, S. 50) So auch bei Schelling. „Uns allen wohnt ein geheimes, wunderbares Vermögen bei, uns aus dem Wechsel der Zeit in unser innerstes, von allem, was von außen her hinzukam, entkleidetes Selbst zurückzuziehen und da unter der Form der Unwandelbarkeit das Ewige anzuschauen; diese Anschauung ist die innerste, eigenste Erfahrung, von welcher allein alles abhängt, was wir von einer übersinnlichen Welt wissen und glauben" (Phil. Br. üb. Dogmat. u. Krit. 8). Sie ist das Vermögen, „gewisse Handlungen des Geistes zugleich zu produzieren und anzuschauen, so daß das Produzieren des Objekts und das Anschauen selbst absolut eins ist" (Syst. d. tr. Id. S. 51). Diese A. ist „der Punkt, wo das Wissen um das Absolute und das Absolute selbst eins sind" (Darst. m. Syst. § 2; vgl. Vom Ich, 1795: „Anschauen des Intellektualen in uns"). Chr. Krause nimmt eine „intellektuale Intuition" oder „Wesensschauung" an. (Vorles. üb. d. Syst. d. Ph. I, 273). Hegel spricht von einem „übersinnlichen Anschauen" und einem „anschauenden Verstand" (WW. III, 328 ff.). Eine i. A. der Wirklichkeit gibt es auch nach G. Glogau (Abriß d. philos. Grundwiss. 1880 f.); Class (Ideale u. Güter, 1886), I. H. Fichte (Anthrop. S. 354), R. Seydel u. a. Nach E. H. Schmitt ist die i. A. die Anschauung der Erkenntnisformen als „konkreten, in allen ihren Momenten anschaulichen, dem Bildlichen ähnlichen Lebenswirklichkeiten unserer Innerlichkeit" (Krit. d. Philos. 1908, S. 5 ff., 173, 66 ff.; „A. einer universellen Innenwelt", „präsente universelle A., die zugleich ein Ewiges darstellt"; die Denkformen sind „Anschauungsformen höherer Art", S. 164). Nach Garbeis ist die Intuition ein Hinweis auf eine mögliche Art des Erkennens, wie sie einem anschauenden Verstand eignen könnte, für den Denken und Sein zu absoluter Einheit verwoben wäre (Das Probl. des Bewußtseins in d. Philos. Kants, 1924, S. 142). Gegen die i. A. polemisiert Schopenhauer, wiewohl er eigentlich selbst etwas Ähnliches voraussetzt (s. Wille). — Verwandt mit der i. A. ist die „Intuition" oder intuitive Erkenntnis bei Spinoza, Bergson, Keyserling u. a. (vgl. Wesensschauung: Husserl). Vgl. Intuition, Kontemplation, Mystik, Idee, Gott, Wissen, Intellekte, Erleuchtung, Tathandlung.

Anschauungsbilder s. Anschauungstypen.

Anschauungsformen sind (nach Kant) Raum und Zeit, insofern diese Arten der Formung, Ordnung gesetzmäßige Verknüpfungsweisen möglicher Erfahrungsinhalte sind. „Subjektiv" sind sie, insofern nicht das absolute An sich-Sein als räumlich-zeitlich gedacht werden kann (oder muß) und als sie in der Gesetzlichkeit des erkennenden Bewußtseins selbst wurzeln. „Objektiv" sind sie als Bestimmtheiten aller erfahrbaren Gegen-

stände als solcher (der „Erscheinungen"). Als ursprüngliche, notwendige Bedingungen objektiver Erfahrung und der Erfahrungsobjekte, der Ordnung von Daten zu gegenständlichen Komplexen, sind sie nicht aus der Erfahrung abstrahiert, sondern apriorisch, erfahrungsbedingend, wenn auch psychologisch nur mit dem Erfahrungsmaterial zugleich ins Bewußtsein tretend und als Vorstellungen nicht von Anfang an ausgebildet. Wie immer auch der aus der Verarbeitung des primären räumlich-zeitlichen Vorstellens erwachsende Begriff von Raum und Zeit sich entwickelt, die Räumlichkeit und Zeitlichkeit überhaupt bleiben apriorische, konstante Erfahrungsfaktoren, Bedingungen einheitlichen Erfahrungszusammenhanges und gegenständlicher Bestimmtheit in ihm. Es ist anzunehmen, daß den räumlich-zeitlichen Bestimmtheiten der Erscheinungswelt etwas im „An sich" der Wirklichkeit entspricht, das nicht selbst wieder räumlich oder zeitlich zu sein braucht. Objektiv sind R. und Zeit nach Demokrit, Epikur, Aristoteles, den Scholastikern, Descartes, Gassendi, Newton, L. Euler u. a.

Die Idealität von Raum und Zeit lehrt Brooke (The nat. of truth, 1641, p. 9). Nach Ed. Law sind Raum und Zeit nur „ideas of pure intellect" (An enquir. into the ideas of space, time, immens. and etern., 1734, ch. 1). Vor ihm erklärt schon R. Burthogge, Zeit und Raum seien nicht Außendinge, sondern „intentional things" (An essay upon reason, 1694, ch. IV, sct. I). Nach Leibniz sind R. und Z. „ideale Gegenstände" (choses idéales), Ordnungsweisen der Erscheinungen der „Monaden" (Vgl. Gent, L.'s Ph. d. Zeit u. d. Raums, Kantstud. XXXI, 61 ff.). Tetens (er nennt Raum und Zeit „Verhältnisideen", Phil. Vers. I, 359) und Lambert (R. u. Z. = „wahrer Schein") machen auf den Unterschied von Form (s. d.) und Stoff der Erkenntnis aufmerksam. Kant prägt den Begriff der „Anschauungsform". R. und Z. wurzeln in einem subjektiven Formprinzip, sie sind die „formalen Prinzipien" der Erscheinungen, die ersten „Formen und Bedingungen" der menschlichen Erkenntnis, reine Anschauungen, nicht Begriffe (Mund. sensib. sct. I, § 2; III, § 13 ff.). R. und Z. sind abstrahiert von der Tätigkeit der Seele, welche „nach ewigen Gesetzen ihre Empfindungen ordnet" (§ 15). Nur die sinnlich erscheinenden Dinge sind in R. und Z. (sct. V, § 25 ff.); in bezug auf diese aber sind die A. „sehr real", sie enthalten „die Konditionen aller Erscheinungen und empirischen Urteile" (An Lambert, 2. Sept. 1770). Form der Erfahrung ist allgemein das, „welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet angeschauet wird". Die Form, d. h. „das, worin sich die Empfindungen ordnen", „kann nicht selbst Empfindung sein, sondern muß zu ihnen insgesamt im Gemüte a priori bereit liegen, und dahero abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden" (ib.). R. und Z. sind Formen des äußeren bzw. des inneren Sinnes (Kr. d. r. V. S. 76 ff.). Sie sind nicht angeboren. „Denn es bedarf immer Eindrücke, um das Erkenntnisvermögen zuerst zu der Vorstellung eines Objektes . . . zu bestimmen" (Üb. d. Fortschr. d. Met. S. 106). R. und Z. sind „reine Formen aller sinnlichen Anschauung" und als solche „Erkenntnisquellen a priori". Die Ursprungsweise der A. macht die Apriorität der Grundsätze der Mathematik und die Anwendbarkeit dieser auf die Gegenstände selbst begreiflich. Denn nichts kann erkannt werden und für uns sein, was nicht den Bedingungen der Anschauung gemäß ist. R. und Z. enthalten „die Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände als Erscheinungen a priori" und gelten darum von ihnen („empirische Realität" trotz „transzendentaler Idealität", d. h. nicht-Bezogenseins auf „Dinge an sich"). R. und Z. sind nicht „für sich bestehende Undinge", auch nicht Verhältnisse der Dinge an sich, die wir nicht a priori bestimmen könnten. Sie sind nur „subjektive Formen unserer sinnlichen Anschauung", „hängen unserer Sinnlichkeit schlechthin notwendig an, welcher Art auch unsere Empfindungen sein mögen" (S. 95 ff.). R. und Zeit sind phänomenal; wie die Dinge unabhängig von unserer Sinnesauffassung sind, ist unerkennbar; diese Dinge sind nicht in R. und Z., wenn sie auch „Gründe" bestimmter Raum- und Zeitverknüpfung sind (Fortschr. d. Met. S. 92 ff.; Über e. Entdeck. S. 22 ff.). Nur in ihrer Beziehung zur „Sinnlichkeit" sind die Dinge in Raum und Zeit (Proleg. § 11; vgl. Reflex. II, 278, 405, 408 ff., 513; Altpreuß. Monatshefte 1882, S. 568 ff.,

615 ff.; 1884, S. 584 ff.). Nach Reinhold sind die „Formen der Vorstellung" vor jeder Einzelvorstellung im Subjekte begründet (Vers. e. n. Theor. S. 291 ff.). Beck bestimmt die A. als ursprüngliche Verknüpfungsarten des Mannigfaltigen in der Erfahrung (Erl. Ausz. S. 144); sie entspringen derselben Synthesis wie die Kategorien. Nach Krug sind die A. nicht „Fachwerke", sondern Handlungsweisen des Geistes (Fundam. S. 151, 168). Nach Fries äußert sich in den A. schon die Selbsttätigkeit des Bewußtseins (Neue Krit. I^2, 73 f.). Abicht sieht in den A. „aktive Sinneskräfte" (Syst. d. Elementarphilos. S. 42 ff.). Nach Schopenhauer sind die A. „selbsteigene Formen des Intellekts", sie sind subjektiv, bedeuten nur die „Art und Weise, wie der Prozeß objektiver Apperzeption im Gehirn vollzogen wird" (W. a. W. u. V. Bd. II, K. 4). Nach Bardili ist die A. ein „modus generalis" des Vorgestelltwerdens (Gr. der ersten Log. S. 72). Nach G. E. Schulze ist die Unterscheidung von Form und Inhalt der Erfahrung erst ein Produkt der Reflexion (Aenesid. S. 216). Nach S. Maimon sind R. und Z. „a priori gegebene allgemeine Stoffe der Objekte der Mathematik", Formen der Möglichkeit sinnlicher Vorstellung einer Verschiedenheit unter den empirischen Objekten (Vers. e. neuen Log. 1794, S. 125; 2. A. 1912, S. 109 ff.). Vgl. Apelt, Metaphys. 1857, S. 62 ff.

Nach Fichte sind die A. durch die Handlungsweise des Ich bestimmt, sie entstehen zugleich in und mit dem Anschauungsinhalte als dessen und damit auch der Objekte Formen (Gr. d. g. Wiss. S. 415). — Schelling betrachtet die A. als Produkte des reinen überzeitlichen Ich (Syst. d. tr. Id. S. 59 f.), zugleich als Formen der Dinge. Letzteres gilt auch von Hegel (Enzykl. S. 177).

Objektiv-bedingt sind die A. nach C. H. Weisse, Schleiermacher (Dialekt. S. 335), Herbart, Beneke. I. H. Fichte verlegt den Ursprung der A. in den vorbewußten Geist; sie sind apriorisch, aber doch objektiv bedingt (Psych. I, 326 f., 329; II, 236, 256). Carriere: „Raum und Zeit sind Grundformen unserer Anschauung, weil sie Grundformen der Dinge sind" (Ästh. I, 13). Ähnlich Chr. Planck u. a. Trendelenburg betrachtet die A. als apriorische Erzeugnisse der dem Geiste immanenten „Bewegung", die zugleich für die Dinge Geltung haben (Log. Unt. I, 160, 166 ff.). Nach Ueberweg sind sie „das gemeinsame Resultat subjektiver und objektiver Faktoren, deren Beitrag ermittelt werden kann und muß" (Log.[4], S. 89). Nach Fechner sind Raum und Zeit „wesentliche Formen der Intelligenz überhaupt" (Tagesans. S. 228); sie sind die allgemeinsten Verknüpfungsformen des Existierenden, subjektiv und objektiv (Atom. S. 142). Nach Lotze entspringen sie aus der Gesetzmäßigkeit unseres Vorstellens der Dinge (Log. S. 521); sie sind aber in den Dingen selbst begründet, zu denen die von der Seele räumlich geformten Eindrücke in Beziehung stehen (Mikrok. 1869, S. 254 ff.). Spencer: „Es gibt eine ontologische Ordnung, aus welcher die phänomenale Ordnung entspringt, die wir als Raum erkennen: es gibt eine ontologische Ordnung, aus welcher die phänomenale Ordnung entspringt, die wir als Zeit erkennen . . ." (Psych. I, § 95, S. 238). Die A. sind gattungsmäßig erworben, individuell a priori. E. von Hartmanns „transzendentaler Realismus" behauptet die Gültigkeit von R. u. Z. auch für das Sein (Kr. Grundl. S. 145; Phil. d. Unb.[3], S. 309; Kategorienlehre, 1869; Gr. d. Erkenntnislehre, S. 103 ff.; R. und Z. gehören zu den „Kategorien der Sinnlichkeit", sind das Produkt unbewußter Intellektualfunktionen). Ähnlich A. Drews u. a. Nach Driesch sind räumliche und zeitliche Beziehungen Zeichen eines bestimmten Gefüges von Wirklichkeitsbeziehungen (Wirklichkeitslehre[2], 1922, S. 68 ff., 85 ff., 307 ff.; vgl. Ordnungslehre[2], 1923, S. 118 ff., 146 ff.). Objektiv bedingt sind R. u. Zeit nach Bolzano, Feuerbach, Brentano (R. und Z., Kantstud. XXV, S. 1 ff., vgl. O. Kraus, F. Brentano, 1919), Marty (Raum u. Zeit, 1916; Ges. Schriften I, 1, der Raum ist nicht real, aber ein Seiendes), H. Bender, (Z. f. Philos. 1885; Zur Lös. des met. Problems, 1886), Störring, Adickes, B. Erdmann, W. Freytag, Külpe, W. Rauschenberger (Der krit. Ideal. 1918, S. 4 ff.), Lipsius (Einh. der Erk. u. Einh. des Seins, 1913, S. 32 ff.), Stumpf, Jodl (Krit. des Ideal., 1920, S. 64 ff.), A. Messer, V. Kraft, E. Dürr, L. Busse, E. Becher, Haedicke (Kant — ein Kopernikus? 1924, S. 83 ff., 135 ff.), G. Jacoby (All-

gem. Ontol. II, 161 ff. (Verschiedenheit der konstruierten und realen Raum-Verhältnisse vom Räumlichen der bloßen Wahrnehmung), Schlick (s. unten), Ladd, J. Martineau, Dühring (Wirklichkeitsph. S. 272 ff.), F. Heman (Imman. Kants philos. Vermächtn. S. 166 f.), J. Baumann (Die A. sind apriorisch, aber ihre Bestimmtheiten objektiv, Deutsche u. außerd. Philos. S. 259; Lehren von R., Z. u. Mathem., 1868). Nach Riehl sind die A. zugleich „empirische Grenzbegriffe, deren Inhalt in gleichem Grade für das Bewußtsein, wie für die Wirklichkeit selber gültig ist" (Phil. Krit. I², S. 73). Ähnlich Wundt (Phil. Stud. VII, 14 ff.; XIII, 355; Kleine Schr. I, 186 f.; Log. I³, 515 ff.). Die Trennung von Form und Inhalt der Anschauung ist nicht ursprünglicher Art. Die Konstanz der A. ist der Grund ihrer Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit; sie beruht auf der beliebigen Wahl des Empfindungsinhaltes, die es gestattet, von dem besonderen Inhalte abzusehen. Zur Sonderung von Form und Stoff der Anschauung führt sowohl die „Konstanz der allgemeinen Eigenschaften der formalen Bestandteile" als die unabhängige Variation der materialen und formalen Bestandteile der Wahrnehmung. Der Wahrnehmungsstoff kann sich verändern, ohne daß die räumlich-zeitliche Form sich mit ändert, dagegen wird jede Veränderung der Form von einer Veränderung des Stoffes begleitet (Syst. d. Phil.³ I, S. 98 ff.). Auf der Konstanz der A. beruht auch deren Objektivität. Als allgemeinste Formen des Denkinhalts sind sie zugleich Formen der Dinge selbst, „subjektive Rekonstruktionen eines objektiv Gegebenen". An sich entspricht ihnen eine bestimmte (unanschauliche) Ordnung (ähnlich Riehl, Becher, Schlick, Jacoby u. a.). Das Apriorische der A. bedeutet teils die Unableitbarkeit des Spezifischen derselben, teils die ihnen zugrunde liegende Gesetzmäßigkeit des denkenden Bewußtseins. Nach Sigwart sind die A. Produkte der notwendigen Verknüpfungstätigkeit des Bewußtseins (Log. II², 86). — Cornelius versteht unter den „allgemeinen Formen unserer Anschauung" Ordnungen, „in welche alle vorgefundenen Inhalte sich fügen müssen" (Einl. in d. Phil. S. 245 ff.).

Die Apriorität von R. und Z. lehren die Neukantianer. R. und Z. sind nicht Bestimmungen an sich seiender Dinge (F. A. Lange, Liebmann, Stadler, Windelband, Rickert, Cohen, Natorp, Cassirer u. a., Green, Mansel, Bradley u. a.; vgl. Idealismus). Nach F. A. Lange ist die psychophysische Organisation die Quelle der A. (Gesch. d. Mater. II, 36), auch nach Helmholtz (Tats. d. Wahrn. S. 16, 30), A. Fick (Die Welt als Vorstellung, 1870, S. 9 f.), H. Lorm (Der grundlose Optim., S. 163 ff.) u. a. Nach v. Hartmann, H. Delff, Renouvier, Cohen u. a. sind sie Kategorien. — Sie sind nach Natorp Voraussetzungen der Existenzbestimmung der Erfahrungsobjekte, des eindeutigen Erfahrungszusammenhanges (Die log. Grundl. d. exakten Wissensch., 1910, S. 302 ff.; Philos.³ S. 53 ff.). Nach B. Bauch sind sie „Systeme von synthetischen Beziehungsgesetzen mathematischer Art" (Stud. zur Philos. der exakten Wiss., 1911, S. 255). Nach B. Kern sind sie „logische Methoden der Ordnung und Veranschaulichung unseres Empfindungsinhalts" (Das Erkenntnisproblem², 1912; Das Wesen der menschl. Seele, S. 47 ff.). Reininger sieht in den „reinen Anschauungen" „Begriffe nicht diskursiver, sondern intuitiver Natur oder Anschauungen mit begrifflichem Index". Der reine Raum und die reine Zeit sind Begriffe (Wiss. Beil. Phil. Gesellsch. Wien, 1912, S. 5 ff.); vgl. O. Ewald, Kants krit. Ideal. 1908; H. Scholz, Das Vermächtnis der Kantschen Lehre vom Raum u. von der Zeit, Kantstud. XXIX, 1924, S. 21 ff.; Cassirer, Zur Einsteinschen Relativitätstheorie, 1921, S. 15 ff. (R. und Zeit sind Maßbegriffe). Nach M. Schlick ist Kants „reine Anschauung" ein Mittelding zwischen rein Begrifflichem und psychologisch Anschaulichem" (Kantstud. XXVI, 1921, S. 109; vgl. Allg. Erkenntnislehr. 1925, S. 320 ff.; Raum und Zeit in der gegenw. Physik⁴, 1922).

Gattungsmäßig erworben, individuell apriorisch sind die A. nach Spencer, Lewes, L. Stein, Ostwald (Vorles. üb. Naturph.², S. 141), J. Schultz („angeborene Gewohnheiten der Psyche", Psych. d. Axiome, S. 2) u. a. — Herbart führt die A. auf „Reihen" von Empfindungen zurück, deren Ordnungen schon in und mit ihnen gegeben sind (Met. II, 411). Nach Beneke sind die A. schon in den Empfindungen

enthalten und können nicht von ihnen ganz abstrahiert werden (Syst. d. Log. II, 29). Nach Jodl sind sie „Abstraktionen von der uns gegebenen Wirklichkeit, durchaus auf sie bezogen und in ihrer formalen Beschaffenheit für jeden Inhalt unserer Erfahrung unbedingt gültig, ihrem Inhalte nach von unserer Organisation abhängig" (Lehrb. d. Psychol. II³, 1909). — Nach Mach sind die A. physiologisch „Systeme von Orientierungsempfindungen, welche nebst den Sinnesempfindungen die Auslösung biologisch zweckmäßiger Anpassungsreaktionen bestimmen". Physikalisch sind Raum und Zeit „besondere Abhängigkeiten der physikalischen Elemente voneinander" (Erk. u. Irrt., 1903, S. 426). — Betreffs der Zusammengehörigkeit von R. und Z. (Novalis, Palágyi, Minkowski, Einstein u. a.), bzw. deren Relativität s. Relativitätstheorie, Raum, Zeit (vgl. Schlick, R. u. Z. in der gegenw. Phys.⁴, 1922; Allgem. Erkenntnislehre², 1925; die begriffliche Raum- und Zeitordnung hat objektive Bedeutung, nur als anschauliche Qualität sind R. u. Z. selbst subjektiv). Masci, Le forme dell intuizione, 1881; Isenkrahe, Ideal. oder Real., 1883; M. Schneid, Die philos. Lehre von R. u. Z., 1886; Döring, Über R. u. Z., 1894; Fullerton, Philos. Rev., 1901; A. Hinze, Ersch. u. Wirkl., 1908; Th. Toeche-Mittler, Stimmungsgedanken über R. u. Z., 1907; Grohe, Gedanken über R. u. Z., 1914; Rehmke, Philos. als Grundwiss., 1910; J. Sylvester, Vom Wesen der Dinge, 1920; S. 225 ff.; Minkowski, R. u. Z., 1909; H. Weyl, R., Z., Materie, 1918; A. Einstein, Über die spezielle u. allgem. Relativitätstheorie⁸, 1920; Lechalas, Etude sur l'espace et le temps², 1910; E. Borel, L'espace et le temps, 1922; A. Robb, A theory of time and space, 1913; W. Johnson, Nature and cognition of space and time, 1913; Ch. Dunan, Sur les formes a priori de la sensibilité³, 1902; J. Winternitz, Relativitätstheorie u. Erkenntnislehre (aprioristisch), 1923; H. Reichenbach, Rel. u. Erk. a priori, 1920; J. Cohn, Kantstud. XXI, 1916; J. A. Schouten, Über die Entwickl. der Begriffe des Raums und der Zeit, Wissensch. Grundfragen, H. 2. Vgl. Raum, Zeit, A priori, Nativismus, Realismus, Idealismus, Erscheinung, Axiome, Mathematik, Quantitativ, Qualität, Mechanistisch, Anschauung (reine).

Anschauungsganzes: räumlich-zeitlicher Vorstellungskomplex mit bestimmter Anordnung der Elemente; wirkt als Ganzes reproduzierend (O. Selz, Über die Gesetze des geordn. Denkverlaufs I, 1913, S. 93 ff.). — Anschauungssätze unterscheidet von den „Begriffssätzen" Bolzano. Nach Jerusalem sind Urteile mit individuell bestimmtem Inhalt Anschauungsurteile (Lehrb. d. Psych.⁴, 1907, S. 114 f.).

Anschauungstypen: Verschiedenheit der Art und der Stärke der Anschaulichkeit, von Vorstellungen bei verschiedenen Individuen. Vgl. Urbantschitsch, Über subjekt. optische Anschauungsbilder, 1907; Abhandlungen von E. R. Jaensch, E. Gottheil, B. Hertwig, Krellenberg, P. Busse u. a. in: Z. f. Psych., 84 ff.; Kroh, Subjekt. Anschauungsbilder bei Jugendlichen, 1921. Nach Jaensch u. a. stehen „subjektive Anschauungsbilder", die von einer Reihe von Individuen nach einer Zwischenzeit reproduziert werden, in der Mitte zwischen Wahrnehmungen und Erinnerungsvorstellungen (Über die Vorstellungswelt der Jugendlichen, Z. f. Psych. 84). Vgl. Störring, Psych. S. 171 f.; Fröbes, Lehrb. der exp. Psych. I², 215 ff. Vgl. Eidetiker, Vorstellungstypen, Gedächtnis.

Ansehen: Betrachten; unmittelbares, auf Assimilation (s. d.) beruhendes Anmerken einer Qualität bei der Partialwahrnehmung eines Gegenstandes (z. B. die Freude beim Anblick eines frohen Gesichts). Vgl. M. Scheler, Abh. u. Aufs. II, 1915, S. 140; P. Linke (Grundfragen d. Wahrnehmungslehre, 1918, S. 183 f., 229 ff. „Wirklichkeitssuggestion" in der assimilativen Wahrnehmung); Husserl, Ideen zu e. reinen Phänom. I², 8.

An sich (*καθ' αὑτό*, in se): dem eigenen Sein oder Wesen nach, in der Selbstheit des Seins, unabhängig von anderem seiend oder geltend; außerhalb einer Beziehung zu

anderem, insbesondere zum erkennenden Bewußtsein („Ding an sich", „An sich" der Dinge, im Gegensatz zur „Erscheinung"). Etwas kann an sich gelten, ohne deshalb an sich reale Existenz zu haben: „Wahrheiten an sich" (Bolzano u. a.). An sich gelten und sind die „Ideen" (s. d.) nach Platon (Phaedo, 78 D; Parmen. 129 A). Das begrifflichwesenhafte An sich bei Aristoteles (Met. V, 18; VII, 4, u. ö.) u. a. Die Scholastiker sprechen vom An sich Gottes („prout est in se", Alex. von Hales, Summ. univ. theol. IV 1, qu. 2, u. a.). Nach Hegel ist das „Sein der Qualität als solches", der Potenz nach Seiende „an sich" (z. B. als Keim), dann „für sich" als Einzelnes und „an und für sich" als Konkret-Allgemeines. Der „Begriff" (der Wesensgehalt) ist „an sich" in seiner Unmittelbarkeit, „für sich", in seiner reflektierten Verwirklichung, „bei sich" in seiner vollendeten Selbstentwicklung (vgl. WW. XIII, 33 ff.; Enzykl. § 83, 91; vgl. Dialektik, Geist). Vgl. Ding an sich (dort auch G. Jacoby), Wahrheit, Geltung, Wert, Transzendent, Absolut, Wesen, Objekt, Bedeutung, Vorstellung, Ontologie, Meinen, Sinn.

Ansteckung (psychische) s. Suggestion, Masse, Nachahmung.

Ansteigen der Gesichtsempfindung = Entwicklung dieser bis zur vollen Höhe ($^1/_6$"—$^1/_{10}$" bei Helligkeiten, $^1/_2$" bei Farben). Vgl. Fröbes, Lehrb. d. exper. Psych. I², 1923, S. 75.

Anstrengung ist nach Sigwart „ein intensiveres Wollen, mit dem sich aber sofort die Gefühle verknüpfen, welche die höchste Spannung unserer Muskeln begleiten" (Kl. Schr. II², S. 131). — Maine de Biran sieht im „effort voulu" die Quelle des Objektsbewußtseins (s. d.). In jedem freiwilligen Bewegungsakt sind zu unterscheiden die „résistance organique", „sensation musculaire" und „force hyperorganique" (Oeuvr. inéd., ed. Cousin I, 217). Lipps bestimmt das Anstrengungsgefühl als Gefühl des Kraftaufwandes in der Handlung (Vom Fühl., Woll. u. Denk., 1907, S. 121 f.). — Nach A. Sabatier ist die A. ein Faktor alles Geschehens (Philos. de l'effort², 1908). Vgl. Dumont, Vergnügen u. Schmerz, S. 147 ff.; James, Psych., 1909, S. 434 f., 451; Bergson, L'effort intell., Revue philos., 1902; A. Bertrand, Psych. de l'effort, 1889. Vgl. Kraft, Wille, Streben.

Antagonismus (*ἀγών*, Kampf): Widerstreit, Gegensatz, Entgegenarbeiten. A. gibt es in der Natur und in der Seele, im Individuum und in der Gesellschaft, in der Geschichte. Einen A. zwischen dem guten und dem bösen Prinzip lehrt der religiöse Dualismus (s. d.). Nach Kant ist „A." „die ungesellige Geselligkeit der Menschen", d. h. ihr „Hang, in Gesellschaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerstande, welcher diese Gesellschaft beständig zu trennen droht, verbunden ist". Dieser A. ist das Mittel zur Entfaltung aller menschlichen Anlagen (Idee zu e. allg. Gesch., S. 8 f.; vgl. Geschichte). Nach Eucken, Simmel, J. Cohn, Vierkandt (Der Dual. im modernen Weltbild, 1923, S. 67 ff.) besteht ein A. zwischen geistiger, lebendiger Aktivität und dem Prinzip der Erstarrung zu festen Formen; ein Widerstand, auf den das gestaltende Schaffen in der Welt trifft. Nach Schopenhauer besteht ein A. zwischen Willen und Intellekt (Welt als Wille u. Vorst., II. Bd., K. 30). — Jedem zentralen Bewegungsimpuls entspricht ein entgegengerichteter (Münsterberg u. a.). Vgl. Dühring, Wirklichkeitsphilos., 1895, K. C. Schneider, Die Welt, 1917. Vgl. Kampf, Gegensatz, Widerspruch, Antinomie.

Antecedens — Consequens: das Vorhergehende — das Nachfolgende. Im Urteil: Subjekt — Prädikat; im Schlusse: Ober- u. Untersatz — Konklusion; beim Beweise heißt a. der Beweisgrund. Sonst: Grund — Folge, Ursache — Wirkung.

Antemundan: vorweltlich. Vgl. Präexistenz.

Anteprädikamente unterscheidet Albertus Magnus von den Prädikamenten (s. d.). — **Anthropodizee** (*ἄνθρωπος, δίκη*): Rechtfertigung des Menschen.

Anthropogenie: Lehre von der Entstehung des Menschen. Vgl. Schasler, A., 1880; E. Haeckel, A.[6], 1911.

Anthropogeographie: Lehre von der Abhängigkeit des Lebens und der Kultur der Völker von der Beschaffenheit des geographischen Milieu (Ritter, Ratzel, Le Play, de Tourville, Demolins u. a.). Vgl. O. Schlüter, Die leitenden Gesichtspunkte der A., A. f. Sozialwiss. XXII, 1906, S. 581ff. Vgl. Milieu.

Anthoprognosie: Menschenkenntnis (vgl. Novalis, Fragmente I, S. 46: „Anthropognosten").

Anthropologie: Wissenschaft vom Menschen (ἄνθρωπος), besonders in körperlicher (somatischer) Beziehung (Schädelbau, Rasse, Abstammung u. dgl.). Früher war A. die Lehre vom spezifisch menschlichen Leben in physischer und psychischer Hinsicht. Vgl. Casmann, Psych. anthropol. 1594; Anthrop. 1596; Platner, A., 1772, 1790; Kant: „Eine Lehre von der Kenntnis des Menschen, systematisch abgefaßt (Anthropologie), kann es entweder in physiologischer oder in pragmatischer Hinsicht sein. Die physiologische Menschenkenntnis geht auf die Erforschung dessen, was die Natur aus dem Menschen macht, die pragmatische auf das, was er, als frei handelndes Wesen, aus sich selber macht oder machen kann und soll" (Anthr. Vorw., S. 3; Phys. Geograph. § 2, S. 8 f.; vgl. Reflex. zur A., WW. XV, Akad.-Ausg.; vgl. S. 390: „Selbsterkenntnis des Verstandes und der Vernunft. Anthropologia transcendentalis"; J. Kants Menschenkunde oder philos. A., hrsg. von Starke, 1831; I. Kants Anweis. zur Menschen- u. Weltkenntnis, hrsg. von Starke, 1831). Die moralische „A." enthält die „subjektiven, hindernden sowohl als begünstigenden, Bedingungen der Ausführung der sittlichen Gesetze, die „Erzeugung, Ausbreitung und Stärkung moralischer Grundsätze". Sie ist wichtig, aber nicht die Grundlage der Ethik (Met. der Sitten I, S. 18 f.). G. E. Schulze: „Die wissenschaftliche Darstellung des in der menschlichen Natur vorkommenden Lebens ist Menschenlehre, Menschenkunde, Anthropologie" (Psych. Anthr. § 1). „Philosophische" A. nennt Fries die Theorie des inneren Lebens des Menschen (Neue Krit. I, S. 34ff.). Sie untersucht „die Natur des menschlichen Geistes nach der geistigen Selbsterkenntnis" (Psych. Anthr. § 1; vgl. Erkenntnistheorie). Nach Michelet ist die A. eine Verbindung von Psychologie und Physiologie (A. S. 4). Nach Hillebrand besteht die „A. des Geistes" aus Psychologie, Pragmatologie, Philosophie der Geschichte (Phil. d. Geist. I, S. V). Nach L. Feuerbach ist die „Anthropologie" das „Geheimnis der Theologie" (Wes. d. Christent. S. 27). Vgl. Burdach, A. 1846; Ennemoser, A.sche Ansichten I, 1828; H. Steffens, A., 1823; Chr. Krause, Vorles. über psych. A., hrsg. 1905; I. H. Fichte, A.[3] 1876; K. Werner, Spekul. A., 1870; R. Grassmann, Menschenlehre, 1883; Planck, A. u. Psych. 1874; Perty, A., 1873 f.; A. Vorträge, 1873; Waitz, A. d. Naturvölk., 1859 ff.; J. Ranke, Der Mensch[2], 1893; D. Folkmar, Leçons d'a. philos., 1900; L. Woltmann, Polit. A., 1903; A. Niceforo, A. der nichtbes. Klassen, 1910; A. Sokolowsky, Menschenkunde[2], 1901; Dilthey, Weltansch. u. Analyse des Menschen seit Renaissance u. Reformat.[3], Ges. Schr. II; R. Martin, Lehrb. der A., 1914. Gray, Storia delle science anthropologiche, 1907. Vgl. Mensch, Ethnologie, Rasse, Soziologie.

Anthropologismus: Zurückführung von Geltungen auf spezifisch menschliche Bedingungen. Nach L. Feuerbach ist die Anthropologie das „Geheimnis der Theologie"; Gott ist nur das idealisierte, herausgesetzte Wesen des Menschen, die Religion (s. d.) entspringt menschlichen Wünschen und Idealen. Erkenntnisprinzip ist nicht die „Vernunft für sich allein", sondern das „wirkliche und ganze Wesen des Menschen" (Grundsätze d. Philos. § 50; dagegen Daumer, Der A. u. Kritizismus der Gegenwart, 1844; Harms, Der A., 1845). Nach E. v. Feuchtersleben ist all unser Wissen „Anthropologie" (Aphor. S. 175). Nach Baerenbach ist die Philosophie menschlich bedingt; die Logik ist eine Lehre vom menschlichen Intellekt (Proleg. zu e. anthropol. Philos., 1879, S. 272). —

A. ist manche Art des Relativismus (s. d.), der „Pragmatismus" und erkenntnistheoret. „Humanismus" (s. d.) oder „Hominismus". — „A." nennt auch Lavrow seinen Standpunkt. Vgl. Relativismus, Subjektivismus (Protagoras u. a.), Psychologismus.

Anthropomorph (*ἀνθρωπόμορφος*): nach dem Ebenbilde des Menschen, in menschlicher Form, vermenschlicht. Anthropomorphismus: Vermenschlichung, Hineinlegen des Menschlichen in die Dinge.

Gegen die anthropomorphe Religion wendet sich schon der Eleate Xenophanes. Er meint, daß die Menschen die Götter nach ihrem Bilde denken (Clem. Alex., Strom. VII, 711 b), ihnen menschliche Eigenschaften beilegen (V, 601 c, Sext. Emp. Adv. Math. IX, 193). Das Anthropomorphistische im menschlichen Erkennen betonen Protagoras, Leibniz, Goethe („Der Mensch begreift niemals, wie anthropomorphistisch er ist" (Maximen u. Reflex. III, WW. IV, S. 121), Feuerbach, Nietzsche, Mauthner, Vaihinger, Jerusalem, J. Schultz, Will. Stern, F. C. S. Schiller, Reinke, A. Biese u. a. Wenn man den Dingen ein dem vom Menschen unmittelbar in sich erlebten Fürsichsein analoges, seelenartiges „Innensein" einlegt, so ist dies, wenn es sich von der primitiven Vermenschlichung der Dinge fernhält, kein Anthropomorphismus mehr (s. Personalismus, Introjektion). Vom naiv-dogmatischen ist ferner der symbolische A. zu unterscheiden, welcher den göttlichen Geist nach Analogie des menschlichen sich vorstellig zu machen sucht. Nach Kant ist ein „subtiler" A. zulässig, dem gemäß Gott so gedacht wird, als ob er Verstand und Willen hätte. Der dogmatische A. ist ein Quell des Aberglaubens, nur ein „symbolischer" A. ist gestattet (Kr. d. r. V. S. 586ff.; Kr. d. U. I, § 59, S. 213; II, § 88, S. 329; Relig. S. 71, 163 ff.; Anthrop. I, § 30). Vgl. K. Sapper, Das Element der Wirklichkeit u. die Welt der Erfahr., 1924; A. Liebert, Der A. der Wissenschaft, Z. f. Ph. 136; W. Ernst, Wesen u. Bedeutung des A., in Relig. u. Geisteskultur IV, M. Planck, Physikal. Rundblicke I, 1922. Vgl. Gott, Fiktion, Symbol, Religion.

Anthropopathismus: die Auffassung Gottes als eines menschlicher Affekte (*πάθη*) fähigen Wesens, als zürnend, eifervoll u. dgl.

Anthroposophie: 1. Menschenweisheit, Philosophie vom menschlichen Standpunkte (vgl. R. Zimmermann, A., 1882). 2. Höheres Wissen vom Wesen und den Kräften des Menschen. Nach Troxler muß die Philosophie „A." werden; sie geht aus vom „ursprünglichen Menschen". Die menschliche Natur, in der „Gott und Welt sich einen" und der Geist sich offenbart, will sie ergründen. Das Göttliche offenbart sich der geistigen Anschauung. Der Mensch muß alles in seiner eigenen Natur suchen (Blicke in das Wesen des Menschen, 1812; Elemente der Biosophie, 1807; Vorles. über die Philos.², 1842, u. a.; vgl. Werber, Die Lehre von der menschl. Erkenntnis, 1841). „A." heißt auch eine Richtung der Theosophie, begründet von R. Steiner. Sie ist eine Mischung orientalisch-europäischer theosophischer Ideen. Gelehrt wird die Existenz eines Äther- und Astralleibes, die Wirkung des Karma (s. d.), die Wiedergeburt, die Möglichkeit, zu Wissen („Erleuchtung", „Hellsehen") von den Kräften und Vorgängen in den sonst verborgenen Schichten des menschlichen und kosmischen Seins zu gelangen und höhere organisch-geistige Kräfte zu erlangen, mit übergeordneten geistigen Wesen in Verbindung zu treten, u. dgl. Vgl. R. Steiner, Die Geheimwissenschaft⁷, 1921; Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten I, 1919; Theosophie¹³, 1920 u. a. Vom Lebenswerk R. Steiners, hrsg. von F. Rittelmeyer, 1921; W. Tröger, Gr. der A., 1921; Rittelmeyer, Von der Theosophie R. St.'s, 1919; J. W. Hauer, Werden u. Wesen der A., 1923; A. Sichler, Die Theos., 1921; W. Bruhn, Theosophie u. A. (Aus Natur u. Geisteswelt).

Anthropotheismus: Menschenvergötterung, Glaube an das Ideal-Menschliche als das Göttliche.

Anthropozentrisch ist jene Anschauung, nach welcher der Mensch (*ἄνθρωπος*) das Zentrum, das Ziel, der Zweck der Welt, des Weltgeschehens ist. In verschiedener

Weise denken so Sokrates, die patristischen (Irenaeus, Ref. V, 29, 1, u. a.), scholastischen Philosophen, Chr. Wolff u. a. Diese Auffassung hängt eng mit der geozentrischen Weltanschauung zusammen. Vgl. K. Sapper, Das Element der Wirklichkeit u. die Welt der Erfahr. Grundlin. e. anthropozentr. Naturphilos., 1924 (s. Introjektion). Vgl. Zweck.

Antichthon (*ἀντίχθων*), Gegenerde, nahmen die Pythagoreer an, um die Zehnzahl der Himmelskörper zu erreichen (Aristoteles, Met. I 5, 986 a 11; De coel. II 12, 293 a 24).

Antilogie (*ἀντιλογία*): Widerspruch, besonders vom Standpunkt der Skeptiker, nach welchen jeder Grund eines Beweises (*λόγος*) seinen Gegengrund von gleicher Gültigkeit hat (darauf beruht das Gleichgewicht der Argumente, die *ἰσοσθένεια τῶν λόγων*), so daß nichts mehr sicherer gilt (*οὐ μᾶλλον*) als sein Gegenteil (Diog. Laert. IX, 106). Vgl. Skeptizismus.

Antilogisch (*ἀντίλογος*): dem Logischen entgegengesetzt, widervernünftig. Nach Bahnsen besteht in der Welt eine Antilogik, welche ein Erkennen derselben verhindert. Vgl. V. von Weizsäcker, Das Antilogische, Psych. Forsch. III, S. 295 ff.; Rickert, Syst. der Philos. I, 1921, S. 246 f. (gegen das antilog. Denken); Rauschenberger, Identität u. Kausal., 1922. Vgl. Alogisch, Unbewußt (v. Hartmann), Widerspruch.

Antinomie: Widerstreit zweier Gesetze (*νόμοι*), zweier Urteile oder Schlüsse, welche (anscheinend) von gleicher Überzeugungskraft und Geltung sind, wiewohl sie einander widersprechen. Zu Antinomien betreffs des Unendlichen gelangt man, wenn man nicht die Betrachtungsweise des begrifflichen Denkens von der der Anschauung und Phantasievorstellung unterscheidet und nicht die Gesetzmäßigkeit des Ideen vom Unbedingten (s. d.) erzeugenden Intellekts begreift, nicht erkennt, daß das Unendliche im Großen und im Kleinen kein Gegebenes, sondern ein „Aufgegebenes" ist, das im Prozeß des synthetisch-analysierenden Denkens methodisch gesetzt werden muß, alle Grenzen der partialen Erfahrung überschreitend, wobei keine Setzung als absolut letzte gelten kann. — Der Terminus „antinomia" wird nach Goclen gebraucht „pro pugnantia seu contrarietate quarumlibet sententiarum seu propositionum" (Lex. phil. 110). Micraelius: „theologi occupati sunt in antinomiis legum et scripturae diluendis" (Lex. philos. 128). Durch Bonnet wird der Ausdruck in die „natürl. Theol." eingeführt.

Der Begriff der A. findet sich schon bei dem Eleaten Zenon (s. Bewegung), Platon (Phaedo 102); Rep. 523 ff.; Parm. 135 E), Aristoteles und den Skeptikern. Auf Widersprüche betreffs des Unendlichen macht Locke aufmerksam (Ess. I, ch. 17, § 21). Für den Idealismus verwertet die Antinomien schon Collier (Clavis univ. p. 58 ff.; vgl. auch Ploucquet, Princ. de subst. C. XXII, § 561, § 278 ff.). Der eigentliche Begründer der Antinomienlehre ist Kant. Unter A. versteht er „Widersprüche, in die sich die Vernunft bei ihrem Streben, das Unbedingte zu denken, mit Notwendigkeit verwickelt, Widersprüche der Vernunft mit sich selbst". Den „dialektischen Schein", welcher auf unkritischem Boden entsteht, hat die Kritik der Vernunft aufzuklären. Vier Antinomien entstehen, indem die Vernunft nach dem Grundsatze: „wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe aller Bedingungen desselben (Kr. d. r. V., S. 348, 443) gegeben". die absolute Totalität der Erscheinungen fordert. Jede A. besteht aus einer „Thesis" und „Antithesis". 1. „Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und ist dem Raum nach auch in Grenzen eingeschlossen." — „Die Welt hat keinen Anfang und keine Grenzen im Raume, sondern ist, sowohl in Anschauung der Zeit als des Raumes, unendlich". 2. „Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Teilen, und es existiert überall nichts als das Einfache oder das, was aus diesem zusammengesetzt ist." — „Kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Teilen, und es existiert überall nichts Einfaches in derselben." Das sind die mathematischen Antinomien. Bei ihnen

sind sowohl Thesis als Antithesis falsch. „Man mag nämlich ... annehmen, die Welt sei dem Raume und der verflossenen Zeit nach unendlich oder sie sei endlich, so verwickelt man sich unvermeidlich in Widersprüche mit sich selbst. Denn ist die Welt, so wie der Raum und die verflossene Zeit, die sie einnimmt, als unendliche Größe gegeben, so ist sie eine gegebene Größe, die niemals ganz gegeben werden kann, welches sich widerspricht. Besteht jeder Körper oder jede Zeit in der Veränderung des Zustandes der Dinge aus einfachen Teilen, so muß, weil Raum sowohl als Zeit ins Unendliche teilbar sind, ... eine unendliche Menge gegeben sein, die doch ihrem Begriff nach niemals ganz gegeben sein kann, welches sich gleichfalls widerspricht" (Üb. d. Fortschr. d. Met., S. 118 f.). — 3. „Die Kausalität nach Gesetzen der Natur ist nicht die einzige, aus welcher die Erscheinungen der Welt insgesamt abgeleitet werden können. Es ist noch eine Kausalität durch Freiheit zur Erklärung derselben anzunehmen notwendig." — „Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur." 4. „Zu der Welt gehört etwas, das entweder als ihr Teil oder ihre Ursache ein schlechthin notwendiges Wesen ist." — „Es existiert überall kein schlechthin notwendiges Wesen, weder in der Welt, noch außer der Welt, als ihre Ursache." Das sind die dynamischen A. Hier gilt die Thesis für die Welt der Dinge an sich („Intelligibler Charakter", Gott), die Antithesis für die Erscheinungen, beide sind wahr (K. d. r. V., S. 388 ff., 394 ff., 402 ff., 465 ff.). Sind die Gegenstände der Erkenntnis nicht Dinge an sich, sondern Erscheinungen oder mögliche Erfahrungsinhalte, so kann man nicht mehr sagen, daß mit dem Gegebensein des Bedingten auch alle Bedingungen (als Erscheinungen) gegeben sind, denn die „Synthesis", die die empirische Bedingung des Gegebenen ausmacht, ist durch dieses nicht mitgegeben, sondern findet erst in einem „Regreß", einer fortgesetzten Verknüpfung statt; sie ist nur „geboten oder aufgegeben" (Kr. d. r. V., S. 444 f.). Die Welt existiert weder als ein an sich unendliches, noch als ein an sich endliches Ganzes", sie ist „nur im empirischen Regressus der Reihe der Erscheinungen" anzutreffen (S. 445 ff.). Die Menge der Teile in einer gegebenen Erscheinung ist „an sich weder endlich, noch unendlich", weil die Teile erst „durch den Regressus der dekomponierenden Synthesis und in demselben" gegeben werden, welcher niemals ganz gegeben ist. Das gilt auch von der Reihe der Ursachen (S. 445 ff.). Der dialektische Schein in den kosmologischen A. entspringt daraus, daß man „die Idee der absoluten Totalität, welche nur als eine Bedingung der Dinge an sich selbst gilt, auf Erscheinungen angewandt hat" (S. 449 f.). Die Widersprüche der A. fallen weg, wenn es sich zeigt, daß das Unbedingte unter Erscheinungen nicht statthat (Proleg. § 52, S. 107 ff.). Hier gibt es nur das „immerwährende Fortschreiten zu Bedingungen ..., ohne Vollendung desselben zu hoffen" (S. 120). Die A. verbürgen die Idealität (Phänomenalität) der Erfahrungsobjekte und nötigen, ihnen ein „intelligibles Substrat", ein Übersinnliches unterzulegen (K. d. r. V., S. 450; K. d. U. I, § 57, S. 200 ff.; Brief an Garve, 21. Sept. 1798; Fortschr. d. Met., S. 120 ff.). Das Unbedingte im Menschen ist sein „freier intelligibler Charakter", der unbedingte Grund des Weltganzen Gott. In der Natur (auch in der seelischen) herrscht Notwendigkeit, aber diese schließt Freiheit im „Intelligiblen" (An sich Sein) nicht aus. Kein Glied der Erscheinungsreihe ist unbedingt, aber die ganze Reihe kann in einem durch sich selbst Notwendigen, Absoluten gründen. Für die Welt der Erfahrungsgegenstände gilt die Regel, daß, „soweit wir auch in der Reihe der empirischen Bedingungen gekommen sein mögen, wir nirgends eine absolute Grenze annehmen sollen" (vgl. Unendlich). Vgl. Siegel, Kants A.'lehre im Lichte der Inaugural-Dissert., Kantstud. XXX, 67 ff. Es gibt drei Antinomien, die alle die Vernunft zwingen, die Objekte der Sinne für Erscheinungen zu halten (Kr. d. Urt. § 57): erkenntnistheoretische, ästhetische, ethische A. (ib.). Bezüglich des ästhetischen Geschmacks behauptet die Thesis, das Geschmacksurteil gründe sich nicht auf Begriffen, die Antithesis: es gründe sich auf solchen, sonst ließe sich nicht über den Geschmack streiten (§ 56 f.). Auch bezüglich der teleologischen Urteilskraft besteht eine A. (§ 69 ff.). In der Ethik gibt es eine A. zwischen Tugend und Glückseligkeit als

Motiven. Fries legt auf den Beweis der Idealität von Raum und Zeit aus den A.en großes Gewicht (Neue Krit. I², Vorr.; Wissen, Glaube u. Ahndung, 2. A., 1905, S. 46 ff.). Vgl. Apelt, Met. § 84 ff. — Fichte, Schelling, Hegel (auch Herbart) haben das antinomische Verfahren verwertet. Nach Hegel gibt es Widersprüche in allen Begriffen (Enzykl. § 48). — Nach Herder bestehen die A. Kants nur zwischen Verstand und Phantasie (Metakrit. II, 53 f.); ähnlich S. Maimon (Vers. e. neuen Log.², S. 82 ff.). Schopenhauer erklärt die Kantschen Beweise für die Thesen als „Sophismen", während die Antithesen berechtigt seien (W. a. W. u. V. Bd. I). Nach Renouvier (Essai de crit. générale, 1875 f.) sind die Thesen berechtigt. Nach H. Evellin gelten die Thesen für das intelligible Reale, die Antithesen für das sinnlich Wahrnehmbare (La raison pure et les ant. 1907). Wundt führt die mathematischen A. Kants auf die Vertauschung des „Infiniten" und „Transfiniten" zurück. Da die Thesen die vollendete Unendlichkeit, das Transfinite, die Antithesen aber die unvollendbare Unendlichkeit, das Infinite, im Auge haben, so haben in bezug auf Raum und Zeit Thesis und Antithesis recht (Log. II² 1, S. 153, 461 f.; Kleine Schriften I, 77 ff.; Syst. d. Phil.², S. 340 ff.). Daß die A. die Idealität der Welt nicht beweisen, betonen Wundt, Erhardt (Krit. d. Kantschen Antinomienlehre, 1888) u. a. Nach Couturat ist an den A. nur der mangelhafte Unendlichkeitsbegriff bei Kant schuld (Prinz. d. Mathem., 1908, S. 318 ff.). Nach H. Dingler sind die „A." nur der Ausdruck dafür, daß die Beziehungen des Endlichen für das Unendliche versagen und unbestimmt werden (Die Grundlagen der Physik², 1923, S. 265). Nach Driesch besteht der Widerstreit der ersten zwei A. schon im empirischen Bereich (Skizzen zur Kantauffassung u. Kantkritik, Kantstud. XXII, 1917, S. 112; Ordnungslehre², 1923. Nach Vaihinger zeigt sich der den „Fiktionen" (s. d.) eigene Selbstwiderspruch in den aus ihnen entstehenden A. (Die Philos. des Als Ob, 1911, S. 172, 186 u. ö.; vgl. Gruppe, Wendepunkt der Philos., 1834, S. 444). Nach W. Rauschenberger sind die A. dem Realismus günstig (Die Antinom. Kants, 1923; Der krit. Ideal., 1918, S. 89 ff.); P. Bernays, Über d. transz. Ideal., 1913, S. 9 ff.

Nach G. Mehlis besteht ein Gegensatz zwischen den Wertgebieten der Kultur und innerhalb jedes Wertgebietes, ein Widerstand des Inhalts gegen die Form (Lehrb. der Geschichtsphil., 1915, S. 63 ff.; vgl. W. Diltheys Schriften). Nach K. Sternberg erzeugt die A. von Idee und Realität die vielen Antinomien der Geschichte (Ideal. u. Kultur, 1923, S. 30). Nach A. Liebert ist jede Erscheinung dialektisch und antinomisch, weil das Absolute in sich selbst als sein Gesetz und als seinen Sinn den Widerspruch trägt. Das Geistesleben hat eine antithetische Struktur, es entzweit sich stets in entgegengesetzten Richtungen und Tendenzen (Die geistige Krisis der Gegenwart, 1923, S. 181 ff.; vgl. Rickert, Philos. des Lebens, S. 171). Das Erkennen ist ein dialektischer, Antinomien bergender, immer neue Problemlösungen erzeugender Prozeß (Wie ist krit. Philos. überhaupt möglich, 1920). Im Denken und Werten findet J. Schultz (Die Philos. am Scheidewege, 1922) A. Aus falscher Anwendung richtiger Voraussetzungen zweier Sätze ergeben sich A. nach P. Hofmann (Die antithetische Struktur des Bewußtseins, 1914; Die A. im Problem der Gültigkeit, 1921; s. Erkenntnistheorie. Vgl. H. Eklund, Russels Antinomi och andra paradoxala motsägeser, 1916. Vgl. Unendlich, Teil, Unbedingt, Charakter, Willensfreiheit, Notwendigkeit, Geschmack, Gut, Teleologie, Antithetik, Widerspruch, Dialektik, Gegensatz, Menge, Trugschluß, Nichts (Gorgias).

Antinomismus: 1. Gegnerschaft gegen die Gesetzesmoral (einige Gnostiker); 2. Lehre von dem Bestehen von Antinomien (s. d.) zwischen Sein und Sollen, Werthaftem und Wertwidrigem, im Erkennen und Sein (vgl. Windelband, Einl. in die Philos.³, 1923 S. 12, 425 f.; Enzykl. der Philos. I, 1912, S. 55 f.).

Antiparistasis nennt Bovillus die Bewegung eines Begriffes durch seinen Gegensatz zu sich selbst zurück (z. B. vom Nichts durch Negation desselben zum Sein) (Opp. fol. 72b, 83b).

Antipathie: Abneigung. Vgl. Sympathie.

Antiperistasis (*ἀντιπερίστασις*): Wechsel des Ortes im stetig erfüllten Raum, durch den nach Aristoteles die Bewegung erfolgt. So auch nach Platon, Descartes u. a. im Gegensatz zu den Atomisten.

Antiplenisten oder Vakuisten: Anhänger der Lehre vom leeren Raume. Gegensatz: Plenisten (vgl. Lasswitz, Gesch. d. Atomist. II, 291).

Antipsychologismus s. Psychologismus, Erkenntnistheorie, Logik.

Antistrephon (*ἀντιστρέφειν*, umkehren): Name eines Trugschlusses. Euathlos, der Schüler des Protagoras, hat mit diesem ausgemacht, er wolle ihm das Honorar für seinen Unterricht nach Gewinnung des ersten Prozesses bezahlen. Der Lehrer verklagt ihn und sagt: Du mußt jedenfalls zahlen: gewinnst du, kraft unseres Vertrages, verlierst du aber, kraft des Richterspruches. Der Schüler erwidert: Ich habe keinesfalls zu zahlen: gewinne ich, kraft des Urteils, verliere ich, laut des Vertrages. Vgl. Krokodilschluß.

Antithese (*ἀντίθεσις*): Gegenbehauptung, Gegensatz (Platon, Aristoteles u. a.). Vgl. These, Antinomie, Dialektik.

Antithetik heißt bei Kant der „Widerstreit der dem Scheine nach dogmatischen Erkenntnisse . . ., ohne daß man einer vor der andern einen vorzüglichen Anspruch auf Beifall beilegt". Die „transzendentale Antithetik" ist „eine Untersuchung über die Antinomie der reinen Vernunft, die Ursachen und das Resultat derselben" (Kr. d. r. V., S. 384). **Antithetisches Verfahren** nennt Fichte „die Handlung, da man im Verglichenen das Merkmal aufsucht, worin sie entgegengesetzt sind", während das „synthetische" Verfahren das gleiche im Entgegengesetzten sucht (Gr. d. g. W. S. 31). Dies führt zur Dialektik (s. d.) Hegels. Unter dem Antithetischen versteht Bahnsen den widerspruchsvollen Widerstreit im Sein (s. Dialektik). Vgl. Antinomie (Liebert, Hofmann), Heterologisch, Bewußtsein (Hofmann).

Antitypie (*ἀντιτυπία*: Stoiker, antitypia: Gassendi) nennt Leibniz die passive Widerstandskraft der Materie), die ihrer Undurchdringlichkeit zugrunde liegt (Opp. Erdm. p. 466, 691).

Antizipation: Vorwegnahme, besonders eines Zukünftigen in der Erwartung, im Vorstellen, Denken, Wollen, auf Grund der Erfahrung oder psychologischer oder logischer Gesetzlichkeit des Bewußtseins. Der Begriff der A. (*πρόληψις*) findet sich schon bei den Stoikern und Epikureern (s. Prolepsis). Nach Gassendi ist die A. der Begriff eines Dinges („ipsa rei notio", „praenotio"). Nach Cudworth ist die „rerum comprehensio" eine „cognitio anticipata" (De aeterni iusti et honesti notionibus, C. 3, § 5). Nach Kant gibt es ideae „per anticipationes" (Reflex. II, 279). Goethe nennt A. eine aus der Kenntnis des eigenen Inneren schöpfende Vorerkenntnis (Gespräche mit Eckermann; vgl. M. Hendel, Kantstud. XXV, 1920, S. 182 ff.). Nach Cohen ist die A. das Charakteristische der Zeit; an die antiz. Zukunft reiht sich die von ihr sich abhebende Vergangenheit (Log.², S. 150ff.). Nach O. Selz besteht bei der Lösung von Denkaufgaben das „Zielbewußtsein" in einer schematischen A. eines Sachverhaltes (Zur Psych. des produkt. Denkens, 1922, S. 329; Die Gesetze der prod. u. reprod. Geistestät., 1924, S. 14). Von soziologischen A.en (höherer Entwicklungsstufen der Kultur durch führende Geister) spricht Müller-Lyer (Phasen der Kultur[14], 1922). Vgl. Komplex, Wissen.

Antizipationen der Wahrnehmung nennt Kant die aus dem apriorischen Charakter der Anschauungsformen (Raum und Zeit) unmittelbar sich ergebenden, alle Erfahrung formal a priori bestimmenden Grundsätze. A. ist eine „Erkenntnis, wodurch ich dasjenige, was zur empirischen Erkenntnis gehört, a priori erkennen und bestimmen kann". Antizipiert können aber nur die „reinen Bestimmungen im Raum und in der

Zeit, sowohl in Auffassung der Gestalt als Größe" werden, und zwar deshalb, weil „das Reale, was den Empfindungen überhaupt korrespondiert, nichts bedeutet als die Synthesis in einem empirischen Bewußtsein überhaupt". Die Empfindung selbst kann nicht antizipiert werden, denn sie ist empirisch, aber an jeder Empfindung gibt es etwas, was sich a priori erkennen läßt, nämlich die Eigenschaft, eine intensive Größe (einen Grad) zu haben, der noch immer vermindert werden kann, so daß alle Erscheinungen als „kontinuierliche Größen" aufzufassen sind. Vgl. Intensität. Der Grundsatz der A. lautet: „In allen Erscheinungen hat die Empfindung und das Reale, welches ihr an dem Gegenstande entspricht (realitas phaenomenon), eine intensive Größe, d. i. einen Grad" (K. d. r. V., S. 205 ff.).

Antrieb (impetus): Bewegungsimpuls als Element der mechanischen Kraft; Willensanspannung beim Beginn einer Arbeit, Triebfeder. Nach Leibniz entsteht der dynamische A. aus der Folge unendlich vieler Einwirkungen auf das Bewegliche. Die Quantität der Bewegung ist das Integral der einzelnen Antriebe (Specimen dynam. I; Hauptschr. I, 261 ff.). Vgl. Arbeit, Kraft, Motiv, Leben (Bergson), Trieb, Impuls.

Anwendung s. Wissenschaft. Vgl. E. Zilsel, Das A.s-Problem, 1916 (= Tatsache, daß sich die irrationale Natur rational bewältigen läßt.

Anzahl ist eine durch eine Kardinalzahl bestimmte Menge. Das „Gesetz der bestimmten A." schließt das Unendliche von der Zählbarkeit aus. Nach Kant ist „keine größte Zahl möglich"; man kann jede endliche Zahl ohne Nachteil der Endlichkeit durch Hinzufügung vermehren (Über den Optim., S. 7). Das Unendliche ist nicht ein abzählbares, fertiges Ganzes. Das Gesetz der best. A. findet sich bei Gerdil (Opere, 1806; keine unendliche A.), Renouvier (Essais de crit. génér.², 1875 f.) und E. Dühring: „Eine jede Anzahl, die als etwas irgendwie Fertiges gedacht wird, ist eine bestimmte, d. h. sie schließt den Begriff der Unendlichkeit aus. Nur das Unfertige in der Zahlenhäufung kann auf eine Unendlichkeit hinauslaufen; denn nur zu dem noch nicht Geendeten, also nicht Vollendeten, kann noch etwas hinzukommen. Eine abgezählte Unzahl oder Unendlichkeit von Einheiten wäre der völligste Widerspruch" (Dühring, Wirklichkeitsph., 1895, S. 51. Engels nennt das Gesetz eine „contradictio in adjecto", es setzt schon voraus, was es beweisen soll; die unendliche Reihe der Zeit ist in Wahrheit gar nicht abgezählt, sondern nur unbegrenzt, kein Gegebenes, daher kein Bestimmtes, Endliches (vgl. E. Dühr, Umwälz. d. Wiss.³, 1894, S. 39 f.). Vgl. Unendlich, Zahl, Finitismus.

Anziehung s. Attraktion.

Äon (*αἰών*, aevum = *τὸ ἀεὶ εἶναι*): 1. Beständigkeit, Dauer eines geschaffenen, gewordenen Wesens. Schon Empedokles spricht von einem *ἔμπεδος αἰών* (Aristot., Phys. VIII, 1, 251a 1). Im Sinne des Aristoteles (De coel. I, 9, 279a 25) nennen die Scholastiker die unveränderliche Dauer „aevum" (Suarez, Disp. met. 50, sct. 6, 9). Äonen (*αἰῶνες*) im Sinne von Weltperioden bei Paulus (Brief an d. Hebr.). — 2. Göttliche aus Gott emanierende Wesenheit, Kraft, die personifiziert wird von den Gnostikern. So bezeichnet Valentinus Gott als den vollkommenen Äon (*τέλειος αἰών*), aus dem 30 niedere Äonen entspringen, deren niederster die „Weisheit" (*σοφία*) ist. Der Inbegriff der Äonen ist das „Pleroma" (s. d.), Vgl. H. Junker, Über iranische Quellen der hellenistischen Aion-Vorstellung, 1923. Vgl. Gnostizismus, Ewigkeit.

Aoristie: skeptische Unentschiedenheit (*οὐδὲν ὁρίζω*, Diog. L. IX, 104 ff.).

Apagogisch (von *ἀπαγωγή*, Ableitung) heißt der indirekte Beweis für die Richtigkeit eines Satzes aus der Falschheit des kontradiktorischen Gegensatzes, dessen Gültigkeit zu einem Widerspruch mit anerkannten Wahrheiten führen würde. Der a. Beweis dient besonders der Sicherung negativer Urteile. Bei Aristoteles heißt er *ἀπόδειξις διὰ τοῦ ἀδυνάτου* (Anal. pr. I 23, 40b 25; 41a 23), *εἰς τὸ ἀδύνατον ἀπαγωγή* I 6, 28b 2,

als „deductio ad impossibile“ bei den Scholastikern). Ἀπαγωγή (abductio) nennt Aristoteles auch die Zurückführung eines Problems auf ein anderes (Anal. pr. II 25, 69a 20). — Chr. Wolff: „Demonstratio apagogica seu indirecta est, qua, posito contrario eius, quod probari debet, tanquam vero colligitur quod propositioni verae, vel notioni subiecti contradicit“ (Log. § 556ff.; Baumgarten: „demonstratio falsitatis alicuius propositionis ex sequentibus ex illa falsis“ (Acroas. log.², § 691). Nach Kant kann der apagogische Beweis „zwar Gewißheit, aber nicht Begreiflichkeit der Wahrheit in Ansehung des Zusammenhanges mit den Gründen ihrer Möglichkeit hervorbringen“, er kann nur da erlaubt sein, „wo es unmöglich ist, das Subjektive unserer Vorstellungen dem Objektiven, nämlich der Erkenntnis desjenigen, was am Gegenstande ist, unterzuschieben“ (Kr. d. r. V., S. 655f.). „Transzendentale“ Beweise dürfen nicht a. sein (S. 653ff.). — Nach Wundt sucht der a. Beweis „die Wahrheit eines Satzes festzustellen, indem er die Unwahrheit aller derjenigen Annahmen dartut, die an Stelle der zu beweisenden gemacht werden könnten“, er „folgert also durch Ausschließung; seine syllogistische Grundform ist der modus tollendo ponens des disjunktiven Schlusses“ (Log. II³, 78 ff.). Es gibt eine disjunktive, konträre und kontradiktorische Form des apagogischen Beweises. Vgl. Lotze, Log., § 211; Bolzano Wissenschaftslehre, 1837, IV, 209 ff.; Sigwart, Log. II², § 81; Ziehen, Lehrb. d. Log., 1920, S. 808 f. Vgl. Beweis.

Apathie (*ἀπάθεια*): Unempfindlichkeit (Aristoteles, *ἡ ἀπάθεια τοῦ αἰσθητικοῦ*, De an. III 4, 249 a 29), Teilnahmlosigkeit, Affektlosigkeit, Gemütsruhe ist nach den Kynikern (Diog. L. VI, 8), nach dem Megariker Stilpon, den Skeptikern, besonders den Stoikern das dem Weisen und Tugendhaften gemäße Verhalten (vgl. Stoic. vet. fragm. III, 443 ff.; Epiktet, Dissert. III, 2, 4; III, 4, 9). Den Unterschied der stoischen von der megarischen A. erklärt Seneca: „Noster sapiens vincit quidem incommodum omne, sed sentit; illorum ne sentit quidem“ (Ep. 9). Philon wertet die A. als Mittel zur Glückseligkeit (Leg. alleg. II, 101, 85). Geläuterte A. empfiehlt Clemens Alexandrinus (Stromat. VI, 74, 1), ferner Spinoza (Eth. IV u. V), auch Kant (Anthr. § 73). Vgl. Affekt, Ataraxie.

Apeiron (*ἄπειρον*): das Unbegrenzte, Unendliche. So nennt Anaximander den Urgrund aller Dinge (*ἀρχὴν καὶ στοιχεῖον τὸ ἄπειρον*, Diog. L. II, 1; *τῶν ὄντων ἀρχὴν εἶναι τὸ ἄπειρον*, Stob. Ecl. I 10, 292). Das A. ist eigenschaftlich unbestimmt; in den aus ihm entstandenen Dingen beharrt es unveränderlich (*ἀμετάβλητον*), unzerstörbar (*ἀνώλεθρον*), unsterblich (*ἀθάνατον*: Aristot., Phys. III 4, 203 b 13). Es umfaßt und beherrscht alles (*περιέχειν πάντα καὶ πάντα κυβερνᾶν*, 203 b 11). Die Dinge entstehen aus ihm durch Aus- oder Abscheidung (*ἐκκρίνεσθαι, ἀποκρίνεσθαι*; Simpl. ad Arist. Phys. 24, 23), zuerst das Warme und Kalte, dann das Flüssige, Feste (Erde), Luftförmige, Feurige (l. c. Diels 150, 22). Die Zahl der entstehenden Welten, die wieder vergehen müssen, ist unbegrenzt (Stob. Ecl. I, 292). Der Urgrund selbst muß *ἄπειρον* sein, damit das Werden sich nicht erschöpfe (*ἵνα μηδὲν ἐλλείπῃ ἡ γένεσις ἡ ὑφισταμένη*, l. c. I, 292). Immer wieder kehren die Dinge ins Apeiron zurück: *ἐκ γὰρ τούτου πάντα γίγνεσθαι καὶ εἰς τοῦτο πάντα φθείρεσθαι* (ib.), um zu büßen für ihr Verschulden gemäß der Zeitordnung (*διδόναι γὰρ αὐτὰ τίσιν καὶ δίκην τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν*, Simpl. l. c.; *ἀρχὴ πάντων τὸ ἄπειρον. ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς ἐοῦσι, καὶ ἡ φθορὴ ἐς ταῦτα γίνεται κατὰ τὸ χρέων. Διδοῦ γὰρ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοισι τῆς ἀδικίης κατὰ τὲν τοῦ χρόνου τάξιν*; Diels, Vorsokrat. 2, 9; vgl. Zeller, G. d. gr. Ph. I, 1⁵, S. 229). Die Einzelexistenz erscheint hier als eine Art Schuld, als ein Raub am Sein, der an diesem wieder gutgemacht werden muß. — Das A. ist wohl nicht als „*μῖγμα*“ (Aristoteles, Met. XII 1, 1069 b 22), als Gemenge fertiger Qualitäten anzusehen (so Ritter, Büsgen, Üb. d. A., 1867, Teichmüller, Stud. zur Gesch. d. Begr. S. 71, u. a.), sondern als ein stofflich Unbestimmtes (Strümpell, Seydel, Tannery, Kühnemann, Grundl. d. Philos. S. 2), das die Qualitäten der Dinge potentiell in sich birgt (Zeller, G. d. gr. Ph. I, 1⁵, 201, 218). Bemerkenswert ist die Ansicht Windelbands: „Das Wahr-

scheinlichste ist hier noch, daß Anaximander die unklare Vorstellung des mystischen Chaos, welches eins und doch alles ist, begrifflich reproduziert hat, indem er als den Weltstoff eine unendliche Körpermasse annahm, in der die verschiedenen empirischen Stoffe so gemischt seien, daß ihr im ganzen keine bestimmte Qualität mehr zugeschrieben werden dürfe, daß aber auch die Ausscheidung der Einzelqualitäten aus dieser selbstbewegten Materie nicht mehr als eigentliche qualitative Veränderung derselben angesehen werden könnte" (G. d. Phil. S. 25 f.). Den pythagoreischen Gegensatz des Bestimmten und Unbegrenzten (*πέρας* und *ἄπειρον*) erneuert Platon. Das *ἄπειρον* ist das Unbestimmte, Nicht-Seiende (*μὴ ὄν*), das erst durch das *πέρας*), die quantitative Bestimmtheit und Ordnung, zum Seienden (*πεπερασμένον*, *οὐσία*) wird (Phileb. 26 D ff.; vgl. Natorp, Platos Ideenlehre, 1903). Nach Aristoteles (Met. I, 6; XIV, 1) hat Platon auch in den Ideen (s. d.) als Faktoren derselben ein *πέρας* und *ἄπειρον* angenommen.

Aperçu nennt Goethe ein „Gewahrwerden dessen, was eigentlich den Erscheinungen zugrunde liegt" (Material. zur Gesch. d. Farbenlehre I, WW. 43, S. 89).

Aphasie (*ἀφασία*, Sprachlosigkeit): 1. Bei den Skeptikern: die Enthaltung (*ἐποχή*) von allen positiven, bestimmten Aussagen über das Wesen der Dinge, da dieses nicht erkennbar sei. Nur ein „es scheint so" (nicht „es ist so") läßt sich sagen (Sext. Emp., Adv. Math. I, 12, 13). — 2. In der Psychopathologie: eine zentral bedingte Störung der Sprachfähigkeit oder des Sprachverständnisses bei Unversehrtheit des Artikulationsmechanismus. Bei der amnestischen A. geht die Erinnerung an die Bezeichnung der Dinge verloren. „Die Sprache an sich ist ungestört, die Kranken sprechen fließend nach; nur die Worte für die einzelnen Dinge fallen ihnen nicht ein, die Muttersprache erscheint wie ein fremdes Idiom, das man schlecht beherrscht." Die ataktische (oder „motorische") A. (= „Aphemie") besteht in einer Beeinträchtigung der Funktion der Wortbildung als solcher. Bei der Worttaubheit („surditas verbalis", 1877 von Kussmaul so genannt) versteht der Kranke nicht, was gesprochen wird, bei der Wortblindheit nicht Geschriebenes („Alexie"). Beides gehört zur sensorischen A. „Dysarthrien" sind bloße Artikulationsstörungen, „Dysphasien" Störungen der Verbindung zwischen Sprache und Vorstellung oder Denken. „Paraphasie" äußert sich in der Verwechslung oder Verstümmelung der Wörter. Bei motor. A. gehen dem Kranken vielfach zuerst die Eigennamen, dann die konkreten, zuletzt erst die (am meisten eingeübten) abstrakten Worte verloren (Ribot u. a.). Bei der motor. A. ist die Erinnerung an Sprechbewegungen (vorübergehend oder dauernd, durch Lähmung u. a.) aufgehoben. Der A. überhaupt liegen physiologische Störungen bzw. Zerstörungen in bestimmten Hirnzentren und deren Verbindung zugrunde. Vgl. Kussmaul, Die Störungen d. Sprache 1885; A. Bernard, De l'a., 1885; Wernicke, Der aphas. Symptomenkomplex, 1874; Ribot, Les maladies de la mémoire, 1891, p. 121 ff.; H. Gutzmann, Die Stör. der Sprache, 1893; Ch. Bastian, Über A., 1902; Sachs, Gehirn u. Sprache, 1905; Störring, Vorles. über Psychopathol., 1900; Wundt, Grdz. d. phys. Psych. I⁶, 1908; Stöhr, Psych., S. 438 ff.; Bergson, Matière et mémoire, deutsch 1908; S. Freud, Samml. kl. Schriften, 1911; Fröbes, Lehrb. d. exper. Psych. II², 1922, S. 25 ff.; Offner, Das Gedächtnis⁴, 1924 (Versagen der Zentren-Verbindung bei Erhaltung der Vorstellungsdispositionen; vgl. Bergson); Jaspers, Psychopathol.², 1919; A. Pick, A. f. Psychiatrie, 28; Stud. zur Hirnpathol. u. Psych., 1908; Die agrammatischen Sprachstörungen I, 1913. Vgl. Sprache, Gedächtnis, Amnesie, Verstehen.

Apodiktik (*ἀποδεικτική*) nennt Bouterwek „die Wissenschaft, durch welche der Grund der Erfahrungen gefunden und vor der Vernunft gerechtfertigt wird" (Apod. 1799, I, 6); „als Wissenschaft der Beweisgründe ist sie die Wissenschaft von den letzten Gründen des Wissens und der abstrakten Überzeugung überhaupt" (S. 29). Es gibt eine logische, transzendentale und praktische A.

Apodiktisch (*ἀποδεικτικός*) beweisbar, unwiderleglich, unumstößlich, notwendig. Das a. Urteil (S muß P sein) unterscheidet sich vom „assertorischen" durch das Bewußtsein der Setzungs- oder Anerkennungsnotwendigkeit des Urteilsinhalts. A. sind insbesondere die analytischen und synthetischen Urteile a priori, d. h. Sätze, die sich in der Gesetzlichkeit des erkennenden Bewußtseins und in den allgemeinen Relationen der Erkenntnisinhalte gründen. Der Begriff des apodiktischen Urteils (*ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχειν*) schon bei Aristoteles (Anal. pr. I 1, 25 a; De interpret., De gener. II 6, 333 b 25). Die Wissenschaft (*ἐπιστήμη*) ist *ἕξις ἀποδεικτική* (Eth. Nic. VI 3, 1139 b 31). — Kant gründet die „apodiktische Gewißheit aller geometrischen Grundsätze und die Möglichkeit ihrer Konstruktion a priori" auf die Apriorität des Raumes. Die mathematischen Grundsätze sind „insgesamt a., d. h. mit dem Bewußtsein ihrer Notwendigkeit verbunden", sie können „nicht empirische oder Erfahrungsurteile sein, noch aus ihnen geschlossen werden"; denn Erfahrung gibt keine unbedingte Gültigkeit von Urteilen. Die apodiktischen Sätze sind teils „erweislich", teils „unmittelbar gewiß", sie zerfallen in „Dogmata" und „Mathemata" (Kr. d. r. V., S. 81, 614 ff.; Log. Einl. IX u. § 30). A. ist das streng Allgemeingültige, durch die Bewußtseinsgesetzlichkeit Bedingte, Erfahrung ihrer Form nach Ermöglichende. Vgl. Lambert, Neues Organon I, 1764, S. 89; Ueberweg, Syst. d. Log.[5], 1882; F. A. Lange, Log. Stud. 1877, S. 30 ff.; Sigwart, Log. I[2], 1889, S. 229 ff.; B. Erdmann, Log. I[2], 1907, S. 520 ff.; Ziehen, Lehrb. d. Log. 1920, S. 682 ff. (beim a. oder sicheren Urteil stimmen die Assoziationen sämtlich mit dem Urteil überein, Unhaltbarkeit der Gegenassoziationen bewußt; „a. Urteile" im engeren Sinn gründen sich auf ein allgemeines Gesetz oder auf die logischen Prinzipien; aber es ist nicht zweckmäßig, den Terminus so einzuschränken; es gibt a. U. mit Bezug auf eine Position, eine „legale Notwendigkeit" und „sejunktive Möglichkeit"); E. Becher, Geisteswiss. u. Naturwissensch., 1921, S. 6 (a. U.: als analyt. U. und als U. über Relationen von idealem Sosein und evidenter Relationserfassung); Husserl, Ideen zu e. reinen Phänomen. I, 1922, S. 285 f. (a. Einsehen eines idealen „Wesens" oder Wesensverhaltes, S. 15 f.: a. Bewußtsein ist „ein Urteilsbewußtsein, in dem ein Sachverhalt als Besonderung einer eidetischen Allgemeinheit bewußt ist"); Hamilton, Perzeptional. u. Modalismus, 1911, S. 48 ff. Vgl. Notwendigkeit, Urteil, A priori, Gewißheit, Evidenz, Mathematik, Denkgesetze.

Apokatastasis (*ἀποκατάστασις πάντων*, restitutio universalis): Wiederherstellung, Wiederkunft des ursprünglichen Zustandes, alles dessen, was gewesen. Schon die Pythagoreer sollen eine solche A. gelehrt haben. *Εἰ δέ τις πιστεύσειε τοῖς Πυθαγορείοις ὡς πάλιν τὰ αὐτὰ ἀριθμῷ κἀγὼ μυθολογήσω τὸ ῥαβδίον ἔχων καθημένοις οὕτω, καὶ τὰ ἄλλα ὁμοίως ἕξει* (Simpl. ad Phys. Ar. 732 Diels). Angeblich nimmt Heraklit einen ewigen Kreislauf des Geschehens an: die aus dem Urfeuer hervorgegangene und immer wieder in dieses sich wandelnde Welt geht periodisch immer aufs neue aus ihm hervor (vgl. Ekpyrosis). Die Stoiker fügen hinzu, daß wegen der Gleichheit der Gesetze, denen die Weltbewegung folgt, die aufeinander folgenden Welten sich so ähnlich sind, daß in jeder von ihnen die gleichen Personen, Dinge, Ereignisse wiederkommen (Stoic. vet. fragm. II, Nr. 625). Marc Aurel lehrt eine periodische Wiedergeburt der Seele (In se ips. XI, 1). Bei Minucius Felix erscheint die A. als die „Auferstehung" (Octav. C. 34, 9). Origenes versteht unter der A. die Wiederherstellung der Wesen in ihrer Einheit mit Gott (De princ. III, 1, 3). In neuerer Zeit lehren Blanqui (L'éternité par les astres, 1871), Le Bon (L'homme et les sociétés, 1878), Bahnsen, die Menge der Kombinationen der Daseinsformen sei eine begrenzte, daher komme das gleiche immer wieder (vgl. Lichtenberger, Die Phil. Fr. Nietzsches[2], 1900). Unabhängig von diesen glaubt Nietzsche an eine „Wiederkunft des Gleichen". Er leitet sie aus der von ihm angenommenen Endlichkeit der Weltkraft ab. „Hätte die Welt ein Ziel, so müßte es erreicht sein." „Wenn die Welt als bestimmte Größe von Kraft und als bestimmte Zahl von Kraftzentren gedacht werden darf — und jede andere Vorstellung bleibt unbestimmt und folglich unbrauchbar —, so folgt daraus.

daß sie eine berechenbare Zahl von Kombinationen, im großen Würfelspiel ihres Daseins, durchzumachen hat. In einer unendlichen Zeit würde jede mögliche Kombination irgendwann einmal erreicht sein; mehr noch: sie würde unendliche Male erreicht sein. Und da zwischen jeder Kombination und ihrer nächsten Wiederkehr alle überhaupt noch möglichen Kombinationen abgelaufen sein müßten und jede dieser Kombinationen die ganze Folge der Kombinationen in derselben Reihe bedingt, so wäre damit ein Kreislauf von absolut identischen Reihen bewiesen: die Welt als Kreislauf, der sich unendlich oft bereits wieder holt hat und der sein Spiel in infinitum spielt." Alles, was da lebte und wie es lebte, kehrt immer wieder, alles ist „unzählige Male dagewesen", „alles geht, alles kommt zurück; ewig rollt das Rad des Seins". Die Welt ein Meer von Kräften, „ewig sich wandelnd, ewig zurücklaufend, mit ungeheuren Jahren der Wiederkehr", „sich selber segnend als das, was ewig wiederkommen muß", eine „dionysische Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich -selber-Zerstörens", deren Ziel nur im „Glück des Kreises" liegt. Der Glaube an die ewige Wiederk. (der lebenszüchtend, weil nur von den Stärksten ertragen, wirken soll), mit seinem „amor fati", seiner Bejahung des Lebens mit allen dessen Härten und Leiden, ist für Nietzsche ein Ersatz für die gewöhnliche Unsterblichkeitshoffnung (WW. III, 317; VI, 3 ff.; X, 221 ff.; vgl. Horneffer, N.'s Lehre von der ewigen Wied., 1909). Daß im unendlichen Raum unzählige Kombinationen von Daseinsformen möglich sind, wird gegen diese Lehre öfter betont (vgl. Riehl, Zur Einf. in die Philos. S. 231). P. Mongré hält die Lehre von der ewigen Wiederkunft für schlecht begründet, nimmt aber selbst die „Möglichkeit der identischen Reproduktion jeder einzelnen Zeitstrecke" an (Sant-Ilario 1897). F. Selety folgert aus dem Gesetz der „Schwelle" des Bewußtseins. daß „nur eine endliche Anzahl unterscheidbarer Möglichkeiten existiert". Jeder mögliche Fall kommt in der Welt unendlich oft vor (Über die Wiederhol. des Gleichen im kosm. Geschehen, Z. f. Philos. 155, 1914). Vgl. H. Franke, Über die Entwickl. der Dinge, 1912; G. Richter, Bewegung, 1912; O. Riemann, Die Lehre von der A., 1889.

Apollinisch und **dionysisch** (schon bei F. Schlegel): zwei Termini, die bei Nietzsche den Gegensatz zwischen dem geistig-beschaulichen, nach Maß, Ordnung, Harmonie, Geschlossenheit strebenden Triebe und dem Dynamischen, Leidenschaftlichen, Expansiven, Zerstörerisch-Schöpferischen des Lebens- und Machtwillens bezeichnen. Jeder Künstler ist „apollinischer Traumkünstler" oder „dionysischer Rauschkünstler" oder (wie in der Tragödie) beides. Apollinisch war zunächst die Kunst des Bildners, dionysisch die der Musik (Die Geburt der Tragöd. aus dem Geiste der Musik, WW. I, 51 ff.; S. 61: „apollinische Kultur"). Apollo, die ethische Gottheit, fordert Maß und Selbsterkenntnis. Das Dionysische enthält das Übermaß der Natur in Lust, Leid und Erkenntnis, „die aus Schmerzen geborene Wonne", das Orgiastische (S. 68 ff.). Die Welt als ein „Meer von Kräften" ist dionysisch ewiges sich selbst Zerstören und sich selbst Schaffen (Der Wille zur Macht, WW. X, S. 228 ff.). A. ist „der Drang zum vollkommenen Fürsichsein, zum typischen „Individuum", zu allem, was vereinfacht, heraushebt, stark, deutlich, unzweideutig macht: die Freiheit unter dem Gesetz". Dion. ist „ein Drang zur Einheit, ein Hinausgreifen über Person, Alltag, Gesellschaft, Realität, über den Abgrund des Vergehens: das leidenschaftlich-schmerzliche Überschwellen in dunklere, vollere, schwebendere Zustände; ein verzücktes Jasagen zum Gesamt-Charakter des Lebens, als dem in allem Wechsel gleichen, Gleich-Mächtigen, Gleich - Seligen; die große pantheistische Mitfreudigkeit und Mitleidigkeit, welche auch die furchtbarsten und fragwürdigsten Eigenschaften des Lebens gutheißt und heiligt; der ewige Wille zur Zeugung, zur Fruchtbarkeit, zur Wiederkehr; das Einheitsgefühl der Notwendigkeit des Schaffens und Vernichtens" (X, S. 190, S. 214 ff.). Nach O. Spengler war die antike (griechisch-röm.) Kultur „apollinisch". Sie hatte den sinnlich gegenwärtigen Einzelkörper zum Idealtypus, während in der „faustischen" Kultur der grenzenlose Raum symbolisch ist (Der Untergang des Abendlandes I, 1919, S. 254 ff., S. 125 ff.). Vgl. H. Spitzer, Z. f. Ästhet. I; Müller-

Freienfels, Psych. der Kunst I², 1922; Feldkeller, Das Weltapriori u. der apollin. Mensch (Der Leuchter, III).

Apologeten (*ἀπολογεῖσθαι*, verteidigen) heißen die sich der Waffen des philosophischen Denkens bedienenden Verteidiger des Christentums wider die Angriffe und die Lehren der Nichtchristen. Sie greifen vielfach auf stoische und neuplatonische Ideen zurück. Zu ihnen gehören: Tatianus, Quadratus, Justinus, Meliton, Apollinaris, Athenagoras, Theophilos, Hermias, Irenaeus, Hippolytus, Minucius Felix, Tertullianus. Vgl. Harnack, Dogmengesch. I³, 455 ff.

Apophantik (*ἀπόφανσις*): Formenlehre der logischen Bedeutungen bzw. der prädikativen Sätze, der „Urteile" im Sinne der formalen Logik (Husserl, Ideen zu e. reinen Phän. I², 1922, S. 275 ff., 305 ff.). Vgl. Satz.

Apoptosie (*ἀποπτωσία*) nennen die Stoiker die Kenntnis der Fälle, in welchen man seine *συγκατάθεσις* (s. d.) geben oder verweigern muß (Diog. L. VII, 46).

Aporem (*ἀπόρημα*): dialektischer Schluß bei Untersuchung einer Aporie (Aristoteles, Top. VIII, 11, 162 a 17). — Aporetiker s. Skeptiker.

Aporie (*ἀπορία*): Bedenken, logische Schwierigkeit, auch methodisch aufgestellt als Einwand gegen eine Denkweise, so von Sokrates, Platon (Apol. 23 A; Phaedon 84 C, D, 85 D; Phileb. 15 C). Der Terminus auch bei Aristoteles (Phys. I 2, 185 b 11; De an. I 1, 402 a 21). Aporien gegen die Realität der Bewegung (s. d.) bei dem Eleaten Zenon, gegen den Kausalitätsbegriff (s. d.) bei den Skeptikern. — Aporetik: Kritische Untersuchung der Problemschwierigkeiten, der Erkenntnisaporien (Aristoteles, Brentano, Psych. II, 107 u. a.; N. Hartmann, Grdz. e. Metaphys. der Erk., 1925; Diesseits von Ideal. u. Real., Kantstud. XXIX, 1924, S. 160ff.) — Aporisma: dialektischer Widerspruchs-Syllogismus (Joh. von Salisbury).

A posteriori s. A. priori, Empirisch, Urteil.

A potiori (denominatio): Bezeichnung nach dem Vorzüglicheren, Höheren.

Apparenz: Erscheinung (s. d.).

Apperzeption (apperceptio von ad-percipere) ist die Klarwerdung (bzw. Klarmachung) eines Vorstellungsinhalts durch aufmerksames, bevorzugtes Erleben desselben. Die Wirkung des Apperzipierens besteht in der größeren Bewußtheit des Vorstellungsinhalts und z. T. in der Einreihung desselben in den Zusammenhang des Bewußtseins. Die passive (reaktive) A. ist eine Triebhandlung, geht von einer gefühlsbetonten Vorstellung als Motiv der Aufmerksamkeitseinstellung aus; die aktive A. ist eine Willkür- oder eine Wahlhandlung; in ihr bekundet sich die Einheit und Aktivität des Ich. Sie liegt dem analytisch-synthetischen, vergleichend-beziehenden Denken, der produktiven Phantasietätigkeit und allen äußeren Willenshandlungen zugrunde. Sie selbst ist eine (innere) Willenshandlung, die den Verlauf der Vorstellungen hemmt, leitet, ordnet, ihm eine zielgemäße Richtung gibt. Die A., das Erfassen eines Inhaltes durch die Aufmerksamkeit (s. d.), ist ein in der Art des Erlebnisablaufs selbst sich bekundender Vorgang, nicht ein getrennt von jenem bestehendes Seelenvermögen, wenn sich auch der apperzeptive von dem rein „assoziativen" Vorstellungsverlauf unterscheidet.

Bevor noch der Begriff der A. gebildet ist, betont man schon die Funktion der Aufmerksamkeit für das Bemerken, bewußte Erfassen, Bevorzugen eines Inhaltes. So schon Augustinus (De trin. XI, 19, De mus. VI, 8, 21), Duns Scotus (Op. Ox. II, 25, 22, 24 f. Opp. XI, 13, 16, 412 f.). Descartes spricht direkt von dem Vermögen der Seele, „d'appercevoir ce qu'elle veut" (Pass. de l'âme I, 19). — Begründet wird die Lehre von der A. durch Leibniz. A. ist die bewußte, im Unterschied von der „perception" (dem Haben eines Eindrucks), namentlich auch von der unbewußten Vorstellung (der „petite per-

ception"), die durch Zuwachs oder Addition zu einer bewußten werden kann: „La perception devient apperceptible par une petite addition ou augmentation" (Nouv. ess. II, ch. 9, § 4). Die A. ist eine „perceptio melior cum attentione et memoria coniuncta". Zugleich ist die A. Erfassung des seelischen Zustandes im Subjekte („la conscience ou la connaissance réflexive de cet état intérieur, laquelle n'est point donné a toutes les âmes ni toujours à la même âme", Gerh. VI, 600). Da aber die Reflexion auf das Ichbewußtsein zurückführt („les actes réflexifs nous font penser à ce qui s'appelle moi", Monad. 30), so bedeutet A. die Erhebung einer Vorstellung ins Selbstbewußtsein; sie ist das Bewußtsein eines Inhaltes zugleich mit dem Bewußtsein, daß dieser Inhalt in meinem Bewußtsein ist, daß ich mir seiner bewußt bin. Das Apperzipierte unterscheidet sich von der „verworrenen" Vorstellung durch seine Klarheit. Sofern wir apperzipieren, sind wir aktiv (vgl. Hauptschriften II, 425 f., 439 f.). Chr. Wolff bringt gleichfalls die A. zum Selbstbewußtsein in Beziehung. „Dum ... attentionem nostram in hoc convertimus, quod rerum perceptarum nobis conscii sumus, nostri enim conscii sumus. Sed tum apperceptionem, actionem quandam animae, percipimus et nos per eam tanquam subiectum percipiens ab obiectis, quae percipiuntur, distinguimus agnoscentes utique percipiens subiectum esse quid diversum a re percepta" (Psych. rat. § 13; Psych. emp. § 25). Tetens stellt das Apperzipieren als „neue hinzukommende Aktion der Seele" der Perzeption gegenüber (Phil. Vers. I, 290). Die A. ist ein Unterscheiden, Gewahrnehmen. „Jede in der Vorstellung gewahrgenommene Sache oder jede apperzipierte Vorstellung ist ... eine beachtete Vorstellung" (I, 167, 262, 282). Bonnet bemerkt: „Une perception n'étant que l'âme elle-même modifiée, elle ne peut éprouver cette perception qu'elle ne sente que c'est elle qui l'éprouve. Ce sentiment est ce que les métaphysiciens nomment conscience ou apperception" (Ess. analyt. XIV, 200; vgl. Meiners, Verm. philos. Schr. II, 34). Herder: „Alle Empfindungen, die zu einer gewissen Helle steigen ..., werden Apperzeption, Gedanke; die Seele erkennet, daß sie empfindet" (Vom Erk. u. Empfinden der menschl. Seele, 1778).

Kant gebraucht den Ausdruck „empirische Apperzeption" gleichbedeutend mit dem des „inneren Sinnes" (s. d.). Sie ist „das Bewußtsein seiner selbst, nach den Bestimmungen unseres Zustandes bei der inneren Wahrnehmung". Sie ist „das Vermögen des Bewußtseins" und der „Klarheit der Vorstellungen" (Met. Anf. d. Naturwiss., S. 290; vgl. Anthrop. I, § 4; Lose Blätter I, 7 ff.). Von diesem „wandelbaren" Ichbewußtsein unterscheidet er die „transzendentale Apperzeption" (s. d.). Fries unterscheidet von der „transzendentalen" die „reine A." oder das reine Selbstbewußtsein als Form des inneren Sinnes. Ihr gehört die Vorstellung Ich, wodurch meine einzelnen Vorstellungen: „als Tätigkeiten des einen und gleichen Individuums vereinigt werden" (Syst. d. Log., S. 50; Neue Krit. II², 1831 f.; vgl. Apelt, Met., 1857, § 116). — Maine de Biran versteht unter „Apperception interne immédiate" das Bewußtsein des Ich von sich selber (Oeuvr. III, 5). „J'appellerai apperception toute impression ou le moi peut se reconnaître comme cause productrice en se distinguant de l'effet sensible que son action détermine" (Oeuvr. inéd. I, 9; III, 346).

Einen neuen Begriff der A. führt Herbart ein. A. ist die Aufnahme und Bearbeitung von Vorstellungen durch eine Reihe anderer, neuer durch alte, manchmal auch alter durch neue Vorstellungen. Die stärkeren Vorstellungen sind die apperzipierenden, die schwächeren die apperzipierten. Neue Vorstellungen werden apperzipiert, an- oder zugeeignet, indem „ältere gleichartige Vorstellungen erwachen, mit jenen verschmelzen und sie in ihre Verbindungen einführen" (Psych. a. Wiss. II, § 125). Volkmann definiert die A. als „Verschmelzung einer neuen isolierten Vorstellungsmasse mit einer älteren, ihr an Umfang und innerer Ausgeglichenheit überlegenen" (Lehrb. d. Psych. II⁴, 190). Steinthal nennt die apperzipierenden Vorstellungen apriorische, die apperzipierten aposteriorische; er unterscheidet eine identifizierende, subsumierende, harmonisierende, disharmonisierende A. (Einl. in d. Psych.²). A. ist die „Bewegung zweier Vorstellungsmassen

gegeneinander zur Erzeugung einer Erkenntnis" (Abr. d. Sprachwiss. I, 171; vgl. Vaihinger, Die Philos. des Als Ob, 1911, S. 1 ff., 21 ff.; Avenarius, Philos. als Denken der Welt, 1876; J. Kodis, Zur Analyse des A.sbegriffes, 1893, u. a.). Nach Lazarus ist die A. die Reaktion der „vom Inhalt bereits erfüllten, durch die früheren Prozesse seiner Erzeugung ausgebildeten Seele" (Leb. d. Seele II², 42). Jede wirkliche Perzeption ist schon A. (ib.). Nach Jahn ist A. „das innige Verhältnis zwischen schon vorhandenen zu neu eintretenden Vorstellungen, wodurch eine Gleichheit, Ähnlichkeit oder Verschiedenheit zwischen dem Alten und dem Neuen bewußt, überhaupt das Neue durch das Alte gedeutet, erkannt und verstanden wird" (Psych. II⁷, 41 ff.). Nach B. Erdmann wirkt die Apperzeptionsmasse unbewußt als „erregte Disposition" (Zur Theor. d. A., V. f. w. Ph. X, 307 ff., 340 ff., 391 ff.). Nach Stout ist die A. „the process by which a mental system appropiates a new element, or otherwise receives a fresh determination" (Analyt. Psych. II, p. 112 ff.). Sie ist ein „process of interaction between presentations or dispositions" (p. 114), ein „conative process" (ib.; vgl. Mind XV, 1891). Ähnlich Jodl (Lehrb. d. Psych. II⁵, 85, 135 ff.; I⁵, 102, 116 f.): alles, was in den Inhalt des Bewußtseins aufgenommen wird, wird vermöge der psychischen Organisation aufgefaßt (apperzipiert), d. h. „auf Vorausliegendes bezogen, dadurch verdeutlicht und geklärt, damit verglichen und davon unterschieden"; A. und Aufmerksamkeit bedingen einander nicht. Nach Fouillée ist die intellektuelle A. „la reconnaissance et la classification instantanée, avec rapport plus ou moins implicite au moi" (Psych. d. idées forces I, 262 ff.). Nach Dilthey ist die A. „die durch die Richtung der Aufmerksamkeit vermittelte Aufnahme von Erfahrungsinhalten, Sinnesempfindungen oder inneren Zuständen in den Zusammenhang des Bewußtseins" (Zeller-Festschr. S. 358). Jerusalem versteht unter A. „die Formung und Aneignung einer Vorstellung infolge der durch die Aufmerksamkeit aktuell gewordenen Vorstellungsdispositionen" (Lehrb. d. Psych.⁴, S. 87 ff.). Vgl. Geyser, Abr. der Allgem. Psych., 1922, S. 92; Psych. II, 267 ff.; Lindworsky, Exper. Psych., S. 250; Hagemann-Dyroff, Psych., S. 239. Münsterberg: „Wir fassen ein Objekt auf, heißt, daß wir zu einem bestimmten Handlungstypus übergehen." In den motorischen Zentren bestehen molekulare Dispositionen, vermöge deren der Reiz eine komplexere Wirkung auslösen kann, als seiner isolierten Einwirkung entsprechen würde (Prinz. d. Psych. S. 551).

Vielfach wird die A. als deutende Beziehung eines Vorstellungsinhalts auf einen Komplex oder Gegenstand, dem er zugehört, oder die Einordnung in einen bestimmten Vorstellungs- und Erfahrungszusammenhang, als eine (zum Teil von persönlichen Dispositionen, in Bereitschaft stehenden Reproduktionstendenzen, Einstellungen, Zielvorstellungen u. dgl. abhängige) Auffassung eines Erlebten bestimmt. Vgl. Ach, Die Willenstät. u. das Denken, 1905, S. 223 ff.; Husserl, Log. Unters. II 1², § 14 (die A. ist der Artcharakter, der die Empfindung gleichsam beseelt und es macht, daß wir ein Gegenständliches wahrnehmen; vgl. Ideen zu e. reinen Phän. I², 1922, S. 103 ff., 152, 162). Nach A. Messer beruht die A. darauf, daß die Seele Eindrücke ihrer Beschaffenheit entsprechend sich aneignet, auffaßt und bearbeitet, wobei das Alte mit dem Neuen verschmilzt (Die A.², 1921). Vgl. Mahnke, Eine neue Monadol., 1917.

Als Willensfunktion wird die A. von Wundt bestimmt. A. nennt er „den einzelnen Vorgang, durch den irgendein psychischer Inhalt zu klarer Auffassung gebracht wird", im Unterschiede von der „Perzeption" (Gr. d. Psych.⁵, S. 249). „Die Inhalte, denen die Aufmerksamkeit zugewandt ist, bezeichnen wir, nach Analogie des äußeren optischen Blickpunktes, als den Blickpunkt des Bewußtseins oder den inneren Blickpunkt, die Gesamtheit der in einem gegebenen Moment vorhandenen Inhalte dagegen als das Blickfeld des Bewußtseins oder das innere Blickfeld" (ib.). Nur ein sehr kleiner Teil unserer Vorstellungen wird jederzeit (mit verschiedener Klarheit) apperzipiert. In zwei Formen tritt die A. auf. „Erstens: Der neue Inhalt drängt sich plötzlich und ohne vorbereitende Gefühlswirkung der Aufmerksamkeit auf; wir bezeichnen diesen Verlaufstypus als den der unvorbereiteten oder der passiven Apperzeption." Sie ist durch

ein Gefühl des Erleidens charakterisiert, das aber rasch in ein Tätigkeitsgefühl übergeht." „Zweitens: Der neue Inhalt wird durch Gefühlswirkungen ... vorbereitet, und es ist infolgedessen schon vor seinem Eintritt die Aufmerksamkeit auf ihn gespannt; wir bezeichnen diesen Verlaufstypus als den der vorbereiteten oder der aktiven Apperzeption". Ein Gefühl der Erwartung geht hier, verbunden mit Spannungsempfindungen, der Auffassung des Inhalts voran, das durch ein Gefühl der Erfüllung und dann durch ein Tätigkeitsgefühl abgelöst wird (l. c. S. 25f.). Alle A. ist ein Willensvorgang, bei dem „nicht der Gegenstand selbst, sondern seine Wahrnehmung gewollt wird" (Völkerpsych. I 2, 244). Die passive A. ist eine Triebhandlung, denn hier ist „der unvorbereitet sich aufdrängende psychische Inhalt offenbar das allein vorhandene Motiv der Apperzeption". Die aktive A. ist eine Willkürhandlung, die aus einer Mehrheit von Motiven, oft nach einem „Kampf" derselben, hervorgeht. Die Ausdrücke „aktiv" und „passiv" beziehen sich „nicht unmittelbar auf den Vorgang der Apperzeption selbst, der im wesentlichen überall der nämliche ist, sondern auf den gesamten Bewußtseinszustand" (Gr. S. 261). A. und Aufmerksamkeit sind die objektive und die subjektive Seite eines Vorgangs. Die passive A. ist schon eine Bedingung der Assoziation, die aktive A. liegt aller geistigen Tätigkeit zugrunde; ihre Funktionen sind Beziehen — Vergleichen, Analyse — Synthese (303 ff., Vorles.[2], S. 267, 263, 274; Grdz. d. ph. Psych. III[5], S. 332 ff.). Die A. ist keine Tätigkeit, die außer dem Zusammenhange von Gefühlen und Empfindungen bei der Auffassung eines Inhalts existiert, kein „Seelenvermögen". Physiologisch ist sie ein Hemmungsprozeß, durch den das Klarwerden anderer Eindrücke als der apperzipierten verhindert wird; nach Wundt gibt es ein (vielleicht im Stirnhirn lokalisiertes) Apperzeptionszentrum, von dem senso-motorische Wirkungen ausgehen. Aber „nur insoweit jeder Apperzeptionsvorgang mit Veränderungen am Empfindungsinhalte verbunden ist, sind für ihn physiologische Parallelvorgänge anzunehmen" (Grdz. d. ph. Psych. I[5], 320 ff.). A. und Assoziation sind nicht voneinander unabhängige Vorgänge oder gar Äußerungen von „Seelenvermögen", sondern „zusammengehörige Faktoren des psychischen Geschehens" (Völkerpsych. I 2, 575). Unter Einheit der A. versteht Wundt „die Tatsache, daß jeder in einem gegebenen Augenblick apperzipierte Inhalt des Bewußtseins ein einheitlicher ist, so daß er als eine einzige mehr oder minder zusammengesetzte Vorstellung aufgefaßt wird" (l. c. I, 2, 466). Die reine A. ist ein alle unseren inneren Wahrnehmungen zur Einheit verbindender Willensakt, der in der Erfahrung nie ohne einen Vorstellungsinhalt vorkommt, aber als „die letzte Bedingung aller einzelnen Wahrnehmungen vorauszusetzen" ist (Syst. d. Philos. II[3], 1907, S. 140 ff.). Anhänger der Wundtschen oder doch einer ähnlichen Apperzeptionslehre sind Külpe (Gr. d. Psych., S. 441), Meumann, J. Cohn, O. Staude (Philos. Stud. I, 149ff.), C. Lange (Über A.[12], 1909), Hellpach (Grenzwiss. d. Psych., S. 6), u. a. Nach Lipps ist die A. die „Heraushebung des apperzipierten Gegenstandes aus dem allgemeinen psychischen Lebenszusammenhang" (Leitfad. d. Psych., S. 63 ff.). Das Apperzipierte ist das Bewußte (S. 53 ff.). Aktiv ist die A., sofern sie von einem positiven Wertinteresse getragen wird; passiv, sofern sie zu einem solchen jetzt im Gegensatz steht (Einh. u. Relat., S. 5). Objektiv bedingt ist die A. als Forderung des Gegenstandes, Erfüllung des Rechtsanspruchs desselben (S. 6, 10 ff.). Die A. ist die einen Gegenstand „besondernde", für sich selbst auffassende Tätigkeit (Bewußts. u. Gegenstände, 1907). — Nach E. v. Hartmann muß die A. in das Unbewußte verlegt werden (Moderne Psych., 1901, S. 172, 475). Nach K. Jellinek gibt es ein „einheitliches Ich-Zentrum", welches Erlebnisinhalte bewußt macht und zur Einheit zusammenfaßt (Das Weltengeheimnis[4], 1922, S. 258). Vgl. Ach, Die Willenstät. u. das Denken, 1905, S. 223 ff. — Eine physiologische Deutung des Apperzeptionsvorganges geben Oppenheimer (Physiol. d. Gefühls, S. 103ff.), auch Kroell, der aber keine Spontaneität des Bewußtseins anerkennt, sondern eine „Reflextheorie" aufstellt (Die menschliche Seele, S. 58 ff.) u. a. Müller-Freienfels betont den Anteil motorischer Prozesse und der Gefühle an der A. (Das Denken u. die Phantasie, 1916). Gegner der A.'-Lehre sind

Volkmann (Lehrb. d. Psych. II⁴, 193 ff.) Marty (V. f. w. Ph., 1884ff.), Ziehen (Leitf. f. ph. Psych.¹⁰, S. 309ff.), Ebbinghaus, Müller, die Assoziationspsychologen. Sie führen, wofern sie die Veränderung des Vorstellungsverlaufs durch die Aufmerksamkeit berücksichtigen, diese auf Assoziation, z. T. auch Konstellation und Gefühl (vgl. Th. Ziegler, Das Gefühl, S. 47 ff.) zurück (Ziehen u. a.). Nach R. Wahle ist die A. kein psychischer Akt, sondern „eine Einstellung von Elementen in eine lückenhafte Reihe nach einer Urteilsaufregung". Sie ist „eine Summe von Reihen" (Üb. d. Mech. d. geist. Leb., S. 254). Vgl. Lüdtke, Krit. Gesch. d. A.begriffs, Z. f. Philos., 1911; H. Apfelbach, Das Denkgefühl, 1922, S. 29 ff. (Ein Inhalt ist apperzipiert, wenn er von Denkgefühlen begleitet wird; Interesse als Faktor). Vgl. Denken, Beachten, Aufmerksamkeit, Klarheit, Relation, Einheit, Bewußtsein, Konstellation, Assimilation.

Apperzeption, fundamentale, nennt W. Jerusalem die (nicht apriorische, sondern durch Entwicklung des menschlichen Subjekts ausgebildete) „speziell menschliche und vermenschlichende Formung. . ., die jeder Inhalt erfahren muß, damit er unser geistiges Eigentum werde" und durch die alles Wahrgenommene als Äußerung von Kraftzentren gedeutet wird. Die f. A. ist jene, durch die alle Vorgänge der Umgebung als „Willensäußerungen selbständiger Objekte" gedeutet werden (vgl. Urteil). Dadurch werden diese Vorgänge „aus der Sprache des Universums ins Menschliche übersetzt". Die f. A. ist in unserer „zentralisierten Organisation tief begründet", sie ist das Prinzip alles Erkennens, das in der Metaphysik schließlich die Welt als Manifestation eines göttlichen Kraftzentrums und Schöpferwillens zu denken nötigt (Einl. in die Philos.¹⁰, 1923, S. 87 ff., 364; Die Philos. der Gegenwart III, 1922, S. 19 f.; Die Urteilsfunktion, 1895). Vgl. Introjektion, Objekt, Kategorie.

Apperzeption, personifizierende, nennt Wundt die dem ursprünglichen Bewußtsein zukommende Art der A., die darin besteht, „daß die apperzipierten Objekte ganz und gar durch die eigene Natur des wahrnehmenden Subjekts bestimmt werden, so daß dieses nicht bloß seine Empfindungen, Affekte und willkürlichen Bewegungen in den Objekten wiederfindet, sondern daß es insbesondere auch durch seinen augenblicklichen Gemütszustand jeweils in der Auffassung der wahrgenommenen Erscheinungen bestimmt und zu Vorstellungen über die Beziehungen derselben zu dem eigenen Dasein veranlaßt wird". „Infolge dieser Auffassung werden dann dem Gegenstand die persönlichen Eigenschaften, die das Subjekt an sich selbst vorfindet, zugeschrieben" (Gr. d. Psych.⁵, S. 367 f.). Diese A. liegt allem Mythus zugrunde. Vgl. Introjektion.

Apperzeption, transzendentale (oder „reine", „ursprüngliche") nennt Kant, zum Unterschiede von der empirischen Apperzeption (s. d.), das die oberste Voraussetzung der Erkenntnis bildende formal-identische, reine, ursprüngliche Selbstbewußtsein, die Beziehung möglicher Erkenntnisinhalte auf die Einheit eines in der Gesetzmäßigkeit der apriorischen Erkenntnisfunktionen, Begriffe und Grundsätze selbst zur Geltung kommenden „transzendentalen Bewußtseins" als der Bedingung einheitlichen, objektiven Zusammenhanges von Daten zu möglicher Erfahrung und von Erfahrungsinhalten. Die tr. A. ist der oberste „Grund der Einheit des Bewußtseins in der Synthesis des Mannigfaltigen aller unserer Anschauungen, mithin auch der Begriffe der Objekte überhaupt, folglich auch aller Gegenstände der Erfahrung". „Nun können keine Erkenntnisse in uns stattfinden, keine Verknüpfung und Einheit derselben untereinander, ohne diejenige Einheit des Bewußtseins, welche vor allen Datis der Anschauungen vorhergeht, und worauf in Beziehung alle Vorstellung von Gegenständen möglich ist. Dieses reine, ursprüngliche, unwandelbare Bewußtsein will ich nun die transzendentale Apperzeption nennen." Die „numerische Einheit" dieser A. liegt allen Begriffen zugrunde (K. d. r. V. S. 713 f.). Diese „transzendentale", d. h. eine Voraussetzung und ursprüngliche Bedingung von Erfahrung und Erkenntnis bildende „Einheit der A." macht aus allen in einer Erfahrung

möglichen Daten einen „Zusammenhang dieser Vorstellungen nach Gesetzen". Das „ursprüngliche und notwendige Bewußtsein der Identität seiner selbst" ist zugleich ein Bewußtsein einer notwendigen „Einheit der Synthesis" aller Erfahrungsinhalte nach „Regeln", welche ihnen einen Gegenstand bestimmen, d. h. den Begriff von etwas, darin sie „notwendig zusammenhängen". Das „Gemüt" (Ich) könnte sich seiner Identität nicht bewußt sein, wenn es nicht das Mannigfaltige der Erfahrungsdaten einheitlich verknüpfte, wie dies in den „Kategorien" geschieht (S. 714 ff.). Ohne die Einheit der A., des Selbstbewußtseins keine Einheit des Zusammenhanges in objektiver Erfahrung und in Erfahrungsobjekten, keine Erfahrung konstituierende Einheit, keine Objektivität. Denn Vorstellungen stellen uns nur „dadurch etwas vor, daß sie mit anderen zu einem Bewußtsein gehören, mithin darin wenigstens verknüpft werden können". Alles Erkennbare muß sich auf die „A." beziehen lassen, auf das „transzendentale Bewußtsein" (S. 720 f.). Die Identität dieses Selbstbewußtseins ist Voraussetzung der Einheit der Erkenntnis, die nur durch Beziehung auf die Einheit der A. möglich ist. Die Einheit der tr. A. wird durch die Identität ihrer ein Mannigfaltiges zur Einheit verknüpfenden, synthetischen Funktion bewußt. „Also nur dadurch, daß ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen in einem Bewußtsein verbinden kann, ist es möglich, daß ich mir die Identität des Bewußtseins in diesen Vorstellungen selbst vorstelle, d. i. die analytische Einheit der Apperzeption ist nur unter Voraussetzung irgendeiner synthetischen möglich." Die Einheit des Bewußtseins wäre unmöglich, „wenn nicht das Gemüt in der Erkenntnis des Mannigfaltigen sich der Identität der Funktion bewußt werden könnte, wodurch sie dasselbe synthetisch in einer Erkenntnis verbindet" (S. 151 f.). Um etwas Gegenständliches zu erkennen, muß ich „eine bestimmte Verbindung des gegebenen Mannigfaltigen synthetisch zustande bringen", so daß die Einheit dieser Funktion zugleich die „Einheit des Bewußtseins" ist (z. B. einer Linie, die ich synthetisch, durch Ziehen derselben, erzeuge). Alle „Vereinigung der Vorstellungen" erfordert „Einheit des Bewußtseins in der Synthesis" derselben. Diese Einheit nur ermöglicht „Beziehung der Vorstellung auf einen Gegenstand", denn Objekt (s. d.) ist eben das, in dessen Begriff das Mannigfaltige einer Anschauung vereinigt ist. Die tr. A. ist eine die Einheit des Gegenstandes bedingende Funktion; es ist die „objektive" Einheit derselben von der subjektiven Einheit des (empirischen) Bewußtseins scharf zu unterscheiden. Die tr. A. ist mit dem reinen Verstande (s. d.) identisch. Ihre „synthetische Einheit", die aus möglichen Erscheinungen einen einheitlichen, gesetzmäßigen, allgemeingültig-objektiven Zusammenhang macht, ist der „höchste Punkt" der Transzendentalphilosophie. Der „Grundsatz der notwendigen Einheit der A." ist der oberste Grundsatz der Erkenntnis; es gilt a priori, „daß alles Mannigfaltige der Anschauung unter Bedingungen der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption stehe" (S. 154 ff.). Die tr. A. ist das „Vehikel aller Begriffe" und steckt so in allen Kategorien als das sie Setzende (S. 349 ff.). Die „Einheit der Apperzeption", die eine Bedingung des Zusammenhanges unserer Vorstellungen, ihrer Aufbewahrung, ihrer Wiedererkennung ist, besteht in der (rein formalen, nicht substantiellen) Identität des Ich. „Wir sind uns a priori der durchgängigen Identität unser selbst in Ansehung aller Vorstellungen, die zu unserer Erkenntnis jemals gehören können, bewußt als einer notwendigen Bedingung der Möglichkeit aller Vorstellungen." Der Ausdruck der A. ist das Bewußtsein des „Ich denke", das alle meine Vorstellungen muß begleiten können. „Also hat alles Mannigfaltige der Anschauung eine notwendige Beziehung auf das ‚Ich denke' in demselben Subjekt, darin dieses Mannigfaltige angetroffen wird." Diese A. heißt auch „ursprüngliche" A. „weil sie dasjenige Selbstbewußtsein ist, was, indem es die Vorstellung ‚Ich denke' hervorbringt, die alle andern muß begleiten können und in allem Bewußtsein ein und dasselbe ist, von keiner weiter begleitet werden kann". Das „stehende und bleibende Ich" der tr. A. „macht das Korrelatum aller unserer Vorstellungen aus, sofern es bloß möglich ist, sich ihrer bewußt zu werden; und alles Bewußtsein gehört ebensowohl zu einer allbefassenden reinen A., wie alle sinnliche Anschauung als Vorstellung

zu einer reinen inneren Anschauung, nämlich der Zeit" (S. 151 f.) Die Kategorien sind „Arten der synthetischen Einheit der A. des in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigen" (Fortschr. d. Met., Kl. Schr. III, 97). Der Begriff der tr. A., der bei KANT teils transzendental-logisch, teils auch transz.-psychologisch gefärbt ist, wird von verschiedenen Kantianern bald in ersterem, bald in letzterem Sinne bestimmt.

FRIES versteht unter „reiner" A. die „eigene Spontaneität (Selbsttätigkeit) des Geistes", das reine „Selbstbewußtsein" (Neue Krit. I, 120, II, 65; Syst. d. Log. S. 50), unter „transzendentaler" A. das „unmittelbare Ganze der Erkenntnis mit der Vernunft in jedem Augenblicke einer Lebensäußerung" (Neue Krit. II², 1831, S. 65). FICHTE prägt den Begriff der tr. A. zu dem des absoluten Ich um. Nach SCHOPENHAUER ist die Einheit der A. das „Subjekt des Erkennens, das Korrelat aller Vorstellungen" (W. a. W. und V. Bd. I). Nach COHEN ist die tr. A. den Kategorien immanent, diese sind nur Besonderungen jener. Die Einheit der tr. A. ist nichts Psychologisches, ist logische „Einheit des wissenschaftlichen Bewußtseins" (Log. 1902; KANTS Begründ. der Eth.², 1910, S. 58 f.). Ähnlich NATORP, CASSIRER, KINKEL u. a. Nach E. KRAUS ist sie „die Einheit der Erkenntnis und damit auch die E. der Erfahrung"; sie bedeutet „die methodische Einheit der Kategorien, das Apriori dieser apriorischen Begriffe". Das formale Ich-Bewußtsein hat keinen Inhalt, es ist nur „die methodische Möglichkeitsbedingung aller Einheitssetzung". Aus der ursprünglichen Einheit der Methode ist der Gegenstand der Erkenntnis zu erzeugen; der Einheitspunkt alles Wissens liegt in der „notwendig vorauszusetzenden Grundgesetzlichkeit des Denkens"(Der Systemgedanke bei Kant u. Fichte, 1916, S. 16). Vgl. B. BAUCH, I. Kant, 1911 (In der transz. A. handelt es sich „um das Gesetz, daß die Verknüpfung des Mannigfaltigen zur Einheit im Bewußtsein einer Gültigkeit verleihenden a priori gegründeten Regel gemäß sei"; die Kategorien sind Arten der A., diese ist nichts neben und außer ihnen; S. 53, 80, 91). Ähnlich BIRVEN (I. Kants Transz. Deduktion, 1913, S. 23 ff.). Vgl. E. MARCUS, Aus d. Tiefen des Erkennens, 1925. Vgl. SCHELER, Der Formal. in der Eth.², 1921, S. 388 ff. (Zum Wesen eines Gegenstandes gehört nicht eine Identifizierung oder Identität eines Ich, das den Gegenstand durch einen Akt erfaßt.) RIEHL setzt die A. der „synthetischen Identität" gleich der Einheit des Bewußtseins, in welche alles sich einordnen muß, um Erfahrung zu werden (Phil. Krit. I 2, S. 78; I 1, S. 68). — Vgl. Bewußtsein, Erfahrung, Erkenntnis, Synthese, Subjekt, Identität, Einheit, Kategorien, A priori, Apprehension, Selbstbewußtsein, Ich, Objekt, Regel, Verstand, Gesetz.

Apperzeptionsgefühle sind nach LIPPS die Gefühle, „in welchen sich mir verrät, wie das Apperzipiertsein selbst sich zu mir verhält" (Vom Fühlen, Wollen u. Denken, S. 9). Es gehören zu ihnen nach WUNDT Erwartung, Erfüllung usw. (Grdz. d. phys. Psych. III⁵, 346 ff., 108 ff., 157 ff.). — **Apperzeptionsmassen** nennt HERBART den Komplex apperzipierender Vorstellungen (s. Apperzeption).

Apperzeptionspsychologie ist die (von WUNDT begründete) psychologische Richtung, welche, im Gegensatze zur Assoziationspsychologie (s. d.) eine den Vorstellungsverlauf hemmende, dirigierende, ordnende, gliedernde, vereinheitlichende Tätigkeit der „Apperzeption" (s. d.) in umfassender Weise berücksichtigt. Diese Psychologie (s. d.) ist bei WUNDT u. a. eine „voluntaristische". Verwandt mit der A. ist die Akt- oder Funktionspsychol. und ein Teil der Aktionspsychologie, welche die aktive Seite des Seelischen (bzw. auch das Motorische, auf Bewegung, Handlung Gerichtete desselben) berücksichtigt (MÜNSTERBERG (Grdz. d. Psych. I, 1900, S. 452ff., 527ff., u. a.). Gegen die A. die Assoziationspsychologie (ZIEHEN, WAHLE u. a.).

Apperzeptive Verbindungen nennt WUNDT jene Verbindungen von Vorstellungen, bei denen das Tätigkeitsgefühl den Verbindungen schon vorausgeht, so daß die letzteren selbst „unmittelbar als unter der Mitwirkung der Aufmerksamkeit zustande kommend aufgefaßt werden" und als „aktive Erlebnisse" zu be-

zeichnen sind (Gr. d. Psych.[5], S. 301). Sie ruhen auf den Assoziationen, „ohne daß es jedoch möglich wäre, ihre wesentlichen Eigenschaften auf diese zurückzuführen" (S. 302). Sie entstehen durch die Wirkung der Apperzeption als einer den Vorstellungsverlauf unterbrechenden, dirigierenden, zielgemäß ordnenden Funktion. Die simultanen Apperzeptionsverbindungen zerfallen in Agglutination, apperzeptive Synthese, Begriff, die sukzessiven in den einfachen und zusammengesetzten Gedankenverlauf (Log. I[2], S. 33ff.; Vorles.[2], 340 ff.; Grdz. d. ph. Psych. III[5], 572 ff.). In Apperzeptionsverbindungen bestehen die Gedanken und Phantasiegebilde. Vgl. Synthese, Denken.

Apperzipieren: eine Vorstellung aufmerksam erleben, sie zu einer klaren machen; sie in den Vorstellungs- und Ich-Zusammenhang einordnen; einen Inhalt erfassen und geistig verarbeiten, auffassen, gegenständlich beziehen und deuten.

Appetenz: Strebung, Begierde.

Apprehension (apprehensio): Erfassung eines Vorstellungsinhalts. Nach Avicenna ist die Wahrnehmung die Wirkung einer „vis apprehensiva" (De anima I, 5). „Apprehensio absoluta" (= simplex) und „apprehensio inquisitiva" unterscheidet Thomas (Summ. th. I. II, 30, 3 ad 2). Nach Wilhelm von Occam gibt es einen „actus apprehensivus" (vgl. Prantl, G. d. L. III, 333; IV, 15). Suarez unterscheidet eine sinnliche und intellektuelle „simplex apprehensio", ferner „appreh. composita" mit vergleichender Funktion (De anima III, 6). Logik von Port-Royal: „Apprehensionem dicimus simplicem rerum, quae menti sistuntur, contemplationem". Chr. Wolff bestimmt die „apprehensio simplex" als „attentio ad rem sensui vel imaginationi praesentem seu menti quomodocunque repraesentatam" (Log. § 33). — Vgl. Geyser, Erkenntnisth., 1922, S. 135, 198, 208 ff. (A. simplex = „ein Wissen, worin lediglich etwas perzipiert, aber nicht auf einen Gegenstand als dessen Sachverhalt bezogen ist"). — Kant nennt „Synthesis der A." „die Zusammensetzung des Mannigfaltigen in einer empirischen Anschauung", durch die eine Wahrnehmung möglich wird. „Jede Anschauung enthält ein Mannigfaltiges in sich, welches doch nicht als ein solches vorgestellt werden würde, wenn das Gemüt nicht die Zeit in der Folge der Eindrücke aufeinander unterschiede: denn als in einem Augenblick enthalten kann jede Vorstellung niemals etwas anderes als absolute Einheit sein. Damit nun aus diesem Mannigfaltigen Einheit der Anschauung werde (wie etwa in der Vorstellung des Raumes), so ist erstens das Durchlaufen der Mannigfaltigkeit und dann die Zusammennehmung derselben notwendig, welche Handlung ich die Synthesis der Apprehension nenne, weil sie geradezu auf die Anschauung gerichtet ist, die zwar ein Mannigfaltiges darbietet, dieses aber als ein solches, und zwar in einer Vorstellung enthalten, niemals ohne eine dabei vorkommende Synthesis bewirken kann" (Kr. d. r. V., S. 708). Diese Synthesis der A. muß nun auch a priori, d. h. betreffs nicht-empirischer Vorstellungen, ausgeübt werden, „denn ohne sie würden wir weder die Vorstellungen des Raumes noch der Zeit a priori haben können, da diese nur durch die Synthesis des Mannigfaltigen, welches die Sinnlichkeit in ihrer ursprünglichen Rezeptivität darbietet, erzeugt werden können. Also haben wir eine reine Synthesis der Apprehension." Sie ist eine unmittelbar an den Wahrnehmungen ausgeübte Handlung der „Einbildungskraft" (s. d.). Diese muß, um das Mannigfaltige der Anschauung in ein Bild zu bringen, „die Eindrücke in ihre Tätigkeit aufnehmen, d. i. apprehendieren" (S. 708 ff., 722 ff.). Die „Synthesis der A." erfolgt gemäß den Kategorien und damit der Synthesis der „Apperzeption", welche in diesen enthalten ist (S. 170 ff.). Vgl. Reproduktion, Rekognition.

Apraxie (πρᾶξις, Handlung): pathol. Unfähigkeit zu gewissen (richtigen) Bewegungen oder Handlungen. Bei der sensorischen A. geschehen Fehlhandlungen infolge falscher Deutung von Vorstellungsinhalten auf Grund von Störungen der Reproduktion, Assoziation, der Aufmerksamkeit. Bei der motorischen A. wird richtig verstanden,

um was es sich handelt, und trotzdem ist die richtige Bewegung nicht möglich. Vgl. Liepmann, Die psychische A., 1900; Heilbronner, Zur Frage der motor. Asymbolie (= A.), Z. f. Psych. 39, 1905, S. 161ff.; v. Monakow, Gehirnpathol., 1905; A. Pick, Studien über motor. A., 1905; O. Selz, Zur Psych. des produkt. Denkens, 1922, S. 373; Fröbes, Lehrb. d. exper. Psych.², S. 408 ff.; Jaspers, Allgem. Psychopathol.², S. 132; F. Hartmann, Beitr. zur A.-Lehre, Monatsschr. f. Psych. u. Neurol. 27; Kortikale A., Jahrb. f. Psychiatrie, 28; vgl. 29—30.

A principio ad principiatum: vom Grunde zum Begründeten, zur Folge = progressiv (s. d.). „A principiato ad principium" = regressiv (s. d.).

A priori (vom Früheren, von vornherein): Gegensatz zu a posteriori (aus dem Späteren). Letzteres bedeutet: aus der Erfahrung stammend, durch sie entstanden, aus ihr abstrahiert, in ihr begründet, auf sie gestützt, empirisch. A priori bedeutet: vor der Erfahrung, ihr vorangehend, nicht aus ihr stammend, nicht durch sie begründet, unabhängig von ihr einsichtig oder gültig; eine Bedingung, Voraussetzung, Grundlage der Erfahrungserkenntnis bildend, sie formal konstituierend. Relativ a priori ist eine durch Analyse eines Begriffs erfolgende Erkenntnis. Jedes auf Begriffszerlegung oder Einsicht in ein rein begrifflich gedachtes Verhältnis von Denkinhalten gestützte Urteil ist ein analytisch-apriorisches Urteil. A. gelten auch Urteile über Relationen (s. d.) und Sachverhalte, die durch geistige Erfassung derselben als im Wesen der betreffenden Denkgegenstände begründet sich darstellen. Die Gesetzlichkeit des vergleichend-beziehenden Denkens, die sich an (ihrem Wesen nach) unveränderlichen, identisch bleibenden Verhältnissen des Denkgegenstandes betätigt, ist eine Bedingung der Möglichkeit solcher Urteile. A. sind ferner die im Wesen der logischen Denkgesetzlichkeit selbst liegenden logischen Axiome. Da nichts Erkenntnisgegenstand werden kann, was nicht denkbar ist, so gelten diese Axiome auch für die Denkobjekte. A. gelten auch die auf die allgemeinen Merkmale des Formalen der Anschauung (von Raum und Zeit) sich beziehenden Sätze. Apriorität haben weiter die Grundbegriffe und Grundsätze, ohne welche einheitlicher, allgemeingültiger, objektiver Erfahrungszusammenhang nicht möglich ist. Diese Erkenntnisbedingungen sind nicht angeboren, gehen nicht als fertige Gebilde der Wahrnehmung von Gegenständen voran, sondern sie entstehen psychologisch erst mit der Wahrnehmung. Aber ihr Inhalt stammt nicht aus dieser, sondern aus der an den Daten der Wahrnehmung sich betätigenden Denkgesetzlichkeit. Ihre Geltung beruht nicht auf Erfahrung, sondern ist nur begründbar durch die oberste Geltung der Idee einheitlichen Zusammenhanges der Daten zu einer Erfahrung. Die apriorischen Faktoren der Erfahrung sind Mittel zur Verwirklichung des Erkenntniswillens, dessen Ziel die Erarbeitung einheitlicher Erfahrung ist; sie sind das Formende, Daten in einen Erfahrungszusammenhang, ein Erfahrungssystem Einordnende. Alle Erfahrungserkenntnis setzt sie voraus, ist ihrer Struktur nach durch sie bedingt, kann sie also nicht selbst erst begründen. Doch richtet sich die Anwendung des Apriorischen im besonderen nach den Daten zur Erfahrung, und eine gewisse Entwicklung der Sonderform apriorischer Elemente ist möglich bei aller Konstanz der formalen Erkenntnisgesetzlichkeit der „reinen Vernunft" und deren Grundrichtungen (vgl. Kategorie). Die Apriorität der formalen logischen Denkgesetze erweist sich durch deren das logische Denken ermöglichende Bedeutung, die der Erkenntnisgesetze durch deren Charakter als Möglichkeitsbedingungen von Erfahrung, die mehr ist als ein Ablauf subjektiver Vorstellungen ohne Bezug auf einheitliche, allgemeingültige, von der Beschaffenheit der einzelnen Wahrnehmenden unabhängige Zusammenhänge. Aprior. Voraussetzungen liegen nicht bloß der Mathematik und den Naturwissenschaften, sondern auch den Geisteswissenschaften zugrunde. Die Anerkennung apriorischer Faktoren, Einsichten, Voraussetzungen jeder Wissenschaft schließt nicht ein „aprioristisches" Verfahren ein, das nur empirisch oder durch denkende Verarbeitung der Erfahrung Erkennbares auf rein begrifflich-deduktivem oder konstruktivem

Wege ermitteln will. Ein extremer „Apriorismus", der den Anteil des „Gegebenen" der Daten zu einer Erfahrung nicht gebührend beachtet, ist unhaltbar (s. Erkenntnis).

Nach Aristoteles ist das der Wahrnehmung näher Stehende (Einzelne) das für unser Erfassen Frühere (*πρότερον πρὸς ἡμᾶς*), das Allgemeine früher von Natur (*πρότερον φύσει, ἁπλῶς, γνωριμώτερον*) (Analyt. post. I^2, 72a 1 ff.; Anal. prior. II 23, 68b, 35 ff.; Top. E 12, 105a 16 ff.). Das Allgemeinste ist unableitbar, wird mit unmittelbarer Gewißheit erkannt (durch den *νοῦς*) (Anal. post. II^1, 90b 27, I 33, 88b 30 ff.). Boëthius bestimmt (in seinem Komment. zu Aristoteles): „Priora autem et notiora dupliciter sunt, non enim idem est natura prius et ad nos prius", er gebraucht die Ausdrücke „per priora, per posteriora". Die arabischen Philosophen Alfârâbi („demonstratio quia et propter quid", Prantl, Gr. d. L. II, 317), Avicenna („posterius, ex priori"), Averroës („res priores in esse, res posteriores in esse", l. c. 359, 372, 394) akzeptieren diese Begriffsbestimmung. Neben dieser findet sich in der Scholastik die Unterscheidung des Beweises aus dem Früheren als den Gründen gegenüber denen aus den Folgen (dem Späteren). So schon bei Hervaeus Natalis (vgl. Krebs, Theol. u. Wissensch. XI, H. 3—4, 1913). Bei Albert von Sachsen: „Demonstratio quaedam est procedens ex causis ad effectum et vocatur demonstratio a priori et demonstratio propter quid et potissima; ... alia est demonstratio procedens ab effectibus ad causas et talis vocatur demonstratio a posteriori et demonstratio quia et demonstratio non potissima" (IV, 78). Joh. Gerson bemerkt (De concept. p. 806): „Concipiens res naturales ... potest duabus viis quasi contrariis incedere et ordinem scientiis dare; una via est ex parte rerum cognoscibilium a priori, altera ex parte cognoscentium a posteriori" (IV, 144). Joh. Parreut sagt (Quaest. in Categ.): „Notitia essentialis et a priori est, qua cognoscitur terminus esse in praedicamento ex eo, sine quo non potest esse in praedicamento ... sed notitia accidentalis et a posteriori est, qua cognoscitur terminus esse in praedicamento ex eo, sine quo potest esse in praedicamento" (IV, 240). Thomas unterscheidet „prior cognitione" („quoad nos") und „prior in ordine naturae" (Summ. th. I, 11, 2 ad 4; I, 77, 4c). „Priora et notiora secundum naturam — posteriora et minus nota secundum nos", „magis universalia et communia sunt priora in nostra intellectuali et sensitiva cognitione" (Summ. th. I, 85, 2—3). Suarez stellt „a priori" = „ex causis" und „a posteriori" = „ex effectibus" einander gegenüber (Disp. met. XXX, 7, 3). Luther übersetzt a priori durch „von vornen her", a posteriori durch „von dem, was hernach folget" (Tischred. ed. Förstemann IV, 399; Eucken, Termin.). Bei Kepler findet sich: „*ἐξ φαινομένοις*, ex effectibus, ex posterioribus" — „a priori, a causis" (Oper. I, 124). Die scholastische Bedeutung der Wörter a priori und a posteriori auch bei Spinoza (Ren. Cart. pr. princ. I, prop. VI), Geulincx (Eth. annot. p. 208), Gassendi (Exerc. II, 5), in der Logik von Port-Royal: „Soit en prouvant les effets par les causes, ce qui s'appelle démontrer a priori, soit en démontrant au contraire les causes par les effets, ce qui s'appelle prouver a posteriori". Ähnlich Berkeley (Princ. XXI).

Das „A priori" bezieht sich ferner auf die begriffliche (rationale), im Unterschiede von der empirischen Erkenntnis. So bei Hobbes und Hume („our reasonings a priori", Enqu. IV, 1), besonders aber bei Leibniz (neben der scholastischen Auffassung, Opp. Erdm. p. 79): „Philosophie expérimentale qui procède a posteriori — la pure raison ou a priori" (l. c. p. 778 b). „Connaître a priori — par l'expérience" (Nouv. ess. III, ch. 3, § 15; Monad. 76: „a posteriori" = „tiré des expériences"). Die Möglichkeit eines Dinges erkennen wir a priori, „cum notionem resolvimus in sua requisita, seu in alias notiones cognitae possibilitatis, nihilque in illis incompatibile esse scimus" (Med. de cogn. Erdm. p. 80 b; s. unten). Chr. Wolff: „Quod experiundo addiscimus, a posteriori cognoscere dicimur: quod vero ratiocinando nobis innotescit, a priori cognoscere dicimur" (Psych. emp. §§ 5, 434 ff., 460 f.). „Si veritas a priori eruitur, ex notionibus ... per ratiocinia colligitur"; „veritatem eruere a posteriori — a priori" (Log. § 663). Nach Crusius erkennt man a posteriori nur, daß etwas so ist, a priori aber, warum es so ist (Vernunftwahrh. C. 3, § 35).

Neben dem Apriorischen analytischer Urteile tritt, seit KANT besonders, das A. als das seiner Geltung nach von der Erfahrung Unabhängige, eine Voraussetzung, Bedingung, Grundlegung objektiver Erfahrung und deren Gegenstände Bildende (das transzendentale A.) stark hervor. Ansätze dazu finden sich schon bei PLATON (s. Anamnese, Hypothesis; vgl. NATORP, Plato's Ideenlehre, S. 138 ff.). Die allgemeinen Denkbestimmungen der Dinge sind uns angeboren, lassen sich aus unserer Vernunft, in der sie schlummern, gewinnen, bei Gelegenheit der Wahrnehmung, nicht aus dieser (Phaedo 75 E, 76 E, 92 D). Platon spricht geradezu von einem „Vorauswissen" (*προειδέναι*) des rein Begrifflichen, Logischen der Erkenntnis (l. c. 74 E). Daß wir von der Sinneserfahrung ihrer Geltung nach unabhängige Wahrheiten haben, lehren AUGUSTINUS und die Scholastiker. GALILEI betont die Gewißheit und Notwendigkeit der Mathematik, deren Wahrheiten der Vernünftige aus sich selbst (da per se) weiß (Dial.², Opp. I, 174). Nach dem Rationalismus DESCARTES' hat der Geist die Fähigkeit, Wahrheiten als evident und denknotwendig aus seiner eigenen Gesetzlichkeit heraus (durch das „lumen naturale"), in geistiger Intuition und durch Deduktion zu erfassen (De la méthode II—III). Die logischen und mathematischen Grundsätze sind durch sich selbst evident (vgl. angeboren). HERBERT VON CHERBURY spricht von „notitiae communes", ohne die wir nichts erfahren können (De veritat. p. 41 ff., 53 ff.). LOCKE lehrt die Apriorität (Allgemeingültigkeit und Apodiktizität) der logischen und mathematischen Grundsätze, auch HUME, der auch schon die „Qualitätsaprioritäten" berücksichtigt (Treat. III, sct. 1, S. 373). LEIBNIZ nimmt apriorische Erkenntnisse an. „Il y a des idées, qui ne nous viennent point des sens et que nous trouvons en nous sans les former, quoique les sens nous donnent occasion de nous en appercevoir" (Nouv. Ess. I, ch. 1, § 1). „L'apperception immédiate de notre existence et de nos pensées nous fournit les premières vérités a posteriori ou de fait, c'est-à-dire les premières expériences; comme les perceptions identiques contiennent les premières vérités a priori, c'est à dire les premières lumières" (IV, ch. 9, § 2). Die Vernunftwahrheiten der Logik, Mathematik, Ontologie erkennt der Intellekt aus sich selbst heraus. Gott allein erkennt alles (auch das für uns nur Empirische, Tatsächliche) a priori (Hauptschr. II, 144). Die Wahrheit der apriorischen Sätze führt auf Identitätssätze zurück (Erdmann, p. 513 f.; Gerhardt VII, 199 f., 296; vgl. B. JASINOWSKI, Die analyt. Urteilslehre Leibnizens, 1918). Es gibt „principia prima a priori" (Opuscul. et fragm., hrsg. von Couturat, p. 515). TETENS leitet die Kategorien und obersten Grundsätze aus der „Natur der Denkkraft" einer apriorisch-subjektiven Denktätigkeit ab (Phil. Vers. I, 303, 463 ff.). LAMBERT: „Wir wollen es demnach gelten lassen, daß man absolute und im strengsten Verstande nur das a priori heißen könne, wobei wir der Erfahrung vollends nichts zu danken haben" (Organ., § 639). A. ist, „was aus allgemeinen Gründen hergeleitet wird" und „wozu keine äußeren Erfahrungen gebraucht werden". Die ewigen Wahrheiten (der Logik, Mathem., Ontologie) sind „priores non tempore, sed ratione", nur der Geltung, nicht der Zeit nach apriorisch (Über die Methode, die Metaphys., Theol. u. Moral richtiger zu beweisen, hrsg. von K. Bopp, 1918, S. 25 ff.). REID betont, daß notwendige Wahrheiten nicht aus dem Sinnlichen erschlossen werden können, denn (wie schon LEIBNIZ) die Sinne bezeugen uns nur, was ist, nicht was notwendig sein muß (Ess. on the powers of the mind I, 281; II, 53, 204, 239 f. 281). Der „common sense" ist die Quelle von „self-evident truths" (intuitiv gewissen Wahrheiten). Ähnlich andere Denker aus der schottischen Schule, z. B. DUGALD STEWART (Philos. Essays V, 123 f.).

KANT versteht unter dem A. p. nicht etwas, was zeitlich der Erfahrung (Wahrnehmung) vorangeht, denn alle Erkenntnis beginnt mit der Erfahrung. Apriorisch ist 1. alles durch analytische Urteile aus Begriffen Geschöpfte; 2. (synthetisch), das in der Gesetzlichkeit der Vernunft selbst Wurzelnde, insbesondere rein Formale der Erkenntnis, das, was einen Erkenntnisstoff erst zur Erfahrung gestaltet, was also schon aller Erfahrung bedingend, konstituierend zugrundeliegt. Synthetische Urteile (s. d.) a priori haben ihre Quelle in der „reinen Vernunft" (s. d.) und sind die obersten Voraussetzungen reiner Wissen-

schaft und objektiver Erfahrungserkenntnis. Die Erkenntnis der Möglichkeit der Geltung des Apriorischen für die Erfahrungsgegenstände ist eine „transzendentale" (s. d.). „Aprioriscb" nennt K. 1. Allgemeingültige, notwendig gültige Urteile, 2. die formalen Elemente solcher Erkenntnisse, d. h. die Anschauungs- und Denkformen als solche, 3. die subjektiven Bedingungen derselben im erkennenden Ich, in dem sie „angelegt" sind, um aber erst in und mit der Erfahrung zum Bewußtsein zu kommen. Das Apriorische der Erkenntnis selbst ist nicht angeboren (s. d.), sondern beruht auf „ursprünglicher Erwerbung". Von den apriorischen Urteilen (s. d.) beruhen die analytischen auf der Zergliederung des Subjektsbegriffes. Die synthetischen Urteile a priori hingegen verknüpfen unabhängig von der Erfahrung, rein gemäß der Gesetzlichkeit (den Formen) des anschauend-denkenden Bewußtseins mit dem Subjekte ein in ihm noch nicht enthaltenes Prädikat. A priori heißt „vor aller wirklichen Wahrnehmung" (Kr. d. r. V., S. 96, u. ö.), „schlechterdings von aller Erfahrung unabhängig", wobei „rein" a. jene Erkenntnisse sind, denen „gar nichts Empirisches beigemischt ist" (S. 47 f.). Apriorische Erkenntnisse sind „von der Erfahrung unabhängig, für sich selbst klar und gewiß" (S. 51), „unabhängig von aller Erfahrung", nicht auf das Gegebensein eines besonderen Gegenstandes der Wahrnehmung angewiesen (Proleg. § 36). A. ist, „was durch und durch apodiktische Gewißheit, d. i. absolute Notwendigkeit, bei sich führt, also auf keinen Erfahrungsgründen beruht, mithin ein reines Produkt der Vernunft, überdem aber durch und durch synthetisch ist" (Prol. § 6). Wird ein Satz „zugleich mit seiner Notwendigkeit gedacht", so ist er ein „Urteil a priori", wenn von keiner Erfahrung abgeleitet, „schlechterdings a priori gültig". „Notwendigkeit und strenge Allgemeinheit sind also sichere Kennzeichen einer Erkenntnis a priori", sie weisen auf ein „Vermögen des Erkenntnisses a priori" hin (Kr. d. r. V., S. 48 f.). Die Apriorität der Urteile kündigt sich von selbst „durch das Bewußtsein ihrer Notwendigkeit" an (Fortschr. d. Met. S. 99). Was „lediglich von der Erfahrung erborgt ist" wird nur „a posteriori" (empirisch) erkannt. Erfahrungserkenntnis enthält aber schon apriorische Faktoren, Erkenntnisse, „die ihren Ursprung a priori haben müssen und die vielleicht nur dazu dienen, um unseren Vorstellungen der Sinne Zusammenhang zu verschaffen". „Denn, wenn man aus den ersteren auch alles wegschafft, was den Sinnen angehört, so bleiben dennoch gewisse ursprüngliche Begriffe und aus ihnen erzeugte Urteile übrig, die gänzlich a priori, unabhängig von der Erfahrung entstanden sein müssen, weil sie machen, daß man von den Gegenständen, die den Sinnen erscheinen, mehr sagen kann, wenigstens es sagen zu können glaubt, als bloße Erfahrung lehren würde, und daß Behauptungen wahre Allgemeinheit und strenge Notwendigkeit enthalten, dergleichen die bloß empirische Erkenntnis nicht liefern kann." Wenn auch „alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben aus der Erfahrung". Die Erfahrung enthält einen „Zusatz", den das Erkenntnisvermögen „aus sich selbst" hergibt (K. d. r. V., S. 51ff.). Gegenüber dem Rationalismus betont aber Kant, daß alle apriorische Erkenntnis nur für mögliche Erfahrungsgegenstände gilt, da sie sich nur auf in der Gesetzlichkeit und den Funktionsweisen des erkennenden Bewußtseins wurzelnden Formen des Anschauens und Denkens (Raum, Zeit, Kategorien) bezieht. Und nur die allgemeinsten Grundsätze der Wissenschaften sind apriorisch, spezielle Gesetze (s. d.) können nur vermittels der Erfahrung gefunden werden. Daß synthetische Urteile a priori objektiv gelten, begründet der Kritizismus aus der Phänomenalität der Objekte der Erkenntnis, die sich als Erscheinungen der apriorischen Gesetzmäßigkeit des Bewußtseins fügen müssen: Die apriorischen Bedingungen möglicher Erfahrung sind zugleich die Bedingungen der Gegenstände dieser Erfahrung (s. Transzendental). Von „Dingen an sich" könnte es aprior. Erkenntnis nicht geben; da in den reinen Wissenschaften aprior. Sätze vorliegen, so müssen die Gegenstände der Wissenschaft dem erkennenden Bewußtsein immanent sein, dessen Gesetzlichkeit es ist, was dem Apriorischen zugrunde liegt (vgl. Apperzeption). Es zeigt sich, daß wir von den Dingen „nur das a priori erkennen, was wir selbst in sie legen", was „das denkende Subjekt aus sich selbst

hernimmt", aus Anlaß von Wahrnehmungen (S. 23 ff.). Aprior. Erkenntnis bezieht sich auf die „formalen Bedingungen einer möglichen (äußeren oder inneren) Erfahrung überhaupt" (An Mendelssohn, 16. Aug. 1783; vgl. Reflex. I, Nr. 35; II, 278 ff.; Lose Blätter II, S. 5; III, S. 45). Das „Gelingen im Gebrauche der Prinzipien a priori" ist die „Bestätigung derselben in ihrer Anwendung auf Erfahrung" (Über e. Entdeck.², S. 50; vgl. 1, S. 42 f.; Über die Buchmacherei, S. 210, 214 f.; Opus postum. 756, 771: der Mensch ist ein „Kosmotheoros, der die Elemente der Welterkenntnis selbst schafft"). Es ist „keine Erkenntnis a priori möglich, als lediglich von Gegenständen möglicher Erfahrung". „Eine Anschauung, die a priori möglich sein soll, kann nur die Form betreffen, unter welcher der Gegenstand angeschaut wird; denn das heißt, etwas sich a priori vorstellen, sich vor der Wahrnehmung, d. i. dem empirischen Bewußtsein, und unabhängig von demselben eine Vorstellung davon machen." „Es ist aber nicht die Form des Objekts, wie es an sich beschaffen ist, sondern die des Subjekts, nämlich des Sinnes, welcher Art Vorstellung er fähig ist, welche die Anschauung a priori möglich macht. Denn sollte diese Form von den Objekten selbst hergenommen werden, so müßten wir dieses vorher wahrnehmen und könnten uns nur in dieser Wahrnehmung der Beschaffenheit derselben bewußt werden" (Fortschr. d. Met. S. 91). Man „kann a priori wissen, wie und unter welcher Form die Gegenstände der Sinne werden angeschaut werden, nämlich so, wie es die subjektive Form der Sinnlichkeit ... mit sich bringt" (S. 92). A priori ist alles, was in unserer Anschauung oder in unserem Denken „niemals weggelassen" werden kann (Proleg. § 9), und das fällt zusammen mit dem, was aus der formenden Tätigkeit des Bewußtseins konstant entspringt WW. XV, 84; XVI, 41. (§ 13.) A. sind die Anschauungsformen (s. d.), Kategorien (s. d.), transzendentalen Grundsätze (s. d.) und Ideen (s. d.). Eine Quelle von Apriorischem ist die Sinnlichkeit, der Verstand, die (theoretische und praktische) Vernunft, die Urteilskraft (s. d.). Während nach Fries, Apelt, F. A. Lange, J. B. Meyer und der neuen Fries-Schule (Nelson u. a.) das Apriorische durch innere Erfahrung gefunden wird, wird es nach K. Fischer u. a. selbst apriorisch erkannt.

Von manchen wird die bloße „Subjektivität" des Apriorischen bestritten (Trendelenburg u. a.). Zu dem transzendentalen A. kommt in letzter Zeit wieder das A. der aus unmittelbarer Einsicht in einen anschaulich-begrifflich erfaßten Sachverhalt oder in gegenständliche Relationen und allgemeine Wesensverhältnisse sich ergebenden Erkenntnis.

Nach Beck besteht das A priori im „ursprünglichen Vorstellen", in verknüpfender Bewußtseinstätigkeit (Erl. Auszug, III, 144, 371). Reinhold nennt die Formen der Vorstellung „a priori", „sofern sie notwendige Bestandteile jeder Vorstellung sind, die, als Vermögen, vor aller Vorstellung im erkennenden Subjekte anzutreffen sind" (Vers. e. neu. Theor., S. 291 f.). Die Bedingungen der Raum- und Zeitanschauungen sind der in uns liegende „Stoff a priori" (S. 305 f.). Krug nennt a. das „Ursprüngliche im Ich, welches Bedingung aller Erfahrung ist" (Org. S. 96, 101). Die apriorischen Formen sind keine „Fachwerke", sondern gesetzmäßige Handlungsweisen des Subjektes (Fundam. S. 151, 168). A. ist nach S. Maimon die „allgemeine Erkenntnis, ... die die Form oder Bedingung aller besonderen ist, folglich derselben vorausgehen muß, deren Bedingung aber keine besondere Erkenntnis ist" (Vers. üb. d. Tr. S. 55). A. im engeren Sinne ist die Erkenntnis, „die in der bloßen Form des Erkenntnisvermögens in Beziehung auf ein Objekt überhaupt gegründet ist und folglich einem jeden bestimmten Objekte der Erkenntnis vorhergehen muß". (Vers. e. neuen Log., S. 100 ff.) Nach Kiesewetter ist die Allgemeinheit und Notwendigkeit des A. in der „unveränderlichen Natur des Erkenntnisvermögens selbst gegründet" (Gr. d. Log. S. 269). Nach Fries bringt die Selbsttätigkeit der Vernunft die apriori gültigen Erkenntnisse hervor, deren Existenz (nicht Geltung) durch innere Erfahrung konstatiert wird (Neue Krit. I², 31 ff.). Ähnlich Apelt (Metaphys. 1857, § 7 ff.), Nelson u. a. Daß das Apriorische durch innere Erfahrung oder nicht selbst a priori entdeckt wird, lehren auch F. A. Lange (Gesch. d. Material.², 1902), J. B. Meyer (Kants Psych., 1869), Vaihinger (Komment. zu Kants Krit. d. r. V., 1891 f.), Fr. Schultze

(Philos. d. Naturwiss. II, 21 ff.), Paulsen, Adickes, E. v. Hartmann (Krit. Grundlg., S. XVI), O. Ewald (Kants krit. Ideal., 1908) u. a. Hingegen ist das Innewerden des A. keine Erfahrung nach Lotze (Log.², S. 590), K. Fischer (Philos. Schriften⁵, 1902 f.: Krit. der Kantschen Philos.), Riehl, Cohen u. a.

O. Liebmann betont, Apriorität sei nicht psychologische Subjektivität (Anal. d. Wirkl.², 1880, S. 97). „A priori ist nichts anderes als das für uns und für jede homogene Intelligenz streng Allgemeine und Notwendige, das Nicht-anders-zu-denkende" (S. 98). „Aus bloßer Vernunftanlage ohne Vernunftmaterial, aus blindem und taubem a priori ohne Empfindung wird freilich nie eine Intelligenz; aber aus bloßen Sensationen ohne a priori ebensowenig" (S. 209). Es gibt herrschende Grundformen und Normen des erkennenden Bewußtseins (S. 222), sie sind das Prius von Körper und „Seele" (S. 223). Nicht psychologisch, sondern ein „Modus der Evidenz" ist das A. priori, es ist „metakosmisch" (l. c. S. 239 f.). Relativ a. sind auch die Sinnesqualitäten (S. 233 f.). Nach Riehl ist a. die von der Erfahrung unabhängig erworbene und eingesehene Erkenntnis (Der philos. Kritiz. I², 1908, S. 579; vgl. 399, 422 ff.); Apriorität ist nicht zeitlich, sondern logisch als Begriffsverhältnis aufzufassen (Der philos. Kritiz. II 2, 76). Die Identität (s. d.) des Selbstbewußtseins liegt dem Apriorischen zugrunde, das als Bedingung, Konstituens der Erfahrung fungiert. Ähnlich Hönigswald; wird auch die aprior. Erkenntnis bei Gelegenheit der Erfahrung entwickelt, so beruht doch ihre Geltung nicht auf dieser (Beitr. zur Erkth. u. Methodenlehre, 1906, S. 109 ff.). Den transzendental-logischen Charakter des A. betont allem Psychologischen und Subjektiven gegenüber Bauch (I. Kant³, 1923). Nach Windelband hat die Apriorität der Norm mit psychologischer Priorität nichts zu tun; die Begründung einer Norm ist eine kritisch-teleologische. Der Sinn jeder Wahrheit steckt in ihrer „sachlichen Geltung". Der Zweck des Denkens (Allgemeingültigkeit) setzt das Apriorische als Mittel zu seiner Realisierung voraus (Praeludien⁴, 1911). Ähnlich Rickert (Der Gegenstand der Erk.⁴, S. 237 f.). Nach J. Cohn ist Voraussetzung des Erkennens „das zur Möglichkeit des Erkennens teleologisch Geforderte" (Voraussetz. u. Ziele des Erkennens, 1908). Nach F. Münch sind die apriorischen Formen nicht subjektiv bedingt, sondern Sachprinzipien (Erlebnis u. Geltung, 1913, S. 181). H. Cohen bestimmt das A. als rein logisches Erzeugungsmittel wissenschaftlicher Gegenständlichkeit, als Voraussetzung („Hypothesis"). Im Denken (s. d.) hat alles „Sein" seinen (logischen) „Ursprung", nichts ist ihm gegeben, was es nicht selbst durch seine Grundlegungen bestimmt (Kants Theor. der Erfahr.², S. 135, 214 ff.; Log.², S. 30 ff.). Die aprior. Begriffe sind einer gewissen historischen Abwandlung unterworfen, nicht starr; so auch Cassirer (Das Erkenntnisprobl.², 1911 ff.; Substanzbegriff u. Funktionsbegriff, 1910) u. a. Nach Natorp hat die Erkenntnis aprior. Grundlagen, einheitlichen Erfahrungszusammenhang methodisch erzeugende Denkformen, deren Einheit der „Logos" selbst ist (Die log. Grundlagen der exakten Wissensch.³, 1923; Philos.³, 1921, S. 18 f.; Kantstud. XXII, 1918, S. 439 ff.). Nach E. Kraus sind die aprior. Prinzipien nicht nur „Prinzipien für die Grundlegung ihrer besonderen Geltungssphären", sondern auch „Funktionen des einen, Erkenntnis erzeugenden Logos", als welche sie zueinander in einer systematischen Beziehung stehen. Sie sind in einer „Systemlogik" zurückzuführen zu ihrem Einheits- und Quellpunkt in der einen reinen Vernunft und aus ihr in ihrem besonderen Geltungswert erst zu erzeugen (Der Systemgedanke bei Kant u. Fichte, 1916, S. 10). Ähnlich A. Liebert (Das Problem der Geltung², 1920) u. a. — Nach N. Ach ist das A. der „Inbegriff derjenigen Bedingungen . . ., welche die wissenschaftliche Erkenntnis zu einer geltenden machen" (Über die Erk. a priori, insbesondere in der Arithmetik I, 1913, S. 10 f.). Das a. Gültige erfüllt die Bedingungen und Voraussetzungen eines Gegenstandes (S. 32 ff.). Nicht im Subjekt hat das A. seinen Ursprung nach F. Staudinger (Kantstud. XXIV, 1919, S. 222). Vgl. Reininger (Philos. des Erkennens, 1911; Das psychophys. Problem, 1916). Nach N. Hartmann gibt es einen Beweis des Apriorischen ex posteriori; ist das Prinzip selbst a priori evident, so wird es auf diesem

Umwege zur Einsicht gebracht, wenn nicht, so wird es als wahrscheinlich geltende Hypothese bestimmt, wie z. B. die Kausalität (Kantstud. XXIV, 1919, S. 279ff.; vgl. Logos III, 1912, S. 125 ff.; Über die Erkennbarkeit des Apriorischen, Logos V, 1915, S. 307 ff.). Das Apriorische ist nicht Funktion, sondern ein Gegenständliches, das nur als Objektsbestimmtheit vorkommt (Kantstud. XXIX, 1924, S. 168). In der Erfahrung ist aprior. mit aposterior. Erkenntnis verbunden (Grdz. e. Metaphys. d. Erkenntnis², 1925). Das Apriorische muß nicht formal, auch kann eine apriorische Einsicht intuitiv-subjektiv sein. Apriorische Erkenntnis erfaßt das Allgemeine, das Gesetz, das Wesen, wie einen wirklichen Gegenstand als solchen (Kantstud. XXIX, S. 181). Vgl. Irrational.

Psychologisch wird das A. von einigen Anhängern Kants bestimmt. Schopenhauer: „Lockes Philosophie war die Kritik der Sinnesfunktionen. Kant aber hat die Kritik der Gehirnfunktionen geliefert." (W. a. W. u. V. Bd. II, K. 1.) A priori ist die Art und Weise, „wie der Prozeß objektiver Apperzeption im Gehirn vollzogen wird" (l. c. K. 4). „Wenn man vom Subjekt ausgeht, d. h. a priori", „wenn man vom Objekt ausgeht, d. h. a posteriori" (Bd. I, § 17; vgl. § 15). Joh. Müller macht die apriorischen Anschauungsformen zu „eingeborenen Energien" (Zur vergl. Phys. d. Gesichtssinn. S. 45ff., 826). Helmholtz neigt zu einer psychologischen Auffassung des A. (Vortr. u. Reden, 1903), besonders aber F. A. Lange. Es entspringt aus der Natur des Bewußtseins, ist bedingt durch die „psychophysische Organisation" (Gesch. d. Material.³, S. 28). „Die psychophysische Einrichtung, vermöge welcher wir genötigt sind, die Dinge nach Raum und Zeit anzuschauen, ist jedenfalls vor aller Erfahrung gegeben" (S. 36). Als Disposition bestimmt das A. Fr. Schultze (Philos. d. Naturwiss. II, 21 ff.). Der Geist hat schon „eine eigene Natur in und an sich, er hat Anlagen, hat Angeborenes", „Eigenformen". Es gibt ein individuelles und generelles A priori (S. 23 ff.). Als geistige Funktionen bestimmt die Kategorien O. Schneider (Transzendentalpsych., 1891). — Fichte leitet das Apriorische aus der „ursprünglichen Bestimmung" des die Formen wie den Inhalt der Erfahrung erzeugenden Ich ab (Gr. d. g. Wiss., S. 113). Nach Schelling ist das ganze Wissen a., sofern das Ich „alles aus sich produziert"; a posteriori ist es, „insofern wir uns dieses Produzierens nicht bewußt sind" (Syst. d. transz. Ideal. S. 59f.).

Nach I. H. Fichte besteht das Apriorische in „Urgefühlen", Urstrebungen", „unbewußten Anlagen" des Geistes (Anthr. S. 563). Fortlage nennt a. das, was in der Tätigkeit des Auffassens allem beliebigen Inhalt vorhergeht und sich auf jeden beliebigen Inhalt beziehen läßt (Psych. I, § 10, S. 91). „Apriorische Schemata" sind die „Begriffsformen, welche nicht aus dem Vorstellungsinhalt als solchem, sondern aus seinem Verhältnisse zur Tätigkeit des Beobachters stammen" (S. 91). Nach E. v. Hartmann ist a. die „unbewußte synthetische Funktion", „ein vom Unbewußten Gesetztes, das nur als Resultat ins Bewußtsein fällt" (Philos. des Unbew.³, S. 275; Krit. Grundlg., S. 145ff.; Kategorienlehre, S. VIII). So auch Volkelt (Gewißh. u. Wahrheit, 1918, S. 492). Das „psychologische" A., die aprior. Denkfunktion ist nicht im Bewußtsein, wird erschlossen. Das „erkenntnistheoretische" A. besteht darin, daß „das Denken Leistungen vollzieht, zu denen es die Erfahrung nicht berechtigt, deren es unter bloßer Zugrundelegung der Erfahrung niemals fähig wäre" (Erfahr. u. Denken, 1886, S. 117 ff., 484, 496). Auch nach Driesch ist das Apriorisches, Endgültiges, vom „Quantum der Erfahrung" Unabhängiges, „für immer verbindlich" Geschautes setzende Denken als Akt unbewußt (Wissen u. Denken, S. 70 ff.; Ordnungslehre² 1923, S. 77, 132, 179; Wirklichkeitslehre², 1922, S. 77 f., 226 f.). Ähnlich R. Carnap (Der Raum, 1922, S. 22), K. Jellinek (Das Weltengeheimnis⁴, 1922, S. 245 f.) u. a. Nach Spranger ist a. nicht vor, sondern an aller Erfahrung; alle geistigen Grundrichtungen können samt dem in ihnen intendierten Sinn a. erfaßt werden; nur das Grundgerüst unseres Geistes ist a. (Lebensformen⁴, 1924, S. 6, 30). A. Spir versteht unter aprior. Begriffen „Gesetze des Vorstellens, welche dem Subjekte selbst von Anfang an eigen sind" (Denk. u. Wirkl. II, 221). Lipps: „Im menschlichen Geiste findet sich . . . a priori nichts als er selbst, d. h. seine Natur und eigenartige Gesetzmäßigkeit". „Rein

a priori kann also nur das Urteil heißen, das zwar — wie jedes Urteil — Objekte der Erfahrung zu Inhalten hat, bei dem aber das, was das Urteil macht, d. h. das Bewußtsein der objektiven Notwendigkeit des Vorstellens oder der Vorstellungsverbindung, nur durch die Gesetzmäßigkeit des Geistes begründet ist" (Gr. d. Log. S. 141). Es gibt Stufen der Apriorität (S. 142). Rein a priori sind die Urteile über die Zeit, nicht aber die über den Raum (S. 144). „Alles zeitliche Vorstellen setzt, ebenso wie alles räumliche, eine solche ursprüngliche Beschaffenheit der Seele voraus, die ihr erlaubt oder sie nötigt, unter gewissen sonstigen Bedingungen die Zeit- bezw. Raumform aus sich hervorgehen zu lassen . . . So ist auch das Farbenempfinden der Seele a priori eigen" (Gr. d. Seele S. 591f.). Nach K. C. Schneider ist alles Psychische (das sinnlich Qualitative wie das Räumlich-Zeitliche) im Bewußtsein „praeexistent" und muß daher als ein Apriorisches gelten, das aber nicht dem Individuum innewohnt (Die Welt, 1917, S. 424 f., 352 ff.). Transzendentalpsychologisch bestimmen das A. B. Christiansen, M. Adler (Begriff des „Formalpsychischen", Neue Zeit 26, 1908; Marxist. Probleme, 1913), Kroman (Unsere Naturerk., 1883), Bärenbach (Prolegom. zu e. anthrop. Philos. 1879, S. 117, 226 ff.) u. a. H. Levy unterscheidet vom „Geltungsapriori" das „Bewußtseinsapriori" (Über die aprior. Elemente der Erk. I, 1914). Nach Heymans sind die rein logischen und mathematischen Gebilde Produkte aprior. Funktionen (Einf. in die Met., S. 333 ff.; ein in uns sich betätigendes zeitloses Denken).

M. Benedikt: „Als ‚apriorisch' erscheinen gewisse Vorstellungen, wie z. B. jene von Zeit und Raum, gewisse Empfindungen und Handlungsweisen nur insofern, als die Eindrücke an die Mechanik der Notwendigkeit gebunden sind" (Die Seelenkunde d. Menschen, 1895, S. 11 f.). Ein physiologisches A. nimmt Kroell an (Die Seele, 1902, S. 42 f.). Münsterberg, der den psychophysischen mit dem logischen Apriorismus verbindet, erklärt, die psychophysischen Dispositionen seien gegenüber dem wirklichen Bewußtseinsinhalt relativ apriorisch, indem sie die Formen seines Zusammenhanges notwendig bestimmen. Im Gehirn besteht eine gattungsmäßige Organisation. Aber die Synthesis des Mannigfaltigen ist nicht Funktion des psychologischen Subjekts (Grdz. d. Psych. I, S. 209). Nach E. Bleuler ist a. das durch unsere Organisation Bedingte, der Inbegriff unserer Reaktionen, Tendenzen, Stellungnahmen zu den Erlebnissen, Gedächtnisfähigkeit, Affektivität u. dgl., aber keinerlei Erkenntnis (Naturgesch. der Seele, 1921, S. 227 f.). Nach Mauthner ist das Bewußtsein (Gedächtnis) das „lebendige A priori", welches darauf lauert, den Sinneseindruck zu treffen. Im Urteilen sind Apriorisches und Aposteriorisches verbunden (Beitr. zu e. Krit. d. Sprache III², 1913, S. 333 ff.). Spencer erklärt die Erkenntnisformen „als apriorisch für das Individuum, aber als aposteriorisch für die ganze Reihe von Inviduen, in der jenes nur das letzte Glied bildet" (Psych. II, § 332). Das Apriorische des individuellen Erkennens ist gattungsmäßig erworben, erfahren, eingeübt, als Disposition ererbt, fest eingewurzelt (§ 208). Ähnlich auch Lewes (Probl. of life and mind, 1872 f.), Nietzsche, Haeckel (Welträtsel, S. 144), L. Stein (An der Wende des Jahrhunderts, 1900), J. Schultz. Nach ihm ist das Apriori psychologisch ein Entwicklungsprodukt, instinktive Gewöhnung, Artinstinkt; erkenntnistheoretisch ist es ein Postulat zur Begreiflichkeit des Geschehens, Konstruktionsforderung, auf jede ersinnliche Erfahrung anwendbar (Die drei Welten der Erkth., 1907, S. 95; Die Grundfiktionen der Biol. 1920, S. 27f.; Die Philos. d. Gegenw. III; Psych. der Axiome, 1899). Vgl. Jerusalem, Apriorismus u. Evolution., Verh. d. III. intern. Kongr. f. Philos., S. 806 ff. (kein A., aber die „fundamentale Apperzeption" ist eine in der Organisation des Ich begründete, die Erfahrungsdaten formende Funktion; vgl. Einl. in die Philos.[10], 1923, S. 55 ff.; Der krit. Ideal. u. die reine Log. 1905). — Nach Nietzsche sind die apriorischen Elemente nützliche Irrtümer (vgl. Wahrheit, Urteil), nach Vaihinger zweckmäßige Fiktionen (s. d.).

Soziologisch erklärt das A. E. de Roberty. Die Anschauungs- und Denkformen sind „le produit de la socialité", ein Produkt der „interaction continue des esprits" (Rev.

int. d. Sociol. 15 n. 1907, p. 685). Das A. ist eine sozial-individuelle, kollektive Erfahrung (p. 684; vgl. Durkheim, Les formes élément. de la vie religieuse, 1912).

Nach Hegel kommt durch die apriorische Gesetzmäßigkeit des Denkens, die zugleich die des Seins ist, „immanenter Zusammenhang in den Inhalt der Wissenschaften" (Enzykl. § 81). In aller Erkenntnis ist das „freie, in sich selbst reflektierte Denken" das A priori (l. c. § 12). Schleiermacher setzt das A. in die formende und das Wissen vereinheitlichende Denktätigkeit (Dial. S. 63, 108, 387). Trendelenburg betrachtet als das A. die ursprüngliche „Bewegung des Denkens, die schon Bedingung der Erfahrung ist, ihr logisch vorangeht (Log. Unt. I², S. 144 ff.). Es entwickelt sich aus der „ursprünglichen Tat des Denkens" (S. 166 ff.). Aber die apriorischen Formen des Denkens sind nicht bloß subjektiv, sondern zugleich objektiv; in den Kantschen Beweisen für die Subjektivität des Apriorischen ist eine „Lücke" (S. 162 ff.). Lotze erblickt in der Form der Bewußtseinstätigkeit den apriorischen Faktor der Erkenntnis, dessen Kennzeichen Notwendigkeit und Allgemeinheit sind (Log. S. 526). Die apriorischen Wahrheiten drängen sich uns mit einer Überzeugungskraft auf, welche jeden Beweis eigentlich überflüssig macht; ihre Geltung ist eine von unserem Denken unabhängige, zeitlose, „der Erfahrung vorgreifend". Erkenntnisse sind a., „weil sie nicht durch Induktion oder Summation aus ihren einzelnen Beispielen entstehen, sondern zuerst allgemeingültig gedacht werden und so als bestimmende Regeln diesen Beispielen vorangehen" (S. 580 ff.). Dieses logische A. ist nicht angeboren, sondern besteht darin, daß wir uns seiner Weise überall unmittelbar bewußt werden (S. 580). Das „metaphysische" A. besteht in der Bedingtheit durch die psychische Organisation (S. 521). Auf Veranlassung von Reizen betätigt sich unsere „eigene Natur" im Empfinden und in der Form des Anschauens, wobei aber das empirische Element der Erkenntnis auf Relationen und Bestimmtheiten der Dinge selbst hinweist (S. 534 ff.).

Vielfach wird das Auftreten des Apriorischen (Formalen) zugleich mit dem Erfahrungsinhalt als dessen Form betont. So von Beneke (Erkenntnislehre, 1820; Kant, 1832), Herbart (Allgem. Met. 1828 f.), Harms (Log. S. 67 ff.) u. a. Nach C. Göring gibt es weder ein A posteriori noch ein A priori, denn „das eine ist nicht früher als das andere, sondern der subjektive und der objektive Faktor sind gleichzeitig in der Erkenntnis verbunden" (Syst. d. krit. Philos. II, 248). Nach B. Erdmann ist jeder Teil der Vorstellungen (Materie wie Form) „a priori, sofern die psychischen Tätigkeiten, die sie erzeugen, in Betracht kommen; jeder dieser Teile aber ist zugleich empirisch oder a posteriori, sofern auf die Bedingungen gesehen wird, welche seine Auslösung veranlassen" (Die Axiome d. Geom., 1877, S. 96). Es handelt sich nur um einen „Gegensatz der Betrachtungsweise" (ib.). Nach Steinthal ist „jede Erkenntnis zugleich apriorisch und aposteriorisch, synthetisch und analytisch" (Einl. in d. Psych., S. 10).

In die allgemeine Gesetzmäßigkeit des Bewußtseins und seiner Funktionen, nicht in fertige Begriffe, setzt das A. Wundt: „In uns liegen lediglich die allgemeinen Funktionen des logischen Denkens," die aber ohne Wahrnehmungsinhalt sich nicht betätigen können. Alle Erkenntnisgebilde sind „gemeinsame Erzeugnisse des Denkens und der Erfahrung". Die Ursprünglichkeit der Anschauungsformen und die Apodiktizität der mathematischen Axiome beruhen auf der Konstanz, Unaufhebbarkeit dieser Formen; a priori sind sie nur, sofern Zeit und Raum begrifflich unabhängig von jeder speziellen Erfahrung bestimmt werden können; zugleich haben die Axiome die Bedeutung allgemeinster Erfahrungsgesetze (Syst. d. Phil.², S. 140, 208 ff.; Phil. Stud. XIII; Log. I², 387, 490 ff.). Die apriorischen Bedingungen jeder Erfahrung sind selbst einfachste und allgemeinste Erfahrungen (Log. I², 435). Die Eigenschaften von Raum und Zeit sind in ihrer Eigenart nicht deduzierbar, wiewohl die Anschauungsformen psychologische Entwicklungsprodukte sind. Aber das A priori dieser Formen liegt doch erst in den Denkfunktionen, die zu ihrer Sonderung vom Empfindungsinhalte nötigen (Syst. d. Phil.², S. 106 ff.; Phil. Stud. VII, 14 ff.; XII, 355; Einf. in d. Philos., S. 345). Gegen Kants

Lehre von der Unabhängigkeit der Anschauungsformen vom Wahrnehmungsinhalt erhebt W. Einwände (Log. I², 482 ff.). Auch die Kategorien sind nicht apriorisch, wiewohl sie einen apriorischen Faktor, die vergleichend-beziehende, analytisch-synthetische Denkfunktion, voraussetzen, aber auch einen Erfahrungsinhalt, der denkend verarbeitet wird (vgl. Sinnl. u. übersinnl. Welt, 1914, S. 272). Schuppe bezeichnet den Erfahrungsinhalt als aposteriorisch, „weil niemand im voraus aus einem Grunde erraten kann oder könnte, was es da alles gibt" (Log. S. 35). Ausgeschlossen ist die Apriorität der Anschauungsformen dadurch, daß sie „Elemente des Gegebenen sind" (S. 84 f.). „Insofern aber auf Grund der einmal gewonnenen Raumanschauung Erkenntnisse gemacht werden, ohne sich auf weitere Wahrnehmungen zu stützen, sind sie nicht a posteriori, sondern stehen — mag man auch den Ausdruck a priori verabscheuen — doch jedenfalls im Gegensatz zu denjenigen Erkenntnissen, welche immer nur auf Grund spezieller Beobachtung mit Sinnen gemacht werden können" (S. 89). „Alles, was sich aus der Raum- und Zeitanschauung ergibt, gehört zur elementaren Notwendigkeit" (ib.). Cornelius erklärt, unser Denken trage Notwendigkeit und Gesetzmäßigkeit in den Ablauf der Erscheinungen hinein. Die allgemeinsten Formen, welche das Begreifen der Erscheinungen nach Gesetzen ermöglichen, müssen sich jederzeit auf unsere Erfahrungen anwenden lassen (Einl. in d. Phil., S. 329 f.). Die transzendentale Bestimmung muß von den allgemeinsten Bestimmungen unseres Erkennens innerhalb des Zusammenhangs unserer Erfahrung ausgehen. Die in diesem Zusammenhange enthaltenen „allgemeinsten, d. h. zu jeder Zeit gültigen" Bestimmungen alles Erkennens sind die apriorischen Erkenntnisbedingungen (Transz. System., S. 43 f.). — Dühring versteht unter dem A. nichts als den „Inbegriff rein formaler Satzungen, denen kein besonderer Erfahrungsinhalt je widersprechen kann" (Neue Dial. S. 193). Apriorische Elemente enthält die Mathematik nach J. Baumann (Elem. d. Philos., 1891, S. 163 ff.; Apriorität von Kausalität und Substanz, S. 93 ff.). Vgl. Steudel, Philos. I 1, 187 ff., 229 ff.; J. Bergmann, Vorles. über Met., 1886, S. 483 ff. — Von der „empirischen Behaftung" der apriorischen Formen in ihrer Anwendung spricht O. Ewald (Kants krit. Ideal., 1908, S. 199 ff.). Das eigentliche A. in den Kategorien geht aus dem formal Logischen hervor. (S. 146 ff). Ein „reines A priori bietet die Logik in ihren drei Grundsätzen und dem sie beherrschenden Prinzip der Einheit und Identität, bietet die reine Anschauung im Prinzipe der Mannigfaltigkeit, bietet die transzendentale Apperzeption in ihrer Synthese von Anschauung und Denken, bietet die Zahl, die als erstes Gebilde dieser Synthese entstammt. Ein reines A posteriori repräsentiert das Gegebene zunächst im Inhalt der Empfindung. Allein nach unserer Ansicht auch in der Form des Gegebenen" (S. 199 f.). Daß die konkrete Anwendung der apriorischen Formen Sache der Erfahrung ist, betont Will. Stern („Konvergenz" des A. und des Empirischen; Person u. Sache I, 108). Nach F. R. Lipsius liegt die Apriorität nur in der beziehenden und abstrahierenden Tätigkeit, nicht im speziellen Erzeugnis des Denkens (Einh. d. Erk. u. Einh. des Seins, 1913, S. 64). Nach C. Siegel ist das allgemeine A. die Apperzeptionseinheit oder die Form der Kontinuität; es liegt in den Anschauungsformen und Kategorien, die sich in Wechselwirkung mit der Erfahrung als Denkmittel entwickeln (Zur Psych. u. Theor. der Erk., 1903). Nach C. Friedmann hat sich das A. in einem Ausleseprozeß in unserer psychophysischen Organisation herausgebildet (Kantstud. XXVI, 1921). Nach E. Laas, der den Apriorismus bekämpft, ist a. nur das Bewußtsein als solches (Ideal. u. posit. Erkth., S. 28, 443 ff.). — Nach Sigwart sind die aprior. Voraussetzungen Gesetze, welche der Verstand sich selbst in der Erforschung der Natur gibt; nicht als selbstverständliche Wahrheiten, nur als Voraussetzungen, an die wir glauben müssen, wenn unser Erkenntnisstreben nicht sinnlos sein soll, sind Annahmen apriorisch, als „Postulate" (Log. II², S. 22 ff.; vgl. Laas, Kants Analog. der Erfahr., S. 175 ff.; W. Ernst, Der Zweckbegriff bei Kant, 1919, S. 60 ff.; auch schon Lotze, Log. S. 578 f.). — Nach W. Koppelmann ist die Wirklichkeit „den aus dem Konstruktionsvermögen unseres Geistes entspringenden Voraussetzungen unterworfen; diese

sind es daher, die wir a priori als von ihr geltend festzustellen vermögen" (Unters. zur Log. der Gegenwart I, 1913, S. 97). Im durch Wahrnehmung Gegebenen sind schon Ordnungen enthalten, die das Denken zu objektiv gültigen konstruktiv verarbeiten (S. 70ff.). E. Becher unterscheidet drei Arten aprior. Grundurteile: 1. erkenntnisnotwendige, aber nicht denknotwendige Voraussetzungen der Realitätserkenntnis; 2. denknotwendige analytische Urteile; 3. synthetische Urteile über Relationen von Sosein, das vom Denken erfaßt ist (Geisteswiss. u. Naturwiss. 1921, S. 221 ff.). Nach A. Messer gibt es ein rationales A., Sätze, „die man bloß zu verstehen, also zu denken braucht, um sie als gültig anzuerkennen", unabhängig von der Erfahrung; aus solchen Sätzen bestehen die Ideal- oder Formalwissenschaften (mit „idealen", geistig geschaffenen Gegenständen, die in strenger Identität festgehalten werden). Ferner gibt es relativ apriorische Begriffe und Sätze, welche Erfahrungswissenschaft ermöglichen, aber nicht absolut denknotwendig sind (z. B. das Kausalitätsprinzip; Einf. in die Erkth., 1909, S. 34 ff.).

Teils mit Wiederaufnahme platonisch-aristotelisch-scholastischer Begriffs- und Wesensanalyse, teils in Fortbildung älterer Lehren über Erfassung gegenständlicher Relationen (Descartes, Leibniz, Locke, Hume, Chr. Wolff u. a.) wird der Begriff des A. jetzt oft bestimmt, besonders von der Gegenstandstheorie (s. d.) und der Phänomenologie (s. d.). A. ist nach Meinong, was aus der Natur eines Gegenstandes betreffs desselben, rein aus dessen Beschaffenheit und Beziehung zu anderen Gegenständen, erkannt werden kann. Es gibt eine „daseinsfreie", aus der Einsicht in das Beurteilte unmittelbar erwachsende Erkenntnis (z. B. der Verschiedenheit von rot und grün). Aprior. Erkenntnisse sind „in der Natur ihrer Gegenstände begründet, haben Evidenz für Gewißheit und gelten mit Notwendigkeit ohne Rücksicht darauf, ob ihre Objekte existieren oder nicht" (Gesamm. Abhandl. II, 520; Über die Erfahrungsgrundl. unseres Wissens, 1906, S. 5 ff., 110). Ähnlich Höfler (Log. 1924), Kreibig (Die intellekt. Funkt. 1909, S. 293 ff.) u. a. Nach Husserl wird das Wesen (s. d.), das einer Art von Gegenständen eigentümliche Allgemeine, das die Bedeutung eines Begriffes bildet, unmittelbar durch einen geistigen Akt erschaut, ebenso ein im Wesen (Eidos) begründeter Zusammenhang oder Wesensverhalten. Die apriorisch-eidetischen Einsichten sind ihrer Geltung nach von der Erfahrung unabhängig (Log. Unters.², 1913 f., Ideen zu e. reinen Phän. I², 4ff.; s. Phaen.). Daß es ein nicht bloß formales, sondern auch materiales A. gibt, betont M. Scheler. Bedeutungseinheiten und Sätze gelangen durch geistiges Schauen ihrer Bedeutung zur „Selbstgegebenheit" dieser; auch ein „emotionales A", eine Erfassung von Wertbeziehungen im Gefühl besteht (Der Formal. in der Ethik², 1921; Jahrb. d. Philos. II, 1914, S. 106; vgl. Wert). Ähnlich G. Kusnitzky (Naturerlebnis u. Wirklichkeitsbewußtsein, 1919) u. a. (s. unten). — Synthetische Urteile über Qualitäts-Relationen gibt es nach Cornelius (Transzendentale Systematik, 1916), E. Becher, A. Messer, E. v. Aster (Prinzip. der Erkenntnislehre, 1913, S. 193 f., 268 f.: „apr. Sätze der Anschauung" sind gültig „auf Grund einer bloßen Vergegenwärtigung des betreffenden anschaulich gegebenen Tatbestandes"), B. Russell (Problems of philos., p. 116ff.), J. v. Kries (V. f. w. Ph. 16, 1892) u.a. Vgl. J. Geyser, Neue u. alte Wege der Philos.; Erkth., 1922 (Kritik des neuen Apriorismus mit partiellen Konzessionen); Kerler, Die auferstandene Metaphys. 1914. — Apriorische Wertbeurteilungen gibt es nach Brentano, O. Kraus, H. Schwarz (Psych. des Willens, 1900, S. 333 ff.; „voluntarist. Apriorismus"), Th. Lessing (Stud. zur Wertaxiomatik, 1914, S. 15 ff.) u. a. Ein praktisches A. gibt es nach Kreyenbühl (Philos. Monatshefte, 18. Bd.). Ein A. der Geschichte (s. d.) gibt es nach Simmel, Th. Lessing u. a., der Religion nach Troeltsch u. a., der Ästhetik nach J. Cohn u. a. — Nach Goldscheid ist das A. der evolutionistischen Ethik ein „dynamisches A.", beruhend auf der Grundrichtung des menschlichen Wollens als „Koordinatensystem, das jeweils unserer ganzen planbewußten Betätigung zugrundeliegt" (Entwicklungswerttheorie, 1908, S. 170).

Eine Art des A. bilden die von manchen positivistisch gerichteten Denkern sowie von Mathematikern und Physikern der Forschung zugrundegelegten Axiome (s. d.), Defini-

tionen, Postulate, Konstruktionsvoraussetzungen. Nach H. Dingler bedingt der Wille zur Herstellung einer logischen Wissenschafts-Synthese „freiwillige Festsetzungen", die an der Basis theoretischer Ordnung stehen, diese einheitlich ermöglichen (Physik u. Hypothese, 1921, S. 108 ff.).

Gegen den Apriorismus sind die Vertreter des Empirismus (s. d.) u. a., so G. E. Schulze (Aenesidemus, S. 143 ff.), Herder (Metakrit. I, 90 ff.), Feuerbach, Ueberweg (Syst. d. Log.[4], S. 87, 129), Czolbe (Grenzen u. Urspr. der menschl. Erk., S. 99, 104), Laas, Jodl (Krit. d. Ideal., 1920, S. 44 ff.), M. Schlick (Allgem. Erkenntnislehre[2], 1918; Kantstud. XXVI, 1921; nicht apriorische „Prinzipien der Ordnung und Interpretation"), Jerusalem (s. Apperzeption), Ziehen (Lehrb. d. Log. 1920, S. 297; aber nicht alles aus der Sinneserfahrung abstrahiert), Francé (Die Welt als Erleben, 1923) u. a. Vgl. H. Reichenbach, Relativitätsth. u. Erk. a. 1920; O. v. der Pfordten, Vom vitalen Weltbild, V. f. w. Ph. 49; Feldkeller, Das Weltapriori (Der Leuchter, 1921f.); Scheler, Phaenomenologie u. A., 1913; Emge, Vorschule der Rechtsph., 1925, S. 6ff.; Mahnke, Eine neue Monadol., 1917 (Aus der Phänomenologie folgen a. geltende Wirklichkeitserkenntnisse, die den evidenten Teil der Metaphysik bilden, S. 93); G. Jacoby, Allg. Ontol. I, 446 ff. („A." besagt, daß der Ansichbestand des beurteilten Sachverhaltes durch die logische Struktur des Urteils selbst begründet und in einer Begriffsbeziehung dieses schon enthalten ist; a.sche Urteile tragen ihre Wahrheit in sich selbst, handeln von den Beständen einer logischen Systematik, sind analytisch; über ontologische Bestände gibt es analytisch-apriorische und synthetisch-aposteriorische Urteile). Vgl. Anschauungsformen, Axiom, Form, Lumen naturale, Kategorien, Rationalismus, Transzendental, Raum, Zeit, Denkgesetze, Logik, Erkenntnis, Erfahrung, Evidenz, Gewißheit, Geltung, Nativismus, Ontologie, Ontologismus, Urteil, Denken, Sein, Idee, Begriff, Relation, Wesen, Ethik, Recht, Religion, Mathematik, Zahl.

Apriorismus: Lehre von den apriorischen Bedingungen eines Erkenntnisgebietes. Vgl. Jerusalem, A. u. Evolutionismus, Ber. III. int. Kongr. f. Philos., 1909.

Aprosptosie (*ἀπροσπτωσία*): Ungestörtheit, gehört zum glücklichen Leben gemäß den Forderungen der Stoiker (Alexand. Aphrod., De an., fol. II, 154 a).

Apsychonome Faktoren: außerpsychol. Momente (G. E. Müller).

Äquilibrium indifferentiae: Gleichgewicht zwischen zwei entgegengesetzten Motiven. Die Annahme einer freien Wahl zwischen zwei gleichwertigen Motiven = Äquilibrismus. Vgl. Willensfreiheit.

Äquipollenz: logische Gleichgeltung. Äquipollente Begriffe sind solche, die bei verschiedenem Namen verschiedene, aber gegenstandsgleiche Merkmale haben (vgl. Külpe, Vorles. über Log. 1923, S. 189). Ä. Urteile sagen in verschiedener Weise dasselbe aus (z. B. S. ist entweder $P.^1$ oder P^2. — Wenn S nicht P^1 ist, so ist es P^2; l. c. S. 282; Wundt, Log. I[3], 1906, S. 214 ff.). „Propositiones aequipollentes" zuerst bei Apuleius als Übersetzung des Galenschen *ἰσοδυναμοῦσαι προτάσεις* (Prantl, G. d. L. I, 568, 583: „propositiones aequipollentes dicuntur, quae alia enuntiatione tantundem possunt et simul verae fiunt aut simul falsae altera ob alteram scilicet"). Die Ä. wird auch von Psellus erörtert (l. c. II, 268). Boethius: „propositiones consentientes", Abaelard: „p. aequipollentes". Chr. Wolff: „Judicia aequipollentia dicuntur, quibus eadem notio complexa respondet" (Log. § 278). Ziehen nennt die ä. Begriffe „äqual" (Lehrb. d. Log. 1920, S. 559 ff.; z. B. gleichseitiges-gleichwinkliges Dreieck; hier besteht Umfangsgleichheit bei Inhaltsverschiedenheit). Aequatives Prinzip (Gleichungsprinzip) ist der allen Syllogismen zugrundeliegende Schluß: a = b; b = c; a = c (S. 727 ff.). Vgl. Cohen, Log.[2], S. 549.

Äquipotentiell nennt Driesch Systeme als Teile des Organismus, bei denen die Elemente die gleiche „prospektive Potenz" haben, d. h. derselben Formenbildung dienen können (s. Leben, Organismus).

Äquivalenz (Gleichwertigkeit), physikalische, ist der Ausdruck für die Umwandlungsmöglichkeit bestimmter Quanten von Energie in bestimmte Quanten anderer Energien. Gleiche Wärmemengen setzen sich immer in gleiche Mengen mechanischer Arbeit um (R. Mayer). Jede physische Wirkung ist durch ihre Ursachen eindeutig bestimmt. Es gibt auch eine logisch-mathematische „Ä." (von Mengen, von Sätzen, deren einer den andern „impliziert", von Satzfunktionen in bezug auf „Argumente" dieser; vgl. Logik). Ä. besteht auch zwischen den verschiedenen Weltbildern der Individuen (bzw. „Monaden") als „Darstellungen" des Universums. Vgl. Mahnke, Eine neue Monadol., 1917. Vgl. Energie, Kausalität, Relativitätstheorie, Wert.

Äquivok (aequivocum: Boëthius für *ὁμώνυμον*) heißen Namen, die doppelsinnig, mehrdeutig sind („termini aequivoci" im Gegensatz zu den „univoci"). Petrus Hispanus: „Eorum, quae praedicantur, quaedam sunt univoca, quaedam aequivoca" (Prantl, G. d. L. III, 46). Äquivokation (*ὁμωνυμία*, Aristoteles). Gebrauch äquivoker Termini führt zu Fehlschlüssen (s. d.). Vgl. A. Marty, Gesamm. Schriften II 1, 1918, S. 23; F. C. S. Schiller. Formal Log., p. 26 ff.; Rehmke, Log.², 1923, S. 392 f.

Arbeit ist jede auf Gestaltung eines (materiellen oder geistigen) Stoffes gerichtete Tätigkeit; das Ziel liegt nicht, wie beim Spiel, in der Tätigkeit selbst. Alle A. ist Überwindung von Widerständen; je nach der vorhandenen Kraft und der Stärke des Widerstandes ist die A. mehr oder weniger anstrengend. Mit jeder A. ist Energieverbrauch verbunden, auch mit geistiger A., der eine Gehirnarbeit (bzw. Nervenarbeit) zugeordnet ist. Die in bestimmter Zeit überwundene Menge der Widerstände ist das Maß der A. Eine Kraft leistet (physikalisch) A., wenn sie über eine gewisse Wegstrecke wirkt; das Maß der A. ist das Produkt von Kraft und Weg (p. s.). Arbeitsfähigkeit ist „potentielle Energie" („Erhaltung der A."; vgl. Ostwald, Vorles. über Naturph.², S. 155; Driesch, Ordnungslehre², 1923, S. 226f.). Die psychische A. wird gemessen nach der Anspannung der Aufmerksamkeit und nach physiologischen Symptomen (A. Lehmann, Die körperl. Äußer. psychophys. Zustände II, 1901, S. 118 ff.) und den in bestimmter Zeit erzielten Leistungen (Höfler, Psych. A., Z. f. Psych. 18, S. 44 ff., 161 ff.; E. Kräpelin, Über geistige A., 1903; Binet u. Henri, La fatigue intellectuelle, 1898; Wundt, Grdz. d. phys. Psych. III⁵, 615; Offner, Die geist. Ermüdung, 1910; Hillgruber, Fortlaufende A. u. Willensbetät., Philos. Stud. 19, 1902, S. 459 ff.; G. della Valle, Le leggi del lavoro mentale, 1910; Foucault, Les lois les plus générales de l'activité mentale, Ann. Psychol. 19, 1913, p. 75 ff.; Nadejde, Über quantit. Bestim. der psych. A., 1912; J. Payot, Le travail intell. et la volonté, 1919). Die „Arbeitskurven" weisen teils auf Ermüdung, teils auf Übung und Gewöhnung hin. Anfang und Ende der A. zeigen den Einfluß des „Antriebs" der besonderen Willensanspannung (vgl. Fröbes, Lehrb. d. exper. Psych. II², 1922, S. 417 ff.; Meumann, Exper. Pädag.², 1911; R. H. Pedersen, Das Wetter u. die A., 1907). Die Psychotechnik (s. d.) ist auf das Optimum jeder speziellen A. gerichtet. Vgl. L. Pfeiffer, Über qualitat. Arbeitstypen, 1908; F. Kuntze, Die Technik der geist. A.⁴, 1924. — Die moderne Pädagogik betont den Wert nicht bloß manueller A., sondern den selbständiger Erarbeitung von Wissen und Können gegenüber dem rezeptiven Lernen („Arbeitsschule"; Kerschensteiner u. a., Burger, Arbeitspäd., 1914; Jerusalem, Die Aufgabe des Lehrers an höher. Schulen, 1912, S. 180 ff.; vgl. Pädagogik); Jahn, Psych. II⁷, 1920, S. 211 ff.; Eth. ⁴, 1925; S. Kornfeld, Psychol. der A.'sfreude, 1921.

Energetisch wird die A. erklärt von Ostwald (Energet. Grundlagen der Kulturwiss. 1908), J. Žmavc (Elemente e. allgem. Arbeitstheorie, S. 16 ff.), R. Goldscheid (A. = „Umwandlung der Naturenergien in Kulturenergien", Entwicklungswerttheor., 1908, S. 65; vgl. Ökonomie) u. a. — Die A. als Maß des Tauschwertes betonen A. Smith, K. Marx u. a. (vgl. Wert). Ein „Recht auf A." besteht nach Fichte (auch Arbeitspflicht), Fourier, Le Blanc, Wundt, Eth. II³, 307) u. a. Von einem Recht auf den „vollen Arbeitsertrag" sprechen Hall, R. Owen, Proudhon u. a.; vgl. K. Marx, A. Menger (Das

Recht auf den v. A.², 1891). Vgl. Vogel, Hegels Gesellschaftsbegr. 1925. Die praktische A. schätzen Hesiod, die Kyniker, Stoiker, Luther, Kant, Goethe, Fichte, Carlyle (Sozialpolit. Schr. 1894f.), Eucken, u. a. Vgl. Stern, Wertphilos. 1924, S. 304ff. (Wert der A. für den Arbeitenden und für andere), Natorp, Sozialpäd.², 1904, S. 65 f., 152; E. Zschimmer, Technik u. Ideal., 1920; L. Brentano, Das Arbeitsverhältnis gemäß dem heut. Recht, 1877; N. Bucharin, Theor. des histor. Material., 1922; Gottl, Arch. f. Sozialwiss. 50, S. 289 ff., W. Eliasberg, Gr. e. allg. A.spathol., 1924. Vgl. Spiel, Wirtschaft, Wert, Psychotechnik, Sozialismus, Denken.

Über physikalische A. vgl. Descartes, Opuscula posthuma, 1701; Correspondance II, 222, 352; Leibniz, Hauptschr. I, 247 ff., 278 ff. Nach Maxwell ist A. „der Akt der Hervorbringung einer Veränderung in der Konfiguration eines Systems entgegen einer Kraft, welche dieser Veränderung widerstrebt" (Subst. u. Beweg. S. 61), die „Übertragung von Energie von einem Systeme auf ein anderes" (S. 63). Hertz: „Die Vermehrung der Energie eines Systems, vorgestellt als Folge einer auf das System ausgeübten Kraft, wird die Arbeit jener Kraft genannt" (Prinz. d. Mech., 510). Nach Ostwald ist A. im mechanischen Sinne der „Aufwand, der für die Ortsbewegung physischer Körper erforderlich ist" (Gr. d. Naturph. 1908, S. 139 ff.). Nach L. Gilbert ist die Welt eine „unendliche Arbeitskette" (Neue Energet. 1911, S. 34 ff.). Vgl. Mach, Die Gesch. u. die Wurzel des Satzes von der Erhalt. der A.², 1909; Nagel, Die Welt als A., 1909; Geissler, Die Grundlagen der Natur, 1922, S. 44 f.

Arbeitshypothese s. Hypothese.

Arbeitsteilung: Verteilung von Funktionen auf mehrere Organe oder Individuen, wodurch eine quantitativ und qualitativ bessere Leistung erzielt wird. Sie setzt mit beginnender Differenzierung (s. d.) der Organisation ein und steigert diese durch ihre Wirkung auf die Organe und Individuen. Es gibt biologische, psychologische, ökonomische, soziale, kulturelle A. Ihr Korrelat ist die Arbeitsvereinigung. Die soziale A. hat nützliche Wirkungen, indem sie die Fähigkeiten der Individuen spezialisiert und für die Gesellschaft produktiver gestaltet, anderseits birgt sie, ohne Kompensation, die Gefahr eines Einseitigwerdens und Erstarrens des Menschen. Die A. in der Gesellschaft richtet sich früh nach den Geschlechtern und Altersklassen; die allmählich entstehende Berufsgliederung ist z. T. auch von Tradition, Machtverhältnissen u. dgl. abhängig.

Die A. erörtern Platon (Rep. II, 11, 369), Aristoteles (Polit.), Comenius, Hume, A. Smith (The wealth of nations, 1776; deutsch 1905, I, S. 6ff.), Ferguson, Kant, Saint-Simon, Comte (Cours de philos. posit. IV, 419 ff.), Marx, Spencer, Durkheim (De la division du travail social³, 1911; Solidarität als Korrelat der A.), Simmel (Über soziale Differenzierung³, 1906), Hellpach (Arch. f. Sozialwiss. 35—36, 1912 f.), Michailowski, Jerusalem (Einl. in die Philos.¹⁰, 1923, S. 269 ff.; Bedeutung der A. für die Individualisierung und Intellektualisierung der Menschen), Bucharin (Theorie des histor. Mater., 1922, S. 93 ff.), Müller-Lyer (Phasen der Kultur¹⁴, 1923) u. a. Die biologische A. bei Goethe, Buffon, Claude Bernard, H. Milne-Edwards, Darwin, Spencer, Haeckel (A. in Natur- u. Menschenleben, 1911) u. a. Vgl. Erkenntnis (Jerusalem), Organismus, Differenzierung, Gesellschaft.

Arbeitswelt ist nach Eucken „der von echter Arbeit umspannte Lebenskreis" (Erkennen u. Leben, 1912, S. 66; vgl. M. Scheler, Die transzendentale u. psychol. Meth., 1900, S. 181).

Arbitrium liberum s. Willensfreiheit. — Arbor Porphyriana s. Porphyr. Baum.

Archäologie der Natur nennt Kant die „Vorstellung des ehemaligen alten Zustandes der Erde" (Krit. d. Urt., § 82; vgl. Entwicklung).

Archē (*ἀρχή*): Anfang, Ursprung, Prinzip (s. d.).

Archetyp: Urbild, Urform, Muster. „Mundus archetypus" = die Welt der Urbilder, der Dinge, der Ideen (s. d.). Vgl. Verstand, Intelligibel.

Archeus (Archaeus) heißt nach Paracelsus die seelenartige, zweckmäßig bildende Naturkraft, welche in den Dingen als „fabricator" (Meteor. C. 4) wirkt, in den Organismen als Lebensgeist (vgl. Strunz, Th. Paracelsus, 1903). Nach J. B. van Helmont ist der A. „generationis faber ac rector", „forma vitalis sive animalis juxta imaginis sui entelechiam". „Constat Archeus vero ex connexione vitalis aurae velut materiae cum imagine seminali, quae est interior nucleus spiritualis foecunditatem seminis continens" (Archeus faber 4). M. Marci bestimmt den archeus als „vis et potestas animae per systema ideale limitata ad vitaliter agendum", „idea operatrix, formatrix" (Idear. operatr. idea 1635, p. 414, 418).

Archigonie (*ἀρχή*: Anfang): Urzeugung (Haeckel, Die Welträtsel, S. 298 f.).

Architektonik (logische) nennt Kant „die Kunst der Systeme", „die Lehre des Szientifischen in unserer Erkenntnis überhaupt". Sie gehört zur Methodenlehre. Die Einheit der Wissenschaft ist „architektonische", organische Einheit. Die „A. der reinen Vernunft" ist die Systematik der Erkenntnisse aus reiner Vernunft (Kr. d. r. V., S. 685 ff.). A. ist nach Fries die „Lehre vom System aller menschlichen Wissenschaften" (Syst. d. Log., § 111). Vgl. Lambert, Anlage zur A., 1771, Schleiermacher, Dialekt., § 335 ff.

Archologie: Prinzipienlehre (Krug, Fundamentalph.², 1819).

Aretologie: Lehre von der Tugend (*ἀρετή*). Vgl. Krug, A., 1818.

Argument (argumentum): Beweis (s. d.), Beweisgrund. „Argumentum dicitur, quod arguit mentem ad assentiendum alicui" (Thomas, Qu. disp. de verit. 14, 2 ob. 14). A. ad hominem, s. Ad hominem. A. e consensu gentium: Beweis aus der allgemeinen Übereinstimmung der Denkenden (s. Consensus). „A. ad veritatem": objektiver Beweis. „A. e contrario": Beweis aus dem Gegenteil. A. ex concessis: Beweis aus einem Zugeständnis. A. ab utili: B. aus der nützlichen Folge. A. a tuto: B. aus dem Sicheren. A. e silentio: B. aus dem Verschweigen von etwas. A. a priori: B. aus rein logischer Erwägung; A. a posteriori: B. aus der Erfahrung. — Argumentation: Beweisführung, Schlußfolgerung, Begründung. — „Argument" heißt auch ein Bestandteil der (mathematischen, logischen) Funktion (vgl. G. Frege, Begriffsschrift, 1879, § 9). Ziehen nennt „A." den Gegenstand im prägnanten Sinne, auf den eine Vorstellung bezogen wird (Lehrb. d. Log., 1920, S. 268 ff.).

Argutien (argutiae): Spitzfindigkeiten. — **Aristokratie:** Herrschaft der Besten, Vornehmen s. Staat, Übermensch. — **Aristotelismus** s. Peripatetiker, Scholastik, Form, Intellekt.

Arrhepsie (*ἀῤῥεψία*): Gemütsruhe als Produkt der *ἐποχή* (Urteilsenthaltung) bei den Skeptikern (Diog. L. IX, 74). Vgl. Ataraxie.

Ars magna („große Kunst") nennt R. Lullus seinen Versuch, vermittels der Drehung konzentrischer Kreise die verschiedensten Kombinationen von (durch Buchstaben bezeichneten) allgemeinen Begriffen zu erhalten, die zur leichteren und vollständigen Erörterung wissenschaftlicher Gegenstände dienen sollen. Die „ars magna" ist so eine „ars inveniendi", sie hat (wenn auch nur eine äußerliche) heuristische Bedeutung (als eine Art „Topik"; Opera, 1598; Declaratio Raymundi, herausg. von O. Keicher, 1907; J. E. Erdmann, Gr. d. Gesch. d. Philos. I, § 206,; Külpe, Vorles. über Log., 1923, S. 124 ff.; Prantl, G. d. Log. III, 149 ff.). Mit der „Lullschen Kunst" beschäftigen sich Agrippa, (alerius, G. Bruno, J. Faber, Bovillus, A. Kircher, Gassendi, G. Dalgarno (Ars signorum, 1661) u. a. Eine „ars combinatoria", die Darstellung der Wissenschaften in einem Zeichensystem durch eine „characteristica universalis", gilt

Leibniz als Desiderat (Nouv. ess. IV, ch. 3, § 18). Der mathematische soll in einen logischen Kalkül „calculus logicus, universalis" (Gerh. VII, 205, 218 ff.; „mathesis universalis"; vgl. VII, 3 ff.) umgewandelt werden. Eine „Erfindungskunst" ist zu wünschen, für diese aber eine „ars combinatoria", die alle möglichen Begriffe erschöpft. Die „scientia generalis" lehrt die Methode, „omnes alias scientias ex datis sufficientibus inveniendi et demonstrandi" (Erdm. p. 86a; vgl. p. 162a, b, 163). Für die einfachsten Begriffe werden Zeichen gesetzt, durch deren Kombination neue Begriffe zu bilden sind. Mit solchen Begriffszeichen läßt sich rechnen, eine Art der symbolischen mathematischen Logik (s. d.) wird damit angebahnt (vgl. De arte combinat., 1666; Hauptschr. I, 26 f., 46, 50; Gerhardt IV, 61 ff.; Opuscules et fragm., 1903). Die A. m. hat auch metaphysische Bedeutung (Gerh. VII, 240; vgl. Darstellung). Chr. Wolff: „Ars characteristica combinatoria est ars illa, quae docet signa ad inveniendum utilia et modum eadem combinandi eorundemque combinationem certe lege variandi" (Psych. emp. § 297). Vgl. S. Maimon, Vers. e. neuen Log.², S. 38 ff.; Lambert, Neues Organon, 1764; Lotze, Log.², S. 251 ff.; Sigwart, Log. II², § 75; Ostwald, Vorträge u. Abhandl., 1904; G. Frege, Begriffsschrift 1879.

Art (*εἶδος*, species): 1. (logisch) der dem höheren (Gattungs-)Begriff untergeordnete Begriff; 2. (biologisch) der Inbegriff ähnlicher, verwandter Individuen. Jede logische A., mit Ausnahme der niedersten, kann Gattung, jede Gattung, außer den obersten, A. sein. In der A. ist die G. enthalten, bereichert um die „artbildenden Unterschiede" (differentiae specificae), die den einander koordinierten Arten einer Gattung zukommen (vgl. Definition). Die A. ist inhaltsreicher, aber umfangsärmer als die zugehörige Gattung. Die A. ist weder eine für sich existierende Wesenheit noch ein bloßer Name, sondern ein für eine Gruppe von Gegenständen mit gemeinsamen Beschaffenheiten geltender Begriffsgegenstand (s. Allgemein).

Nach Aristoteles werden die Gattungen zu Arten (*εἴδη*) durch die *διαφοραὶ εἰδοποιοί* (vgl. Met. X, 7; 1057b; 1038a). Die A. betrifft die wesentlichen Merkmale des Besonderen. Zenon der Stoiker definiert die A. als das von der Gattung Umfaßte: *εἶδος δέ ἐστι τὸ ὑπὸ τοῦ γένους περιεχόμενον* (Diog. L. VII, 42). Porphyr: *λέγεται δὲ εἶδος καὶ τὸ ὑπὸ τὸ ἀποδοθὲν γένος* (Isag. 1b, 35). Boëthius: „Species — ea, quae est sub adsignato genere" (Comm. Isag. p. 28). Nach der Logik von Port-Royal ist A. die „idea communis, quae communiori et generaliori subest" (I, 6). Chr. Wolff: „Entium singularium similitudo est id, quod speciem appellamus (Ont. § 233; Log. § 44). Nach Locke hat die A. in der Ähnlichkeit von Dingen ihr Fundament (Essay III, 13, § 12 f.; so schon viele Scholastiker u. a.). Nach Kant heißt A. „der niedere Begriff in Ansehung seines höheren" (Log. S. 150). Nach dem Gesetz der Spezifikation (s. d.) darf keine A. als die unterste gelten, es sind immer noch Unterarten zu suchen. Nach dem Prinzip der Kontinuität gibt es von jeder A. zur anderen einen stetigen Übergang (Kr. d. r. V., S. 556 ff.). Unterste Arten (*ἔσχατα εἴδη*, species infimae) gibt es nicht nach B. Erdmann u. a. — Die Phänomenologie (s. d.) bestimmt die A. als das an Einzelnem erschaute Eigenartige einer Klasse von Gegenständen, in den Individuen Verwirklichte; durch „Ausschaltung" des Individuell-Wirklichen wird deren Wesen (Eidos) erfaßt; vgl. Husserl, Ideen zu e. reinen Phänom. I², 9 ff.; Linke, Kantstud. XXI, 1916; Grundfragen der Wahrnehmungslehre, 1918, S. VIII ff.). — Nach Will. Stern weist das unabhängig von individueller Besonderung existierende Allgemeine der A. nur dann auf ein Seiendes hin, wenn dieses sich in einer immer identisch bleibenden Funktion selbst bestimmt, nur dort, wo die Übereinstimmung vieler Individuen aus immanenter Teleologie hervorgeht. Die A. ist aber nur eine „Person an sich", nicht Persönlichkeit (Person u. Sache I, 1906, S. 365 ff.; III, 1924, S. 109 ff.). Vgl. Lotze, Log.², S. 164 f.; Cohen, Log.², S. 363 f.; Ribot, L'évolut. des idées-générales, p. 230 ff.; Ziehen, Lehrb. d. Log., 1920, S. 333, 359, 511 f.; Külpe, Vorles. über Log., 1923, S. 179 ff. — Die Arten der Lebe-

wesen sind nach der Bibel ursprünglich von Gott erschaffen. Linné, Cuvier u. a. halten die Arten für konstante, ursprüngliche Formen, während der Evolutionismus die Arten als Produkte der Entwicklung aus Varietäten betrachtet, einen Übergang von Arten in andere, eine Abstammung verschiedener Arten aus gemeinsamen Urformen annimmt. Buffon: „L'espèce est une succession constante d'individus semblables et qui se reproduisent". Darwin: „Species are only well marked and permanent varieties". Eine gewisse Konstanz hat die A. nach Kant, Goethe (vgl. Chamberlain, G., S. 618 f.), Trendelenburg, Teichmüller u. a. Nach K. C. Schneider sind die Arten „ewig existierende, konstante Organisationen" (Die Welt, 1917, S. 56; Artbildung ist „kombinierte Entfaltung der Ratio und Irratio bei Objektivation des Typs, S. 405; aus dem Urtyp gehen die an sich ewigen Arten gleichsam neu hervor, S. 498 f.; vgl. Einf. in die Deszendenztheorie², 1911). Nach O. Spann kommt Ganzes nur aus „artgleichem Ganzen". Es besteht „Artbeständigkeit in der Umgliederung und Zeugung"; es kann nichts geschehen, was nicht schon in der ersten Ganzheit angelegt und eingeschlossen wäre, es liegt im Begriffe dieses Fortschreitens, die Artgemäßheit nie zu verlassen (Kategorienlehre, 1924, S. 206 ff.; Gesellschaftslehre², 1923, S. 436). Vgl. Nägeli, Entsteh. u. Begriff der naturhistor. A., 1865; E. Uhlmann, Entwicklungsgedanke u. Artbegriff, 1923; E. Ungerer (Der Darwin. u. die log. Struktur des Artbegriffes, Kantstud. XXVII, 1922, S. 86 ff.; A. = „Gesamtheit erbgleicher Individuen", „Isoreagenten"); R. Kroner, Zweck u. Gesetz in der Biol., 1913; Ludovici, Das genet. Prinzip, 1913; J. Sylvester, Vom Wesen der Dinge, 1920, S. 138 ff. Vgl. Species, Gattung, Entwicklung, Erhaltung, Mutation, Typus, Selektion, Biogenetische Variation.

Aschariten (von Al' Aschari): Sekte arabischer Theologen, welche eine Prädestination lehren, eine Atomistik vertreten, u. a. Vgl. M. Horten, Die Hauptlehren des Averroes, 1913, S. 311 ff.

Aseität (aseïtas, a se esse): das Durch- oder Von-sich-Sein. A. hat, „was sein Sein nicht von anderswoher empfangen hat" (v. Hartmann, Kateg. S. 527). Damit wird die vollkommenste Selbständigkeit Gottes bzw. des Absoluten von den Scholastikern, Schopenhauer (A. des Willens), v. Hartmann (A. des „Unbewußten") u. a. bezeichnet. Gegensatz: Abalietas, das Von-anderem-sein. Vgl. Causa sui, Gott, Absolut.

Asijah (Ausgestaltung): die materielle Welt (Kabbala).

Askese (ἄσκησις, Übung): Bußübung, Kasteiung, Abtötung der Sinnlichkeit, der Begierden, Übung im Ertragen von Mangel, Schmerzen, Beschwerden zur Stärkung der inneren Freiheit der Seele oder zu deren Läuterung. In der indischen Philosophie (als „tapas") = ein Mittel der Erkenntnis des Brahman, auch als schöpferisches Prinzip gedacht (Deussen, Allg. Gesch. d. Philos. I, 2, 70 f.). In der A. besteht die eigentliche Tugend; so auch den Lehren des Buddhismus gemäß, für den A. ein Mittel zur Erlösung vom individuellen Dasein bedeutet. Eine A. verlangen die Kyniker (Diog. L. VI, 23, 34, 70), Stoiker, Neuplatoniker, die Essäer, z. T. das Christentum, die Mystiker, Schopenhauer, (vorsätzliche Brechung, „Mortifikation" des Willens durch A., W. a. W. u. V. I. Bd.). Tolstoi, Nietzsche (zur Stärkung des Willens) u. a. Nach Kant hat die moralische A. („Kultur der Tugend") den Wahlspruch der Stoiker: „Gewöhne dich, die zufälligen Lebensübel zu ertragen und die ebenso überflüssigen Ergötzlichkeiten zu entbehren." Die „Mönchsasketik" hingegen dient nicht wahrhaft der Tugend; die Triebe müssen nur gemäßigt und dem sittlichen Willen untergeordnet werden (Met. der Sitten II, § 53). Ein gewisses Maß von A. zum Zwecke der Selbstbeherrschung fordern die Ethik und Pädagogik (vgl. Paulsen, Syst. d. Eth. II⁵, 15 ff.). Vgl. Gramzow, Philos. des Zweckes, 1921, S. 225 ff.; O. Zöckler, Krit. Gesch. der A., 1863; O. Ewald, Gründe u. Abgründe, 1909; M. Weber, Ges. Aufsätze zur Religionsph. I, 1920, S. 163 ff.; Scheler, Der Formal. in der Eth.², 1921, S. 174, 237 f.

Asomatisch (*ἀσώματον*): körperlos, unkörperlich. So nennen die Stoiker das Leere (*κενόν*) und die Zeit (*ἀσώματον δὲ τὸ οἷόν τε κατέχεσθαι ὑπὸ σωμάτων οὐ κατεχόμενον*, Diog. L. VII, 70) und die Aussageinhalte (*λεκτά*). Boëthius übersetzt das Wort durch „incorporalis" (Comm. Isag. p. 25).

Aspekt: Darstellungsweise eines Gegenstandes (B. Russell u. a.). Vgl. Identitätstheorie, Erscheinung, Abschattung.

Assertorisch heißt ein Urteil von der Form „S ist P", oder „S ist nicht P", in welchem schlechthin etwas behauptet oder verneint wird. Nach Kant sind a. Urteile solche, in denen das Bejahen oder Verneinen „als wirklich (wahr)" betrachtet wird (Kr. d. r. V., S. 126; Log. § 30). Gegen die Unterscheidung a. Urteile von apodiktischen (s. d.) sind Sigwart (Log. I², 230), Ziehen (Lehrb. d. Log. 1920, S. 683 f.) u. a. Vgl. Husserl, Ideen zu e. reinen Phänom. I², S. 285 f.; (assertorische Evidenz). Vgl. Modalität, Urteil.

Assimilation: Verähnlichung, Angleichung. 1. Biologische A.: Verwandlung fremder Stoffe in organische Substanzbestandteile, Aufbau solcher; Gegensatz: Dissimilation (vgl. Nerv, Gesichtssinn). 2. Epistemologische A.: nach manchen erfolgt die Erkenntnis der Dinge durch Angleichung des Intellekts mit ihnen (s. Adäquation). Die Scholastiker führen die Erkenntnis auf eine Art A. zurück. Schon David von Dinant bemerkt: „Nihil intelligit intellectus nisi per assimilationem ad ipsum" (Hauréau II, 1, p. 79). Campanella erklärt, das Wahrnehmen (sentire) erfolge „per assimilationem sentientis cum sensibili" (Un. phil. I, 5, 2). 3. Psychologische A. (bei Herbart = „Apperzeption"). Wundt nennt „Assimilationen" „diejenigen simultanen Assoziationen..., die in der Veränderung gegebener psychischer Gebilde durch die Einwirkung von Elementen anderer Gebilde entstehen" (Gr. d. Psych.⁵, S. 270). Die A. besteht in der Assoziation zwischen den Elementen gleichartiger psychischer Gebilde, wobei durch eine neu in das Bewußtsein tretende Vorstellung ältere Vorstellungselemente mit neuen verschmelzen; die älteren Eindrücke heißen die assimilierenden, die neuen die assimilierten Elemente (Grdz. d. ph. Psych. III⁵, 528 ff.; Vorles.², S. 307 ff.; Log. I³, 320 ff.). Die entscheidenden Eigenschaften der A. bestehen darin, „daß sie 1. aus einer Summe elementarer Verbindungsvorgänge besteht, d. h. solcher, die sich nicht auf Vorstellungsganze, sondern auf Vorstellungsbestandteile beziehen, und daß bei ihr 2. die sich verbindenden Elemente im Sinne einer wechselseitigen Assimilation verändernd aufeinander einwirken" (Gr. d. Psych.⁵, S. 280). A. kommen vor besonders bei Gehörsvorstellungen, intensiven Gefühlen, vorzüglich aber bei den räumlichen Vorstellungen (S. 274ff.), liegen auch dem Erkennungs- und dem Wiedererkennungsvorgang zugrunde. Nach P. Linke muß die A. nicht Produkt einer reproduktiven Assoziation sein (gegen Wundt u. a.). Die „assimilative Wahrnehmung" enthält vorgestellte Elemente, die den Eindruck von wirklich Wahrgenommenem machen, ohne daß es einer „Einfühlung" bedarf (gegen Lipps u. a.; Grundfragen der Wahrnehmungslehre, 1918, S. 231 ff.; A. nicht von Komplikation unterschieden, S. 182; auch H. Maier, Psych. des emotion. Denkens, 1908, S. 114). Vgl. Lipps, Leitfaden der Psych.³, 1910; J. Ward, A. and assoc., Mind. N. S. II, 1893; Scheler, Der Formal. in der Eth.², 1921, S. 482 f.; Jodl, Lehrb. der Psych. I⁵, 124 f. Vgl. Wahrnehmung, Verschmelzung, Einfühlung, Lesen, Illusion.

Assistenz (assistentia): Beistand Gottes zur Ermöglichung der Wechselwirkung (s. d.) zwischen Seele und Leib (Kartesianer). Vgl. Okkasionalismus.

Assoziation (Vergesellschaftung), psychologische, ist die Verbindung von Bewußtseinselementen bei passiver „Apperzeption" in verschiedenen Formen. Psychische Vorgänge, die (wiederholt) zusammen oder nacheinander in einem Bewußtsein auftreten, ein Ganzes bilden, haben die Tendenz, einander zur Wiederherstellung eines analogen Ganzen zu reproduzieren; dem entspricht eine Verbindung von Gehirndispositionen und

eine Erregbarkeit solcher, die mit anderen zusammen erregt waren, durch die Aktualisierung dieser. Es gibt A. zwischen Vorstellungselementen und A. zwischen Komplexen; die Ähnlichkeitsassoziation beruht auf partieller Übereinstimmung des Assoziierten und schließt z. T. eine „Berührungsassoziation" (nach Nachbarschaft, contiguity) neben einer „Gleichheitsassoz." ein. Die A. ist abhängig von der Konstellation, Einstellung, Bereitschaft, vom Interesse, Streben und anderen Faktoren, auch von individuellen und typischen Besonderheiten. Es gibt keine eigentl. „Assoziationsgesetze", nur A.'stendenzen. Nicht jede psychische Verbindung ist assoziativ; unter der Leitung eines Zielbewußtseins wird die Richtung der A. (Reproduktion) modifiziert, und unter dem Einfluß der aktiven Apperzeption entstehen (im Denken und in produktiver Phantasie) nicht-assoziativ gebildete (wenn auch aus dem Assoziationsmaterial erarbeitete) Verbindungen. Ein rein assoziativer Vorstellungsablauf ist ein Gegenstand, dem sich der Traum, die Ideenflucht u. dgl. nähern.

Oft wird die A. selbst auch als eine Art der Reproduktion (s. d.) bestimmt (Hume, Bain, Spencer, James, Marbe, Höffding, Cornelius, Aall, Jodl, Ebbinghaus, Wundt, Ziehen, Höfler, v. Kries, Lipps, Kräpelin, Wirth, Jung u. a.); nach anderen heißt A. nur eine Teilbedingung der Reproduktion (Strümpell, Wahle, Semon, Wreschner, G. E. Müller, Külpe, Gr. der Psych., S. 191 ff., Groos, B. Erdmann, Becher, Dyroff, Offner, Messer, Geyser u. a.).

„Assoziationsgesetze" finden sich schon bei Aristoteles angedeutet, der Ähnlichkeit, Kontrast, Koexistenz und Sukzession als Verbindungsprinzipien bestimmt (De insomn. 3). *Ὅταν οὖν ἀναμιμνησκώμεθα, κινούμεθα τῶν προτέρων τινὰ κινήσεων, ἕως ἂν κινηθῶμεν μεθ' ἣν ἄλλου τινος, καὶ ἀφ' ὁμοίου ἢ ἐναντίου ἢ τοῦ σύνεγγυς· διὰ τοῦτο γίνεται ἡ ἀνάμνησις* (De memor. 2). Maximus von Tyrus nimmt Sukzession, Nebeneinander, inneren Zusammenhang als Erinnerungsgrundlagen an (Dissert. 16, 7). In neuerer Zeit erörtern die A. L. Vives (De anima I), Descartes (Pass. anim. 10, 19, 21), Malebranche (Recherche de la vérité II, 1, 5). Auf Koexistenz von Vorstellungen gründet die A. Spinoza: „Si corpus humanum a duobus vel pluribus corporibus simul affectum fuerit semel, ubi mens postea eorum aliquod imaginabitur, statim et aliorum recordabitur" (Eth. II, prop. 18). Eine Lehre von der „Ideenassoziation" (association of ideas) begründet Locke (Ess. II, ch. 33, § 5 ff.). Er kennt nur Berührungsassoziationen (wie Hobbes) und interpretiert sie auch (wie dieser und Descartes) physiologisch durch Bewegungsreihen der „Lebensgeister", „die, wenn sie einmal einen Weg genommen, diesen fortbehalten; durch das ofte Betreten wird er zu einem glatten Pfade, und die Bewegung vollzieht sich so leicht, als wenn sie eine natürliche wäre" (l. c. § 6). Die Lehre erfährt ihre Ausbildung durch Hartley. A. besteht darin, daß gleichzeitige oder unmittelbar aufeinanderfolgende Vorstellungen an Verbindungen eingehen und parallel mit entsprechenden Verbindungen von Gehirnschwingungen, Veränderungen im Gehirn hervorbringen (Observat. of men. I, 3, 11). Physiologisch wird die A. auch von Priestley und Bonnet begründet. Letzterer führt sie auf die Leichtigkeit der Reproduktion mittels der Anlagen in den Gehirnfibern zurück (Ess. de psych. Ch. 6; Ess. analyt. p. 39 ff.). Zum Prinzip des geistigen Lebens macht die A. Hume. Ihm ist die A. eine Art „Anziehung in der geistigen Welt" (Treat. I, sct. 4, p. 23). Die A. ist das „Prinzip des erleichterten Überganges von einer Idee zur andern" (On passions, 2). Die „connexion or association of ideas" ist das verknüpfende Band der Vorstellungen (p. 21). Sie erfolgt nach Ähnlichkeit (ressemblance), räumlichem oder zeitlichem Zusammensein (Berührung, contiguity in time or place), Kausalität (cause and effect) (p. 21). Ähnlich Erasmus Darwin (Zoonomia, 1776), A. Tucker (Light of nature, 1768 f.) u. a. James Mill sucht die Ähnlichkeitsassoziation aus der A. durch Berührung abzuleiten. Es gibt eine „law of inseparable association" („law of frequency") (Anal. of the phenom. 1829). Th. Brown, der die A. dem Begriffe „simple suggestion" unterordnet, anerkennt nur A. durch Berührung (Lectures on the philos. of. hum. mind, 1820). J. St. Mill setzt das Assoziationsgesetz dem Gravitationsgesetz an Bedeutung gleich und

spricht von einer „psychischen Chemie", vermöge deren durch die Verbindung von Vorstellungen neue entstehen (Exam., 1865, p. 190). Bain nimmt A. durch Kontiguität und Similarität an. Er unterscheidet einfache und zusammengesetzte, sowie „konstruktive" A. Die „law of contiguity" lautet: „Actions, sensations and states of feeling, occurring together or in close suggestion, tend to grow together, or cohere, in such a way that, when any one of them is afterward presented to the mind, the others are apt to be brought up in idea" (Sens. and int.[3], p. 327 ff.; als „Gesetz der Ordnung" schon bei Platner; als „Prinzip der identischen Reihenfolge" bei Liebmann, Analys. d. Wirkl.[2], S. 449). Spencer: „Wenn irgend zwei psychische Zustände in unmittelbarer Aufeinanderfolge auftreten, so wird eine derartige Wirkung hervorgebracht, daß, sobald später der erste Zustand wiederkehrt, eine bestimmte Tendenz wirksam ist, auch den zweiten darauf folgen zu lassen" (Psych. § 189). Die Kontiguität löst sich auf in Ähnlichkeit der Beziehung im Raum oder in der Zeit oder in beiden (§ 111 ff.). Sully (Handb. d. Psych., S. 165 ff.), Ladd u. a. betonen die Kontiguität als assoziatives Grundgesetz. Baldwin stellt ein „Gesetz der Korrelation" auf (Handb. of psych. I, 201). James begründet die A. physiologisch durch die „law of neural habit" (Princ. of psych. I, 553 ff.) und betont, A. finde nur zwischen Vorstellungsinhalten (nicht Akten) statt (p. 591 ff., Psych. S. 253 ff.). James ist Gegner des Assoziationismus. Im Gegensatze zur A.spsychologie betont Hamilton die Aktivität des Ich. Er führt die A.sgesetze auf eine „law of redintegration" zurück, nach welcher Vorstellungen, die Teile eines Zusammenhangs bildeten, die Tendenz haben, einander zu reproduzieren; er kennt auch schon die „mittelbare" Assoziation (Lectures on metaphys., 1865 f.). Stout formuliert das „Gesetz der Totalität": „When part of a complex disposition is excited, the whole tends to be excited in some manner and degree". „The whole presentational content of consciousness at any one moment, and the corresponding conations, so far as they are not realised leave behind them, not a plurality of independent dispositions, but a single complex disposition. The union of the constituents of such a complex is more or less perfect according to circumstances" (Anal. psych. 1902, I, 270 f.). Auch Wahrnehmungen assoziieren sich miteinander (II, 12). Vgl. Carpenter, Ment. physiol. p. 251 ff.; Maudsley, Physiol. of mind, ch. 5; Bradley, Princ. of log. p. 273 ff.; Mind X u. XII.

Die englische Assoziationspsychologie hat die deutsche (und französische Psychologie) beeinflußt. Chr. Wolff: „Si . . . semel percepimus et unius perceptio denuo producitur . . ., imaginatio producit et perceptionem alterius" (Psych. emp. § 104). Das „Gesetz der Totalität" (Reproduktion eines Komplexes durch seine Teile) wird schon von Wolff ausgesprochen. Nach Tetens ist die A. ein Gesetz der Einbildungskraft und der Reproduktion der Vorstellungen (Phil. Vers. I, 751). M. Herz findet den Grund der A. in der „Fertigkeit, welche jede Kraftäußerung auf der Stelle in der Seele erzeugt, dieselbe Tätigkeit mit minderer Anstrengung und folglich unter kleinerer Weile zu wiederholen" (Vers. üb. den Schwindel, 1791, S. 124, 20 ff.). Verschiedene Assoziationsgesetze bei Reusch (Koexistenz; Syst. d. Log. § 4), Crusius (ebenso; Weg zur Gewißheit, § 90), Hissmann (Gesch. d. Lehre von d. A., 1777, S. 86 ff.: Koëx., Ähnlichkeit), Irwing (Koëx., Sukzession, Ähnlichkeit; Erfahr. u. Unters. üb. d. Menschen, 1772 f., S. 28), Tiedemann („Ideen-Reihen", Unt. üb. d. Mensch., 1777, S. 177 ff.), Reimarus (Gesetz der Totalität, Üb. d. Gr. d. menschl. Erk., S. 66), Meiners (Gr. d. Seelenlehre, 1786, S. 41), Platner (Ähnlichkeit, Gleichzeitigkeit, Ordnung; Philos. Aphor. I, § 350 ff.), Maass (Vers. über die Einbildungskraft[2], 1797, S. 21 ff.; Koëxistenz; A. von Vorstellungen, „die zu einer Totalvorstellung gehören"; eine Vorstellung ist um so „geselliger", zu je mehreren Vorstellungen sie als Glied gehört, S. 62), Bardili (Über die Gesetze der Ideenassoz., 1796) u. a. Kant: „Das Gesetz der Assoziation ist: Empirische Vorstellungen, die einander oft folgten, bewirken eine Angewohnheit im Gemüte, wenn die eine erzeugt wird, die andere auch entstehen zu lassen" (Anthr. I, § 31). Es scheint zuweilen, „man habe gewisse Zwischenglieder in der Kette gar übersprungen, obgleich man sich ihrer nur nicht bewußt

geworden ist" (ib.). Die A. ist der subjektive und empirische Grund der Reproduktion von Vorstellungen nach Regeln, die ihren „objektiven Grund" in der „Affinität" der Erscheinungen hat. Dieser macht Erscheinungen unter der Bedingung einer möglichen synthetischen Einheit der Apprehension miteinander „assoziabel". So entsteht ein „bestimmter Zusammenhang", statt eines „regellosen Haufens" von Vorstellungen (Kr. d. r. V., S. 717f. WW. XV, 139). Den Assoziationsgesetzen ist die reproduktive, nicht die produktive Einbildungskraft unterworfen (Kr. d. U. I, § 22; II, § 29). Fries versteht unter A. die „Wiederverstärkung der geistigen Tätigkeiten durch ihre Beigesellung" und erklärt sie aus der Einheit des Bewußtseins (Syst. d. Log., S. 56). Ihr Gesetz ist das der „Belebung unseres ganzen Innern durch die erhöhte Tätigkeit eines einzigen Teils" (Neue Krit. I, 159). Jede Lebenstätigkeit ist ein Teil des „einen Ganzen meiner Lebenstätigkeit". „Wird also meine Lebenstätigkeit von irgend einer Seite her angeregt, so muß notwendig diese Auffrischung gleichsam ihre Schwingungen neu von dem einen zuerst getroffenen Punkte aus verhältnismäßig über mein ganzes Leben verbreiten, so daß jeder einzelne Teil um so mehr mit angeregt wird, je enger er mit dem Anfangspunkte in eine Handlung des Geistes verbunden ist" (Syst. d. Log., S. 56 f.). Den „oberen Gedankenverlauf" lenkt die Reflexion (S. 71 f.). Nach Hegel ist die A. der Vorstellungen eine „Subsumtion der einzelnen unter eine allgemeine, welche deren Zusammenhang ausmacht" (Enzykl. § 456). — Herbart bringt die A. in Beziehung zum Begriffe unmittelbarer und mittelbarer Reproduktion und zu dem der „Reihen". Nach Steinthal ist A. „nur ein Verhältnis des Bewußtwerdens, Leitung der Bewußtheit, nämlich die durch eine andere, bewußte Vorstellung vermittelte Erhebung einer Vorstellung zur Höhe des Bewußtseins" (Einl. in d. Psych., S. 141). J. H. Fichte findet in der Vorstellungsassoziation nur die Wirkung der aneignenden Vorstellungstätigkeit des Geistes (Psych. I, 437 ff.). „Vorstellungen, welche ... derselben Vorstellungsreihe angehören, erneuern sich gemeinsam, wenn eine aus der Reihe ... reproduziert wird" (l. c. I, 437). Die Beziehung der A. zur Einheit des Seelischen betont auch Lipps: „Um Dispositionen zu erregen, müssen Vorstellungen dazu in geeigneten Verhältnissen oder Beziehungen stehen. Wir bezeichnen diese Verhältnisse oder Beziehungen als Assoziationen" (Gr. d. Seel., 1883, S. 96). Es gibt „ursprüngliche" und „gewordene" A. Die Prinzipien derselben sind Ähnlichkeit (Kontrast) und Gleichzeitigkeit (S. 96 ff.). Die A. sind „der Ausdruck und die unmittelbare Betätigung der Einheit des Geistes" (Z. f. Psych. I, 254). Die Assoziationsgesetze sind „Gesetze der Vervollständigung" (Vom Fühlen, Wollen u. Denken², 1907, S. 101). Das Gesetz der Ähnlichkeitsassoziation ist das „Gesetz der qualitativen Einheitlichkeit des psychischen Geschehens". Das Gesetz der Erfahrungsassoziation ist ein „Gesetz der empirischen Einheitlichkeit des psychischen Geschehens (S. 105). Es besteht eine „Tendenz der Beharrung der Seele in der Betätigungsweise, in der sie begriffen ist" (ib.). Bei der Erfahrungsassoziation besteht eine objektive Forderung der Verbindung der Gegenstände (vgl. Leitfad. d. Psych., S. 43 ff.). Vgl. Pfänder, Einf. in die Psych.², 1920, S. 359 ff. Rehmke: „Wenn die Seele das eine Glied einer früher gehabten Einheit wieder hat, so kann sie das andere Glied dieser Einheit in der Vorstellung wiederhaben" (Lehrb. der allg. Psych.², S. 237). Dilthey: „Wahrnehmungen und Vorstellungen oder deren Bestandteile, welche in der Einheit eines Bewußtseinsvorganges vereinigt waren, können sich unter gegebenen Bedingungen von Interesse und Aufmerksamkeit gegenseitig reproduzieren" (Zeller-Festschr. S. 354). Nach Cornelius sind die Assoziationsgesetze „notwendige Folgen der Bedingungen ..., ohne welche die Einheit unseres Bewußtseins nicht gedacht werden kann" (Einl. in d. Phil., S. 204). Von verschiedenen A. in bezug auf denselben Inhalt ist ceteris paribus diejenige die wahrscheinlichste, welche mehr eingeübt ist (S. 228). Sowohl das Gesetz der Berührungs- als das der Ähnlichkeitsassoziation sind „Konsequenzen der Faktoren, ohne welche auch der einfachste Fall einheitlichen Bewußtseinsverlaufes nicht einmal gedacht werden kann" (S. 231; vgl. Psych. S. 38 ff.; vgl. Transzend. Syst., 1916, S. 129 f.). Ebbinghaus: „Wenn beliebige seelische Gebilde einmal gleichzeitig

oder in naher Aufeinanderfolge das Bewußtsein erfüllt haben, so ruft hinterher die Wiederkehr einiger Glieder des früheren Erlebnisses Vorstellungen auch der übrigen Glieder hervor, ohne daß für sie die ursprünglichen Ursachen gegeben zu sein brauchen" (Grdz. d. Psych. I², 1905, S. 607). „Die Seele erweitert und bereichert jederzeit das unmittelbar Gegebene auf Grund früherer Erfahrungen; sie stellt fortwährend, soweit sie es durch Vorstellungen vermag, die umfassenderen Verbände und größeren Einheiten wieder her, in denen sie das gegenwärtig fragmentarisch und lückenhaft in ihr Hervorgerufene früher erlebt hat" (S. 607; vgl. I³, 1911). Nach Jodl pflanzt sich die Erregung stets auf jene unbewußten Elemente fort, welche am stärksten mit demselben verbunden oder eins sind. A. gibt es zwischen primären und sekundären Bewußtseinsphänomenen wechselseitig, auch mit Gefühlen und Strebungen. Ähnlichkeits- und Berührungs-A. führen vielleicht auf ein Gesetz der Totalität zurück (Lehrb. der Psych. II⁵, 132 ff.). Bergson spricht von der Tendenz des Geistes, zur „unité indivisée de la perception" zurückzukehren (Matière et mémoire, p. 180). Nach Höffding beruht die A. auf einem Übergang vom Teil zum Ganzen. Ähnlichkeit und Berührung wirken zusammen, auch Interesse, Streben sind an der A. beteiligt (Psych.², S. 208 ff., 445 ff.). Die Bedeutung der Komplexauffassung für die A. betont G. E. Müller (Zur Analyse der Gedächtnistät., S. 253 ff.). Nach O. Selz sind A. zwischen Anschauungsganzen Komplexassoziationen. A. zwischen Komplexen sind nicht A. zwischen ihren Elementen, sondern gegenseitige Komplexassoziationen („Gesetz der Komplexassoziation"). Es gibt drei „Gesetze der Komplexergänzung", deren erstes ist: „Ein gegebenes als einheitliches Ganzes wirkendes Komplexstück hat die Tendenz, die Reproduktion des ganzen Komplexes herbeizuführen" (Über die Gesetze des geordneten Denkverlaufs I, 1913, S. 97 ff., 105 ff.). Für das Denken ist ein Zielbewußtsein von Einfluß auf die Reproduktion. Ähnlich Th. L. Haering (Die Materialis. des Geistes, 1919, S. 111 f.).

Nach R. Wahle ist die A. „das ursprüngliche Bündnis der Vorkommnisse". Es assoziieren sich „Vorstellungen und bewußte Leibesstimmungen, Vorstellungen und bewußte motorische Akte, Leibesstimmungen und motorische Akte, Vorgänge, die von Bewußtsein begleitet sind, und solche, die ohne Bewußtsein verlaufen und natürlich auch die Impulse zu Bewegungen. Somatische Innervationszustände können reproduzierend wirken (vgl. K. Jellinek, Das Weltengeheimnis, 1922, S. 220 ff.). Wenn zwei Gehirnbewegungen miteinander verknüpft waren, so bildet die Erneuerung der einen den Anstoß zum Auftreten der andern (Über den Mechanism. des geist. Lebens, 1906, S. 437 ff.). Nach R. Semon ist die A. die Verbindung von „Engrammen" (s. d.) bzw. der aus ihnen „ekphorierten" Vorstellungen oder „mnemischen Empfindungen" (Die mnem. Empf. 1909). Nach M. Kassowitz ist die A. ein Kettenreflex (Allgem. Biol. IV, 1906, S. 142, 223 f.). Physiologisch begründen die A. v. Kries (Über die mater. Grundlage der Bewußtseinsersch.² 1901, S. 21 ff.), Flechsig (Gehirn u. Seele, 1896; „Assoziationszentren") u. a. Psychophysiologisch ist die Assoz.-Lehre von Th. Ziehen. Die A. ist ein Vorgang der „Aneinanderreihung der Vorstellungen". Die Ähnlichkeitsassoz. läßt sich auf Kontiguitätsassoz. zurückführen. Auch das Gefühl, die Konstellation u. a. spielen eine Rolle. Die A.s-Psychologie will nicht die Inhalte der psychischen Prozesse aus den Assoziationsgesetzen erklären; sie lehrt nur, daß die Reihenfolge der in unserem Denken auftretenden Vorstellungen eindeutig durch die sog. Assoziationsgesetze bestimmt ist (Über den gegenwärt. Stand der Psych. in der Medizin, Deutsche Mediz. Wochenschrift, 1924, Nr. 24). Die Gleichzeitigkeitsassoz. findet nicht zwischen zwei Elementen a und b statt, sondern zwischen den zahllosen in a enthaltenen Teilvorstellungen und den in b enthaltenen (Leitfaden der physiol. Psych.¹¹, 1920, 11. Vorles.). Nach Bleuler ist die Ähnlichkeitsassoz. etwas Ursprüngliches, im Keime schon bei jeder Reaktion auf Reize bemerkbar; die erworbene A. durch Neben- und Nacheinander ist nur ein Spezialfall dieser Ähnlichkeitsassoz. Im Denken spielt die Konstellation und die Zielvorstellung eine Rolle, das Streben ist hier wirksam. Die Ekphorie ist bestimmt durch die Engraphie, in ihrer Auswahl durch an-

geborene Triebe (Naturgesch. der Seele, 1921, S. 154 ff., 178 ff.; S. 250 ff.: „Assoziationsbereitschaft" und „A.sfeindschaft" bei Affekt- und Aufmerksamkeitswirkung). Nach J. Schultz wirkt die Ekphorierung einer Zelle im Gehirn ekphorierend auf die übrigen; eine Neigung zur Erneuerung des gesamten Zusammenhanges besteht. Bei der einseitigen Folge-A. müssen Nervenstränge beteiligt sein, die nur einseitig leiten (Leib u. Seele, 1903, S. 48 ff.). Nach Ferrero erfolgt die A. gemäß dem Prinzip des kleinsten Widerstandes (Les lois psych. du symbol. 1895, p. 6 f.; A. auf dem Trägheitsprinzip beruhend; vgl. Münsterberg, Beitr. zur exper. Psych. I, 129).

Zwischen den (unbewußten) psychischen Residuen von Wahrnehmungen findet die A. statt nach B. Erdmann (Grdz. der Reproduktionspsych., 1920), Herbertz (Bewußtsein u. Unbewußtes, 1908, S. 129 ff.), E. Becher (Gehirn u. Seele, 1911; Über physiol. u. psych. Gedächtnishypothesen, A. f. g. Psych. 35, 1916) u. a. Nach M. Offner ist die A. eine der Reproduktionsbedingungen, eine „erworbene Miterregungsdisposition". Sie ist „die zwischen Vorstellungsdispositionen tragenden Stellen der Seele bzw. des Gehirns durch Erregungsaustausch entstandenen und für dauernd zurückbleibende Disposition zur Weiterleitung der Erregung von der einen in Erregung versetzten Stelle zu anderen, die noch nicht erregt zu sein brauchen" oder „eine relativ konstante latente Teilbedingung zur Weiterleitung der psycho-physischen Erregung von einer Vorstellungsdisposition zu anderen" (Das Gedächtnis[4], 1924, S. 17 ff.). Die A. setzt (partielle) Gleichzeitigkeit der Erregungszustände voraus (S. 20). Es gibt nur ein Gesetz der A., der Kontiguität oder Kontinuität oder der assoziativen Vervollständigung (S. 22 f.). A. können auch ohne Bewußtsein entstehen und gestärkt werden (S. 24). Die Bildung einer A. über die nächsten Reihenglieder hinweg ist „mittelbare" A. oder besser „überspringende" A. (S. 24 ff.; vgl. Herbart, Lehrb. d. Psych. § 143; Ebbinghaus, Grdz. d. Psych. I, 660 ff.; auch „rückläufige" A. gibt es, S. 25). Es bestehen nicht A.s-Reihen oder -Ketten, sondern A.sgeflechte mit Haupt- und Nebenassoziationen (S. 26; Ebbinghaus, Grdz. d. Psych. I, 164). Eine A. ist doppelseitig leitungsfähig; leitungsfähiger in der Richtung auf diejenige dispositionstragende Stelle hin, deren Erregung bei Entstehung der A. ceteris paribus ihren Höhepunkt noch nicht erreicht hatte (S. 28 f). Es gibt eine gegenseitige Hemmung verschiedener gleichzeitig assoziativ ausgelöster Erregungen, je nach deren Stärke (S. 140 ff.) und, als Gegenteil, eine konvergente Dispositionsanregung, die (seit R. Wahle) als „Konstellation" bezeichnet wird (S. 145 ff.). Beim geordneten Denken findet „Determination" durch eine „Zielvorstellung" statt (S. 158; wie Ach, Liepmann u. a.). Ein einfacher Inhalt kann einen andern auf Grund der Ähnlichkeit „reproduzieren", ein komplexer Inhalt einen ähnlichen dadurch, daß Teilinhalte des ersten Komplexes die ihnen ähnlichen des zweiten auf Grund ihrer Ähnlichkeit reproduzieren und diese ihrerseits die übrigen mit ihnen assoziierten (S. 156 ff.); „Resonanz", Miterregung ähnlicher Dispositionen. Konstrast ist nur eine Form der Ähnlichkeit (S. 164 f.; vgl. Über die Grundformen der Vorstellungsverb., Philos. Monatshefte 28, 1892; Gedächtnis, in: Handwörterbuch der Naturwiss. IV, 1913). — Betreffs der Versuche über die Assoziationsstärke u. dgl. vgl. Offner, Das Ged.[4], 1924 (reiche Literatur) und Fröbes, Lehrb. der exper. Psych. I[2], 1923, S. 519 ff.; Ebbinghaus, Über das Gedächtnis, 1885; G. E. Müller u. Schumann, Exper. Beitr. zur Unters. des Gedächtnisses, Z. f. Psych.[6], 1894; Müller u. Pilzecker, Exper. Beitr. zur Lehre vom Gedächtnis, 1900; Pohlmann, Exper. Beitr. zur Lehre vom Ged. 1906; E. Meumann, Ökon. u. Technik des Ged.[2], 1908; G. E. Müller, Zur Analyse der Gedächtnistät. I—III, 1911—17; Nagel, Exp. Unters. über Grundfragen der A.'slehre, A. f. g. Psych. 23, 1912; Poppelreuter, Über die Ordnung des Vorstellungsablaufs, l. c. 25, 1912; E. L. Thorndike, Educational psych. II, 1921; Koffka, Zur Analyse der Vorstellungen, 1912; Messer, Psych., S. 220 ff. u. a. — Nach Geyser ist A. das „Gedächtnisspuren miteinander verknüpfende und die Reproduktionsbewegung dadurch bestimmende Band". Es gibt im Grunde nur eine A., ein Band, das im bewußten Zusammenfassen von Bewußtseinsinhalten, also in einer Art, mehr oder

minder inniger Einheits- oder Komplexbildung unseres Bewußtseinshabens seine Wurzel hat (Abr. d. Psych. 1922, S. 86 ff.).

Eine A. (bzw. Reproduktion) durch unbewußt bleibende Zwischenglieder gibt es nach Jerusalem (Lehrb. d. Psych.[4], 1907), Offner (Das Gedächtnis[4], 1924, S. 133 ff.) u. a.; nach Wundt (Philos. Stud. X, 326 f.), G. Cordes (Phil. Stud. XIV, 1901) u. a. sind hier die Mittelglieder nur nicht-apperzipiert, nicht unbewußt. — Auf dem Umstand, daß Wörter, die auf eine Tat hinweisen, beim Schuldigen langsamer oder rascher durch Reizwörter als sonst reproduziert werden, beruht die „Tatbestandsdiagnostik" oder „Komplexforschung" (diese auch in der Psychoanalyse verwendet). Vgl. C. G. Jung, Diagnost. Assoziationsstudien, Journ. f. Psych. u. Neurol. III, 1904. Bedenken dagegen bei Kornfeld, Mittenzwey u. a. (Offner, l. c., S. 113 f.)

Th. Ziegler betrachtet als das „Bestimmende und Ausschlaggebende" der A. das Gefühl (Das Gefühl[2], S. 152). „Solche Vorstellungen werden reproduziert, welche mit unsern jeweiligen Stimmungen und Gefühlen harmonieren, dadurch selbst Gefühlswert erhalten und durch diesen sich eben jetzt den Eintritt in das Bewußtsein erzwingen. Und fürs zweite: Was einmal zusammen unser Interesse erregt hat, uns angenehm oder unangenehm war, das kehrt auch zusammen wieder" (S. 151). Ähnlich Windelband. „In dem Turniere des Seelenlebens sind die Vorstellungen nur die Masken, hinter denen sich die wahren Streiter, die Gefühle, vor dem Auge des Bewußtseins verbergen" (Prälud. S. 190 ff.). Auf „Gefühlsremanenz" führt die Assoziation Kohnstamm zurück (Die Kunst, S. 21 f.). Als Assoziationsfaktor bestimmt das Gefühl auch Palágyi (Naturph. Vorles. S. 226). — Auf den Willen führt die A. schon Schopenhauer zurück: „Was aber die Gesamtorganisation selbst . . . in Tätigkeit versetzt, ist in letzter Instanz oder im Geheimen unsers Innern der Wille" (W. a. W. u. V. Bd. II, K. 14). Die Assoziation beruht „entweder auf einem Verhältnis von Grund und Folge . . . oder aber auf Ähnlichkeit, auch bloßer Analogie; oder endlich auf Gleichzeitigkeit . . ., welche wieder in der räumlichen Nachbarschaft ihren Grund haben kann" (ib.). — Nach E. v. Hartmann liegt die psychische Ursache der A. in den Interessen und Willensrichtungen, welche der Auswahl der Vorstellungen bestimmte Ziele stecken (Philos. des Unbew. I[10], 245 ff.; III, 101 ff.). Die bewußte Vorstellung wirkt nur als Motiv mit, welches den Willen zur Produktion einer anderen Vorstellung auslöst (Mod. Psych. S. 133). Dazu kommen molekulare Gehirndispositionen, körperlich bedingte Stimmungen. Die physiologische Assoziationstheorie „hat darin Recht, daß die Regelmäßigkeit in dem unmittelbaren Zusammenhang der Bewußtseinsinhalte nur ein passives Ergebnis aus gesetzmäßigen Vorgängen ist, die sich hinter dem Bewußtsein abspielen, und daß ein wesentlicher Faktor des gegebenen Produkts in der physiologischen Grundlage des bewußten Geistes zu suchen ist; aber sie hat unrecht, indem sie einen Faktor für die Gesamtheit der Faktoren hält und aus ihm allein das Produkt erklären will" (Mod. Psych. S. 171). Gefühl und Streben als Faktor der A. betonen auch Horwicz (Psychol. Analysen I, 281 ff.: II, 168 ff.), Höffding, Hughes (Die Mimik des Menschen, 1900), Kreibig (Die intell. Funkt., 1909, S. 75), Fouillée (La psych. des idées-forces[2], 1896), Müller-Freienfels (Das Denken u. die Phantasie, 1916, S. 234 ff.), auch motorische Faktoren; vgl. S. 203 ff.: Kritik der A.stheorie; das eigentliche Problem ist nicht die A., sondern die Dissoziation, die Auswahl unter den möglichen Assoziationen; so auch Semi Meyer, Probleme der Entwickl. des Geistes, S. 187 f.; Külpe, Gr. d. Psych. S. 191 ff., Vorles. über Psych.[2], 1922).

Wundt betont, „daß den gewöhnlich allein so genannten Assoziationen zusammengesetzter Vorstellungen elementarere Assoziationsprozesse zwischen ihren Bestandteilen vorausgehen" und daß die gewöhnlichen Assoziationen „nur die komplexen Produkte solcher elementaren Assoziationen sein können" (Gr. d. Psych.[5], S. 269). „Mit dieser doppelten Folgerung schwindet dann zugleich jede Berechtigung, diejenigen elementaren Verbindungen, deren Produkte nicht sukzessive, sondern simultane Vorstellungen sind, von dem Begriff dieser Assoziation auszuschließen, und ebenso liegt durchaus kein Grund

für die Beschränkung dieses Begriffs auf die Vorstellungsprozesse vor" (ib.). Die simultanen A. sind: die Verschmelzung, die Assimilation, die Komplikation. Die sukzessive A. unterscheidet sich von der simultanen „nur durch die Nebenbedingung, daß der Verbindungsvorgang, welcher dort in einem zeitlich für die unmittelbare Beobachtung unteilbaren Akte vor sich geht, hier eine Verzögerung erfährt, vermöge deren er sich deutlich in zwei Akte sondert. Der erste dieser Akte entspricht dem Auftreten der reproduzierenden, der zweite dem der reproduzierten Elemente" (S. 283). Seltener kommt es zu einer ganzen Assoziationsreihe (S. 284). Die sukzessiven A. liegen den sinnlichen Wiedererkennungs- und Erkennungsvorgängen sowie den Erinnerungsvorgängen zugrunde („Erinnerungsassoziation"). Die „mittelbare Assoziation" ist nicht prinzipiell von den gewöhnlichen Assoziationen unterschieden. Nur kann die Vermittlung unterbewußt oder bewußt erfolgen; im ersten Falle hat man es mit „latenten Assoziationen" zu tun (S. 291 f.; vgl. Scripture, Phil. Stud. VII, A. Lehmann, VII—VIII; Cordes, XVII). Die sogenannten Assoziationsgesetze sind nichts als allgemeine Klassen von Verbindungen elementarer Assoziationen, ihre Schemata sind teils unzutreffend, teils viel zu allgemein und unbestimmt (Gr. d. Psych.[5], S. 294). „Geht man auf die elementaren Prozesse zurück, in die sich hierbei der Erinnerungs- wie jeder zusammengesetzte Assoziationsvorgang zerlegen läßt, so ergeben sich als solche stets Gleichheits- und Berührungsverbindungen" (S. 293). Der Ausdruck „Ähnlichkeitsassoziation" ist unpassend, „weil vor allen Dingen gleiche Elementarprozesse assimilierend aufeinander einwirken" (S. 294). Je nachdem die Gleichheits- oder die Berührungsverbindungen überwiegen, entstehen zusammengesetzte Ähnlichkeits- (Gleichheits-) und Berührungsassoziationen. Die Gleichheit wirkt unmittelbar, die Berührung mittelbar (Vorles.[2], S. 316 ff.; Grdz. d. ph. Psych. III[5], 518 ff.). Da den A. Verbindungen zentraler Innervationsvorgänge „parallel" gehen, so sind alle A. psychophysische Vorgänge (Grdz. II[5], 565 ff.). Die A. werden als „passive Erlebnisse" aufgefaßt. „Denn das für die Willens- und Aufmerksamkeitsvorgänge charakteristische Tätigkeitsgefühl greift immer nur in der Weise in sie ein, daß es bei der Apperzeption gegebener psychischer Inhalte an die bereits gebildeten Verbindungen sich anschließt" (Gr. d. Psych.[5], S. 301). Die A. sind diejenigen Verbindungen von Bewußtseinsinhalten, die sich „bei passivem Zustande der Aufmerksamkeit" bilden (Vorles.[2], S. 306; Log. I, 13). Doch liegt ihnen schon der Wille, aber nur in der einfachen, triebmäßigen Form zugrunde; sie sind Triebvorgänge (Vorles.[2], S. 338; Syst. d. Phil. I[3], 127). Erst die Apperzeption reguliert den Assoziationsverlauf zur planmäßig geistigen Tätigkeit (vgl. Kleine Schriften II, 79 ff.). Vgl. Störring, Psych., S. 127 ff. (A. durch Berührung und Ähnlichkeit; Konstellation; das „A.s-Gesetz" ist ein Reproduktionsgesetz, wie Külpe). Nach C. Sganzini ist die einheitbildende Kraft des Bewußtseins der Grund der Herstellung von Assoziationen (Neuere Einsichten in das Wesen der sog. Ideenassoz. u. der Gedächtniserscheinungen, 1918, S. 12; vgl. Eisler, Philos. des Geisteslebens, 1908). — Vgl. Lotze, Mikrok. I[2], 216 ff.; Münsterberg, Grdz. d. Psych. I, 1900 („Aktionstheorie"; jeder psychische Vorgang ist Begleiterscheinung eines sensori-motorischen Prozesses); Stöhr, Psych., S. 331 ff.; O. Bumke, Psych. Vorles., 1920; B. Kern, A.spsych. u. Erkenntnis, Z. f. posit. Philos. I, 1913; M. Verworn, Die Mechan. des Geisteslebens[4], 1919; Jodl, Lehrb. d. Psych. II[3], 1909, S. 140 ff.; Lindworsky, Exp. Psych., 1921; Hagemann, Psych.[8], 1911; Störring, Psych. des menschl. Gefühlslebens, 1916; Wreschner, Reprod. u. A. der Vorstell., 1907 f.; A. Jost, A.sfestigkeit, Z. f. Psych. 14, 1897; E. Meyer, Über die Gesetze der simultanen A., 1910; Mauthner, Beitr. zu e. Krit. der Sprache I[2], 429 ff.; Marbe, Die Gleichförm. in der Welt, 1916, S. 27 ff.; Kleinpeter, Vorles. z. Einf. in die Psych., 1914, S. 246 ff.; K. C. Schneider, Vorles. über Tierpsych., 1909; Die Welt, 1917, S. 77 ff. 441 ff. (gegen die physiol. A.stheorie); Reininger, Das psychophys. Problem, 1916, S. 216 f. (gegen die A.'spsychologie); W. Popp, Krit. Entwickl. des A.sproblems, 1913; Calkins, A., Psych. Rev. I, V; Claparède, La des idées, 1903, p. 51 ff.; Sollier, L'a. en psychol.; Essai crit. et théor. sur l'a., 1907;

Joussain, Le cours de nos idees, Rev. philos. 35, p. 143 ff.; Rabier, Psych., ch. 16; Ribot, Les maladies de la mémoire, 1881; Psych. des sentiments, p. 171 ff.; H. J. Watt, Exper. Beitr. zu e. Theorie des Denkens, Arch. f. g. Psych. 4, 1904; Baldwin, Die Entwickl. des Geistes, 1898, S. 289 ff.; Scheler, Der Formal. in der Eth.², 1921, S. 431 ff. („der Leib dissoziiert das Ineinander des Ich zu dem, was an Einzelergebnissen in innerer Wahrnehmung an Gegebenheiten vorgefunden ist"); Jahn, Psych. I⁷, 1920, S. 179 ff. (A. = „das Aneinanderreihen und Verbinden der Vorstellungen bei ihrem Bewußtwerden"; räumliche und zeitliche Berührung); M. Bork, Über einige Haupttypen der neueren A.stheorien, 1917; Kontroversen im „Mind" X, XII u. La crit. philos. II. Sér. 1—2; V. Brochard, Rev. de philos. 9; Goblot, Rev. philos., 46; L. Ferri, La psych. de l'a. depuis Hobbes, 1883; D. Markus, Die A.stheorien im 18. Jahrh., 1901. Vgl. Erinnerung, Reproduktion, Disposition, Gedächtnis, Wiedererkennen, Freisteigend, Perseveration, Synthese, Determination, Denken, Reaktion, Ästhetik, Reflex., Komplex, Konstellation, Bereitschaft, Ähnlichkeit, Jostsche Sätze Reihe, Vorstellung, Glaube, Kausalität.

Assoziation (soziale) s. Gesellschaft. Nach Tarde liegt jeder A. zwischen Menschen ursprünglich eine A. zwischen Ideen eines und desselben Menschen zugrunde (Die sozialen Gesetze, 1908, S. 184). Nach Tönnies ist die psychologische (durch den „Wesenwillen" bedingte) A. analog der menschlichen. „Die Gedankenverbindungen, die den Wesenwillen darstellen, entsprechen der Gemeinschaft, diejenigen, welche Kürwillen bedeuten, entsprechen der Gesellschaft" (Gemeinsch. u. Gesellsch.³, 1920, S. 101).

Assoziationspsychologie (Assoziationismus) heißt jene psychologische Richtung, welche die Assoziation als Prinzip aller seelischen Verbindungen betrachtet und die alles Denken, alle höheren geistigen Vorgänge ganz oder z. T. aus ihr ableiten will. Sie tritt bald physiologisch (psychophysisch), bald rein psychologisch auf. Assoziationspsychologen sind Hobbes, Hartley, Hume, J. Mill, J. St. Mill, Bain, Spencer, Lewes, Ribot, Ziehen, Flechsig, R. Wahle, G. E. Müller, Schumann, J. Schultz, Semon u. a. Gegner der A. sind E. v. Hartmann, James, Dilthey, Stout, Wundt, Meumann, Hellpach (Die Grenzwiss. der Psych., 1903), Kräpelin, Losskij, Külpe (Die Realisierung I, 1912, S. 173 ff.), Stumpf, Höfler, Brentano, Meinong, Messer, Ach, Bühler, O. Selz, Dyroff, Geyser, Lipps, Pfänder, Offner, Koffka, Linke, Husserl, Bergson, Spranger, Häberlin, Krueger, Cornelius, v. Aster, Jerusalem u. a. Vgl. Psychologie, Apperzeption, Denken, Akt.

Assoziationszentren nimmt Flechsig als Zentren der Verarbeitung der Sinneseindrücke an. Sie sind die physiologischen Unterlagen der Assoziation, des Gedächtnisses, des Urteilens, Schließens usw. Es gibt ein vorderes, mittleres, hinteres Assoziationszentrum, jedes ist ein „Denkorgan" (Gehirn u. Seele², 1896, S. 23 ff.). Dagegen Wundt, v. Monakow (Die Lokalis. im Großhirn, 1914), Hellpach (Grenzwiss. d. Psych., S. 73 ff.) u. a. Vgl. Lokalisation.

Assoziative Verbindungen s. Assoziation (Wundt).

Ästhesis (*αἰσθησις*): Wahrnehmung, Empfindung; bei Haeckel = Das Fühlen der Atome (Kristallseelen, 1917, S. 96 f.). Vgl. H. Plessner, Die Einheit der Sinne, Grundlin. e. Ästhesiologie des Geistes, 1923. — Ästhesiometer: Apparat zur Messung der Tastempfindlichkeit (Raumschwelle der Haut, der Ermüdung), Tasterzirkel.

Ästhetik (*αἰσθητική*) ist die Wissenschaft vom Ästhetischen, von dem, was unmittelbar in der anschaulichen Erfassung gefällt. Sie ist die Lehre vom ästhet. Genießen und Schaffen, von den ästhet. Gegenständen überhaupt und deren Klassen, von den ästhet. Werten und Wertungen, von der ästhet. Gesetzlichkeit. Das Wesen des Ästhetischen

wird („phänomenologisch") erfaßt und begrifflich bestimmt, seiner Bedeutung nach analysiert. Die Voraussetzungen ästhetischen Seins, das ein Ästhetisches (Schönheit, Kunst) Konstituierende (das „ästhetische A priori", „Transzendental-Ästhetische") hat, durch Besinnung auf die ästhet. Gegenständlichkeit bedingende Gesetzlichkeit des „ästhet. Bewußtseins überhaupt" und die in dessen Einheit zusammengefaßten ästhet. Geltungen, die Ä. darzulegen. Die subjektiven und objektiven Faktoren und Bedingungen ästhet. Wertung sind mit Zuhilfenahme psychologischer, physiologischer, biologischer, soziologischer, ethnologischer, historischer u. a. Methoden aufzuweisen. Die Rolle des Formalen und des Gehalts ästhet. Gegenstände, die Struktur dieser ist zu erforschen. Die Ä. ist auch eine kritisch-normative Disziplin, insofern sie dartut, welchen allgemeinen Bedingungen das ästhet. Verhalten gemäß ist und das ästh. Schaffen sein muß, wenn es ästhetische Wertungen positiver Art auslösen soll, ohne daß es möglich ist, eine ganze Reihe detaillierter Regeln für den Künstler zu geben. Die Apriorität der ästhetischen Gesetzlichkeit schließt eine gewisse Relativität und Entwicklungsfähigkeit des ästhet. Wertens und dessen Grundlagen nicht aus. (Wandelbarkeit des Geschmacks, der Stile, der Ausdrucksmittel, der Empfänglichkeit, der Einstellung usw.). Aber nicht alles, was irgend jemandem gefällt, ist „schön" im engeren Sinne, sondern nur das, was einem (relativ) kultivierten Geschmack zufolge ästhet. Gesetzlichkeit zusagen muß oder sollte. Zur Erfassung ästhet. Werte gehört Verständnis, ästhet. Feinfühligkeit und Bildung (wenn es sich um kompliziertere Gebilde handelt), auch Anpassungsfähigkeit. — Ursprünglich ist das Ästhetische vermengt mit anderen Elementen, es dient dem Schmuck, Zauber u. dgl., wobei aber die Freude an Rhythmus, am Ausdruck von Gefühlsregungen, an der Nachahmung und Darstellung bald zu eigen bewerteter spielender Betätigung führt. Es entfaltet sich so das rein ästhet. Verhalten, das in einer von praktischem Interesse unabhängigen Hingabe an das Schauen von Gegenständen oder an Vorstellungsinhalte besteht, die um gewisser Eigenschaften willen als wohlgefällig gewertet werden. Es sind formale Verhältnisse (Rhythmus, Symmetrie, Harmonie u. a.), die im Verein mit einem gewissen Vorstellungs- und Stimmungsgehalt den ästhetischen Charakter von Gegenständen der Anschauung fundieren. Schön ist, was den Willen zum Schauen dadurch befriedigt, daß er in der eine Mannigfaltigkeit einheitlich zusammenfassenden und durch einen bedeutsamen Inhalt Gefühl und Phantasie in rechtem Maße anregenden und beschäftigenden Schauung ruht, gern bei ihr verweilt. An dem ästhet. Genusse sind funktionelle Bedürfnisse beteiligt, auch die „Einfühlung" (s. d.) spielt z. T. eine Rolle. Das Schöne im engeren Sinne, das Charakteristische, Erhabene, Tragische, Komische sind Arten des Ästhetischen. Die Kunst stellt ein Bedeutsames, eine „Idee" in einem individuellen Gebilde anschaulich dar; sie ist Ausdruck der Art und Weise, wie die Künstlerseele den ihr vorstellungs- oder stimmungsmäßig sich erschließenden Sinn typischen Seins oder Lebens phantasievoll verarbeitet und gestaltet und zum Miterleben desselben einladet. Sie ist Erlebnis-Ausdruck und verschafft Erlebnisse, die vom „Schein" befriedigt, eine Bereicherung des Ich, eine Ergänzung seines Lebens, zugleich eine intuitive Erfassung von Formen und Zusammenhängen des Daseins, ein sympathisches Miterleben bedeuten. Die Kunst übt neben den rein ästhetischen auch ethische, soziale, religiöse u. a. Wirkungen aus.

Der Name „Ästhetik" stammt von A. Baumgarten (Aesthetica, 1750). Er versteht darunter zunächst die Wissenschaft von der sinnlichen Erkenntnis als Ergänzung der Wissenschaft des „oberen" Erkenntnisvermögens, die „scientia cognitionis sensitivae", „gnoseologia inferior", dann die „ars pulcre cogitandi", „ars formandi gustum", „aesthetica critica" (Aesth. § 1, 14: Met. § 607, 662). Zweck der Ä. ist die „Vollkommenheit der sinnlichen Erkenntnis als solcher, in welcher die Schönheit besteht" („Aesthetices finis est perfectio cognitionis sensitivae, qua talis. Haec autem est pulchritudo") (Aesth. § 14). Der Terminus „Ästhetik" hat sich bald, besonders durch Schiller, eingebürgert. In England sagte man dafür „criticism".

Die Anfänge der Ä. finden sich schon im Altertum. Sokrates setzt das Schöne in das Taugliche, Gute, Zweckmäßige (Xenophon, Memor 3, 8; 4, 69). Nach den Kynikern ist nur das Gute schön, das Schlechte häßlich (Diog. L. V, 12). Platon schätzt die Kunst (zum Teil) gering, weil sie nur Nachahmung (*μίμησις*) von Nachahmungen (*εἴδωλα*), von Erscheinungen der Ideen bietet. Die Schönheit (die von der Gutheit nicht scharf unterschieden wird) beruht auf dem Hindurchscheinen der Idee durch das Sinnliche (Phaedr. 250 B. ff.), auf der Wirkung des *πέρας* im Unbestimmten (*ἄπειρον*), auf der Wahrnehmung des Harmonischen und Symmetrischen (*μετριότης καὶ συμμετρία*), welches an sich (*καθ' αὑτό*) gefällt, ursprüngliche Gefühle (*οἰκείας* oder *συμφύτους ἡδονάς*) erzeugt (Phileb. 51, Tim.). Die Kunst erzeugt reine Lust (*ἡδονὴ καθαρά*). Wert hat nur eine das Gute nachahmende, sittlichen Zwecken dienende Kunst (Republ. II, 337 ff., 595 A ff., vgl. Hippias maior, 297 E, 303 E). Die Liebe (s. d.) zum Schönen, das ein Abglanz des Ideal-Schönen, des Schönen an sich (*αὐτὸ τὸ καλόν*) ist (Sympos. 210 f.), erhebt den Menschen zur Schauung und Produktion höchster Werte. Aristoteles unterscheidet bildende (*ποίησις*) und praktische Tätigkeit (*πρᾶξις*). Die Kunst (*τέχνη*) ist die nach Regeln wirkende Gestaltungskraft, sie vollendet das von der Natur nicht zu Ende Geführte oder ahmt die Natur nach: *ὅλως δὲ ἡ τέχνη τὰ μὲν ἐπιτελεῖ ἃ ἡ φύσις ἀδυνατεῖ ἀπεργάσασθαι, τὰ δὲ μιμεῖται* (Phys. II 8, 199 a, 15 ff.). Doch betrachtet die Kunst das Einzelobjekt als Stellvertreter einer Gattung, sie ahmt mehr das Typische nach: *ἡ μὲν γὰρ ποίησις μᾶλλον τὰ καθόλου, ἡ δ'ἱστορία τὰ καθ' ἕκαστον λέγει* (Poet. I, 9). Die Poesie ist darum philosophischer als die Geschichte, sie geht auf ein Allgemeines, innerlich Mögliches, Wahrscheinliches. Schön ist, was um seiner selbst willen wählenswert oder was als Gutes zugleich lusterregend ist (7, 14; Rhetor. I 9, 1366 a 33 ff.). Das Schöne beruht auf Ordnung und Maß, das nicht überschritten werden darf, weil sonst die Einheit und Ganzheit verlorengeht. Das Schöne besteht in *τάξις καὶ συμμετρία καὶ τὸ ὡρισμένον* (Poet. I, 7). Psychologisch wird die Kunstwirkung begründet durch den dem Menschen angeborenen Nachahmungstrieb sowie durch das ursprüngliche Wohlgefallen an Erzeugnissen der Nachahmung (c. 4). Die Kunst dient der Unterhaltung (*διαγωγή*) und Erholung (*ἄνεσις*) mittels Gefühlsläuterung durch Gefühlsanregung (Katharsis) (Pol. VII, 7). Von den Stoikern erklärt Seneca die Kunst für eine Nachahmung der Natur (Epist. 65). Plotin begründet eine spekulativ-idealistische Gehalts-Ästhetik. Die Kunst ahmt die Ideen selbst nach; der Künstler erhebt sich zum *λόγος* dessen, was er wahrnimmt, aus sich selbst das in der Gegebenheit Fehlende schöpfend: *οὐχ ἁπλῶς τὸ ὁρώμενον μιμοῦνται αἱ τέχναι, ἀλλ' ἀνατρέχουσιν ἐπὶ τοὺς λόγους, ἐξ ὧν ἡ φύσις· εἶτα καὶ πολλὰ παρ' αὐτῶν ποιοῦσιν. Καὶ προστιθέασι γὰρ ὅτῳ τι ἐλλείπει, ὡς ἔχουσαι τὸ κάλλος* (Enn. V, 8, 1). Das Schöne ist „das an der Idee gleichsam Hervorstrahlende" (Enn. VI, 2, 18). In der Natur besteht das Urbild der sinnlich erscheinenden Schönheit, das intelligible Urschöne (Enn. V, 8, 1 ff.; VI, 2, 18).

Augustinus unterscheidet ein Schönes an sich und ein relatives Schönes (vgl. Conf. IV, 3, 14; X, 34, 53; De civ. Dei XXII, 19). Thomas definiert die Kunst als „ratio recta aliquorum operum faciendorum" (S. th. II, 1, 57, 3). Das Schöne gefällt unmittelbar („pulchrum autem dicatur id, cuius ipsa apprehensio placet"; II 1, 27 a, ad 3). In der Betrachtung des Schönen ruht das Begehren („ad rationem pulchri est, quod in eius aspectu seu cognitione quietetur appetitus" (S. Th. I, qu. 5, a. 4 ad 1). Zur Schönheit gehören „integritas sive proportio", „proportio sive consonantia" und „claritas" (I, 39, 8 c). Es gibt eine „pulchritudo per se" (De nom. 5, 1). Vgl. Stöckl, Lehrb. d. Philos. II[8], 1912, S. 105 ff.; M. de Wulf, Rev. néoscol. 1907; Deutinger, Grundlin. e. posit. Philos. IV—V: Ä., 1849; M. Ettlinger, Die Ä. Deutingers, 1914; G. Gietmann u. S. Sörensen, Kunstlehre, 1889–1903; Gietmann, Allg. Ä., 1899 (Schön ist, dessen Wohlgefallen auf der Betrachtung seiner Vorzüge beruht); J. Müller, Eine Philos. d. Schönen, 1897; S. Meier (Der Real. als Prinz. d. schönen Künste, 1900); Jungmann: „Die Schönheit der Dinge ist deren Gutheit, insofern sie durch diese dem vernünftigen Geiste, auf Grund klarer

Erkenntnis desselben, Gegenstand des Genusses zu sein sich eignen" (Ästhet. 1884, S. 149); L. Schütz, Lehrb. d. Ä.[3], 1889.

Eine intellektualistische Richtung kommt in Deutschland seit Leibniz zur Geltung. Leibniz erklärt die Lust an harmonischen Verhältnissen durch die Annahme eines unbewußten Zählens und Vergleichens und bringt das Schöne mit dem Vollkommenen, Zweckmäßigen in Zusammenhang (Opp. Erdm. p. 7, 671 ff.). Chr. Wolff: „Pulchritudo consistit in perfectione rei, quatenus ea vi illius ad voluptatem in nobis producendam apta" (Psych. emp. § 543 f.). Schönheit ist „rei aptitudo producendi in nobis voluptatem, quod sit observabilitas perfectionis" (§ 545). A. Baumgarten definiert die Schönheit als „perfectio phaenomenon" (Met. § 662), die durch „cognitio sensitiva" erfaßt wird (s. oben). Nach G. E. Meier ist der erste Grundsatz der schönen Künste und Wissenschaften der, daß die sinnliche Erkenntnis so schön als möglich sei. Die sinnliche Erkenntnis muß nicht verworren sein, sie kann auch, wenn das obere Erkenntisvermögen mitarbeitet, deutlich sein. In der Kunst bringt der Verstand Deutlichkeit und Ordnung in das Sinnliche hinein. Eine schöne Erkenntnis muß sehr viel und mancherlei in einem Bilde vorstellen, bedeutende Gegenstände auf eine proportionierte Art abbilden, wahr, lebhaft, rührend (gefühlserregend) sein (Betracht. über den ersten Grundsatz aller schönen Künste u. Wissensch.[2], 1754). Nach Mendelssohn (der das Begierdelose des Ästhetischen betont, WW. II, 294 f.) beruht Schönheit „in der undeutlichen Vorstellung einer Vollkommenheit" (Briefe üb. d. Empf. 2, S. 8; Bibl. d. schön. Wiss. I, 331 ff.); sie setzt „Einheit im Mannigfaltigen" voraus (Br. 5, S. 27 f.). Nach Sulzer ist die Ä. „die Philosophie der schönen Künste oder die Wissenschaft, welche sowohl die allgemeine Theorie als die Regeln der schönen Künste aus der Natur des Geschmacks herleitet. Schön ist, „was ohne Begriff als Gegenstand eines notwendigen Wohlgefallens erkannt wird", rein durch seine Form (Einheit in der Mannigfaltigkeit) bedeutsam (Allg. Theor. der schönen Künste, 1771 f., 1792). Nach F. J. Riedel ist schön, „was ohne interessierte Absicht sinnlich gefallen und auch dann gefallen kann, wenn wir es nicht besitzen" (Theor. der schönen Künste u. Wissensch., 1767, S. 17. Vgl. Wize, F. J. R. u. seine Ä., 1907). Bedeutsam ist der Kampf der Schweizer Schule (Bodmer, Breitinger) gegen Gottsched (Rolle der Phantasie, des „Wunderbaren" gegen Verstandesnüchternheit), ferner die kunstkritische Tätigkeit von Winckelmann, Lessing, Heinse, Herder u. a. Nach letzterem liegt die Schönheit in dem, was Ausdruck inneren Lebens ist (Kalligone, 1800); die Rolle der Einfühlung wird auch von der Romantik gewürdigt.

Den französischen ästhet. Intellektualismus begründet Boileau; nach ihm sind Vernunft, Wahrheit, Klarheit und Deutlichkeit edle Form von Wichtigkeit (Poët.). Die (auswählende) Nachahmung der Natur betont Batteux (Les beaux arts, 1746, I, ch. 3; II, ch. 4). Nach de Crousaz sind Einheit, Ordnung, Maß, Mannigfaltigkeit wesentlich (Traité du beau[2], 1724, ch. 1 ff.); vgl. André, Essai sur le beau, 1741, 1763. Dubos leitet das ästhetische Gefühl aus der Befriedigung seelischer (Funktions-) Bedürfnisse ab. Die Kunst erregt künstliche Affekte, die uns lustvoll beschäftigen, ohne uns später wirkliches Leiden zu verursachen; sie bewirkt reines Vergnügen ohne das unangenehme Gefühl ernsthafter Gemütsbewegungen (Réflex. crit., 1719; deutsch 1759). Diderot kämpft für größere Realistik der Kunst gegen den Klassizismus (Oeuvres, 1772, I; deutsch 1774). Als Gefühlsausdruck bestimmt die Kunst schon Platner. Nach Hobbes ist Schönheit jene Beschaffenheit eines Gegenstandes, die ein Gut von ihm erwarten läßt, das Anzeichen eines künftigen Gutes (De hom. c. 11). Die Rolle der Phantasie im Ästhetischen betont Vico (Prinz. II; vgl. I, 4). Nach Hemsterhuis beruht die Schönheit auf dem guten Verhältnis eines Gegenstandes zur auffassenden Seele, auf der leichten Übersichtlichkeit des Mannigfaltigen; schön ist das, was in kürzester Zeit die größte Fülle von Vorstellungen erzeugt (Oeuvr. phil.[2], 1809).

Von Einfluß auf die deutsche Ä. sind die Versuche einer psychologischen Theorie des Schönen bei den Engländern gewesen. Shaftesbury leitet das Gefühl des Schönen

aus der Wahrnehmung von Ordnung, Einheit, Harmonie durch den inneren Sinn ab und setzt das Gute dazu in Beziehung. (Character. of men, 1713; WW. deutsch 1776 f.; Die Moralisten, deutsch 1910). Home unterscheidet „eigene" Schönheit („intrinsic beauty") und „Schönheit der Beziehung" („relativ beauty"). Erstere ist Gegenstand der Empfindung, letztere erfordert „understanding and reflection". „In a word, intrinsic beauty is ultimate: relative beauty is that of means relating to some good or purpose" (Elem. of Crit., 1760, I, 1—3; deutsch 1763). Regelmäßigkeit und Einheit erleichtern die Auffassung (I, 3). Nach Burke ist die Schönheit eine soziale Emotion, indem uns das Schöne zum Zusammensein mit ihm reizt, in uns Liebe, sanfte und gesellige Gefühle erregt. „We call beauty a social quality" (Enqu., 1756, I, 10). Die Schönheit ist ohne Zweckbewußtsein („in beauty the effect is previous to any knowledge of the use"). Zur Liebe und zum Geschlechtlichen setzt Erasmus Darwin das Ästhetische in Beziehung (Zoonom. XVI, 6). Bei angehäufter Energie ist die Sinnesbetätigung als solche schon lustvoll (XL, 6). Nach Hutcheson ist das ästh. Gefühl uninteressiert; ursprüngliche (absolute) und relative Schönheit werden unterschieden, die Einheit in der Mannigfaltigkeit, die ästhet. Personifikation werden beachtet (Inquir. into the origin of our ideas of beauty and virtue ², 1726; deutsch 1762). Hogarth untersucht die „Linie der Schönheit" (Anal. of beauty, 1772).

Eine neue Begründung erhält die Ä. durch Kant. Er nennt sie erst „Kritik des Geschmacks" und hält zuerst deren Regeln für „bloß empirisch" (vgl. Beob. über das Gefühl des Schönen u. Erhabenen, 1764; K. d. r. V., S. 76 f., 107; „Ä." = die „Wissenschaft der Regeln der Sinnlichkeit überhaupt"). Später rechnet er die Ä. als „Untersuchung des Geschmacksvermögens" zur „Kritik der Urteilskraft". Die „ästhetische Urteilskraft" ist das Vermögen, formale Zweckmäßigkeit unmittelbar, ohne Begriff, vermöge ihrer Gefühlswirkung zu werten. Die Bedingungen ästhetischer Urteile („Geschmacksurteile"), die Gesetzmäßigkeit, die ästhetischer Wertung zugrunde liegt, sie ermöglicht, das A priori der ästhet. Urteilskraft — das ist zu untersuchen. Es gibt keine „Wissenschaft des Schönen", nur eine „Kritik"; nicht Aufstellung bestimmter Regeln für die Kunst, wohl aber Maßstäbe zur Beurteilung des Ästhetischen. Die „transzendentale Kritik" soll das subjektive Prinzip des Geschmacks als ein Prinzip a priori der Urteilskraft entwickeln und rechtfertigen" (K. d. U., S. 3 ff.; I, § 34, 44; Log. Einl. V, S. 40 ff.). Die „ästhetische Urteilskraft" bezieht sich nicht auf das Erkennen oder Begehren, sondern auf das Gefühl der Lust und Unlust. Das „Geschmacksurteil" bezieht Vorstellungen durch die Einbildungskraft aufs Subjekt, ist nicht logisch, sondern ästhetisch und „kontemplativ". „Was an der Vorstellung eines Objekts bloß subjektiv ist, d. i. ihre Beziehung auf das Subjekt, nicht auf den Gegenstand ausmacht, ist die ästhetische Beschaffenheit derselben" (Kr. d. Urt. Einl. VII). Eine „ästhetische Vorstellung" ist die Vorstellung der subjektiven Zweckmäßigkeit eines angeschauten Gegenstandes. Die ästhet. Zweckmäßigkeit besteht in der Herstellung von „Einstimmung" zwischen Einbildung und Verstand, die als lustvoll empfunden wird. Das ästhet. Urteil ist keine verworrene Erkenntnis des Objekts, sondern betrifft nur die „zweckmäßige Form in der Bestimmung der Vorstellungskräfte" und ist bedingt durch das Gefühl der „Einhelligkeit im Spiel der Gemütskräfte". Die Form eines Gegenstandes ist „Grund einer Lust an der Vorstellung"; und der Gegenstand wird als „zweckmäßig für die reflektierende Urteilskraft" angesehen (K. d. U., S. 26 ff.). Nur die „reinen" (formalen) ästhet. Urteile sind „Geschmacksurteile", die für „jeden Urteilenden überhaupt" Geltung erwarten, nicht auf das „Angenehme", sondern auf das Schöne sich beziehen (S. 27 f.; § 14 f.). Das ästhet. Urteil gilt a priori, insofern es „subjektive Allgemeinheit" besitzt, vermöge deren es die Einstimmung jedermanns mit dem eigenen Geschmack erwartet. Schön ist, was durch sich selbst, ohne Interesse an der realen Existenz und dem Besitz des Gegenstandes gefällt. Es handelt sich um ein „uninteressiertes und freies Wohlgefallen", „ein Wohlgefallen oder Mißfallen ohne alles Interesse" (§ 5, S. 46 ff.). Ferner ist das Schöne,

das, „was ohne Begriffe als Objekt eines allgemeinen Wohlgefallens vorgestellt wird"; es ist der Gegenstand eines „notwendigen Wohlgefallens" (§ 6, 22). Da dieses Wohlgefallen ohne „Interesse" ist, so beruht es nicht auf „Privatbedingungen". Daher urteilt man so, „als ob Schönheit eine Beschaffenheit des Gegenstandes und das Urteil logisch wäre" (§ 6, S. 48 f.); man „urteilt nicht bloß für sich, sondern für jedermann, und spricht alsdann von der Schönheit, als wäre sie eine Eigenschaft der Dinge". Das übereinstimmende Urteil anderer wird gefordert, weil dieselbe Gesetzmäßigkeit des ästhet. Urteils überall erwartet wird. Eine „allgemeine Mitteilungsfähigkeit des Gemütszustandes", des Gefühls des „freien Spiels der Vorstellungskräfte in einer gegebenen Vorstellung zu einem Erkenntnisse überhaupt" besteht hier. Der „Quantität" nach ist Schönheit, „was ohne Begriff allgemein gefällt" (§ 9, S. 55 ff.). Es gibt „freie" und „anhängende" Schönheit, nur die letztere setzt einen Begriff von der Vollkommenheit eines Gegenstandes, einen besonderen Zweck desselben voraus. In der Beurteilung einer freien Schönheit ist das Geschmacksurteil rein (§ 16, S. 69 ff.). Der Relation nach ist Schönheit „Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes, sofern sie ohne Vorstellung eines Zweckes an ihm wahrgenommen wird". Es handelt sich um eine „bloß formale Zweckmäßigkeit, d. i. eine Zweckmäßigkeit ohne Zweck"; sie besteht in der „Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu Einem", in subjektiver Harmonie von Einbildungskraft und Verstand (S. 67 ff.). Schön ist das, „was in der bloßen Beurteilung ... gefällt" (S. 114). Schönheit der Natur ist „ihre Zusammenstimmung mit dem freien Spiele unserer Erkenntnisvermögen in der Auffassung und Beurteilung ihrer Erscheinung" (§ 67, S. 243). Schönheit ist der Ausdruck ästhetischer Ideen (s. d.) und, bei aller Autonomie des Ästhetischen, im Zusammenhang mit dem Sittlichen, dessen Symbol das Schöne ist (§ 59, S. 213 ff.). Den Übergang vom Schönen zum Sittlichen bildet das Erhabene (s. d.). Die Kunst ist „Hervorbringung durch Freiheit", „als ob es ein Produkt der bloßen Natur sei" (§ 45). In ihr gibt die Natur, durch das Genie (s. d.), Regeln (§ 46; WW. XVI, 160 f.). Nach Krug (Geschmackslehre, 1810) ist die Ä. „die Wissenschaft von der ursprünglichen Gesetzmäßigkeit unseres Geistes in der Beurteilung eines Gegenstandes nach seiner Beziehung auf unser Lustgefühl" (Handb. d. Philos. II, 3). Schönheit ist „diejenige Eigenschaft eines Dinges ..., vermöge der es mittels seiner Form die Einbildungskraft in ein freies, aber mit dem Verstande einstimmiges Spiel versetzt und eben dadurch das Lebensgefühl des Wahrnehmenden erhöht" (S. 28). Vgl. Bendavid, Vers. e. Geschmackslehre, 1799; Heidenreich, Syst. d. Ä., 1790; Ästhet. Wörterbuch, 1793. Nach Fries ist ein Gegenstand schön, „wenn seine anschaulichen Formen frei zu Einem zusammenstimmen" (Wissen, Glaube u. Ahndung, 1805; 2. A. 1905, S. 217 ff.). Das Göttliche wird in ästhetisch-symbolischer Weise erfaßt (vgl. Ahnung, Zweck). — Eine Weiterbildung erfährt die Ästhetik durch Schiller. Er leitet die Kunst aus dem Spieltrieb (s. d.) ab. Im Spiel befreit sich der Mensch von den Engen des Alltags, er erhebt sich zu etwas Höherem, lebt ein reineres, freieres Leben. Denn der „Mensch spielt nur, wo er in voller Bedeutung des Wortes Mensch ist, und er ist nur da ganz Mensch, wo er spielt" (Üb. d. ästh. Erzieh. d. Menschen, Br. 15). Zu betonen ist, daß „das Ästhetische Ernst und Spiel zugleich ist, wobei der Ernst im Gehalte und das Spiel in der Form gegründet ist" (Brief an Goethe, 17. Aug. 1797). Das Ästhetische vermittelt zwischen Natur und Sittlichkeit, läutert den Menschen, ist ein Kulturfaktor. (Üb. d. ästh. Erzieh. d. Menschen; vgl. Br. 23.) Der ästhetische Sinn sucht „in der Form ein freies Vergnügen" (Üb. Anmut u. Würde), „ohne alle Rücksicht auf Besitz, aus der bloßen Reflexion über die Erscheinungsweise" (Üb. d. Erhabene). Vernunft und Sinnlichkeit stimmen im Schönen zusammen (Üb. Anmut u. Würde). Die Schönheit ist „die Bürgerin zweier Welten", „sie empfängt ihre Existenz in der sinnlichen Natur und erlangt in der Vernunftwelt das Bürgerrecht" dadurch, daß die Vernunft das Sinnliche übersinnlich behandelt, es zum Ausdruck einer Idee macht. Schönheit ist „Freiheit in der Erscheinung". Das Schöne ist „lebende Gestalt". Die Kunst verbindet den „Stofftrieb" und „Formtrieb" zur Einheit, vermittelt zwischen Natur (Sinnlichkeit) und

Freiheit (Sittlichkeit), sie stellt die Ganzheit des Menschentums wieder her (WW. XII, 1 ff., 87 ff., 107 ff., 179 ff.; vgl. Briefwechsel mit Körner, 1847, II, 29 ff.: Schönheit ist „Bestimmung durch reine Natur"). W. v. Humboldt erinnert in dem Gedanken der Harmonie zwischen der sinnlichen und der geistigen Natur des Menschen durch das Ästhetische an Schiller (Ästhet. Versuche, 1802, Über Goethes Hermann u. Dor.). Beziehungen zur Kant-Schillerschen Ästhetik weisen ästhetische Bemerkungen Fichtes auf (WW. VIII, 275 u. ff. IV, 355). — Nach Goethe ist das Schöne da, wo wir „das gesetzmäßige Lebendige in seiner größten Tätigkeit und Vollkommenheit schauen, wodurch wir, zur Reproduktion geneigt, uns gleichfalls lebendig und in höchste Tätigkeit versetzt fühlen" (WW. 27, S. 122); es ist eine „Manifestation geheimer Naturgesetze" (Maxim. u. Reflex. III; WW. 4, S. 119). Nach Bouterwek ist die Aufgabe der Ä., „zu erklären, was wir empfinden, wenn wir mit Recht urteilen, daß etwas schön ist, und wie sich die Empfindung des Schönen zu den natürlichen Anlagen sowohl als zur Entwicklung einer musterhaften Kultur des menschlichen Geistes verhält" (Ästh. I, 3). Wir wollen wissen, „was sich in der Seele ereignet, wenn wir etwas schön finden" (I, 19). Das ästhetische Gefühl ist „das ursprüngliche Menschengefühl", das „menschliche Urgefühl" (I, 41), „ein Gefühl, in welchem die menschliche Natur wie ein ungeteiltes Ganzes wirkt (ib.). Das Spiel ist mit der Kunst verwandt (S. 42 ff.). Das Schöne beruht auf dem Gesetz einer „harmonischen Tätigkeit aller geistigen Kräfte" (I, 50), auf gewissen Verhältnissen einer Mannigfaltigkeit von Eigenschaften der Dinge zu unserem Geisteszustande (S. 56). „Allen Elementen des Schönen liegt zum Grunde eine innere Harmonie oder ästhetische Einheit im Mannigfaltigen" (S. 58), die wieder auf die Einheit der Seele zurückführt. Es gibt keinen besonderen Schönheitssinn (S. 71). Alles Schöne interessiert unmittelbar durch sich selbst (S. 80). Die Kunst ahmt nicht nach, sondern wetteifert mit der Natur (S. 200 ff.). Die Bouterwekschе Auffassung des ästhetischen Gefühls billigt Grillparzer (WW. XV, 131). „Schön ist dasjenige, das, indem es das Sinnliche vollkommen befriedigt, zugleich die Seele erhebt." „Schön ist, was durch die Vollkommenheit in seiner Art die Idee der Vollkommenheit im allgemeinen erweckt" (S. 136). Die Kunst ist „die Hervorbringung einer andern Natur, als die, welche uns umgibt, einer Natur, die mehr mit den Forderungen unseres Verstandes, unserer Empfindung, unseres Schönheitsideals, unseres Strebens nach Einheit übereinstimmt" (ib.). Wertvolle ästhet. Bemerkungen finden sich bei Jean Paul (Vorschule der Ä.², 1813), Tieck, Wackenroder, E. Th. Hoffmann, Novalis (Fragmente: „Die Poesie ist das echt absolut Reelle"; „je poetischer, je wahrer"; Poesie ist „Darstellung des Gemüts, der inneren Welt in ihrer Gesamtheit"; „eigentlich wird in allen echten Künsten eine Idee, ein Geist realisiert — von innen heraus produziert — die Geisterwelt"), F. v. Schlegel (Athenaeum, 1798 ff.; „Fragmente" darin; WW. 1846; Romantische „Ironie"; der wahre Mensch ist der Künstler, in dem das Göttliche sich manifestiert).

Nach Schelling ist die Kunst die Überwindung der Gegensätze des Realen und Idealen. Sie stellt das Absolute (Unendliche) endlich dar, nachdem sie es in der Anschauung erfaßt, und zwar unbewußt: „Der Grundcharakter des Kunstwerks ist ... eine bewußtlose Unendlichkeit" (Syst. d. transz. Ideal. S. 463, 459). Sie ist die Vollendung des Wissens und der Philosophie (S. 486, 475), „bringt den ganzen Menschen, wie er ist, ... zur Erkenntnis des Höchsten" (S. 480). Ihr Ziel ist (wie nach Schiller) „die Vernichtung des Stoffes durch Vollendung der Form" (Üb. d. Verh. der bild. Künste zu der Natur, 1807). Indem die Kunst das Wesen darstellt, hebt sie es aus der Zeit, läßt es in „seinem reinen Sein, in der Ewigkeit seines Lebens" erscheinen (ib.; WW. I, 7; Reclamsche Ausgabe, S. 21 ff.). Schönheit ist das „absolut Symbolische", „das Unendliche endlich dargestellt" (Syst. d. tr. Id. S. 465). Die absolute Schönheit ist die urbildliche Schönheit der Idee (WW. I 5, 369 ff.; I 4, 226). Ähnlich A. W. v. Schlegel (Vorles. über schöne Liter. u. Kunst, 1801; Vorles. über philos. Kunstlehre, hrsg. 1911), Ast (Syst. d. Kunstlehre, 1805; Grundr. d. Ä., 1807). Nach Solger macht die „künstlerische Ironie" das

Wesen der Kunst aus, denn „sie ist die Verfassung des Gemüts, worin wir erkennen, daß unsere Wirklichkeit nicht sein würde, wenn sie nicht Offenbarung der Idee wäre, daß aber eben darum mit dieser Wirklichkeit auch die Idee etwas Nichtiges wird und untergeht“ (Vorles. üb. Ä., 1829, S. 241). Im Schönen offenbart sich die Idee in der Existenz unmittelbar, daher ist alle Kunst symbolisch (l. c. S. 66 f., 73; Erwin 1815, II, 41, 178 f.; I, 155). Chr. Krause erblickt in der Schönheit „die im Endlichen erscheinende Göttlichkeit oder Gottähnlichkeit“ (Vorles. üb. Ä. 1882, S. 88). Schön ist, „was Vernunft, Verstand und Phantasie in einem ihren Gesetzen gemäßen, entsprechenden Spiele der Tätigkeit befriedigend beschäftigt und das Gemüt mit einem uninteressierten Wohlgefallen erfüllt“ (Grdz. d. Ä. § 10). Objektiv schön ist, „was Einheit, Selbständigkeit und Ganzheit hat und in der Einheit Vielheit und Vereinheit oder Harmonie“ (Vorles. S. 107). Das Schöne ist „die verwirklichte Idee oder das belebte Ideal.“ (Abr. § 12.) C. H. Weisse definiert die Ä. als „Wissenschaft von der Idee der Schönheit“ (Syst. d. Ä. 1830, I, 137). Subjektiv ist Schönheit „die aufgehobene Wahrheit“, objektiv Erscheinung und Form der Dinge, ein Maßverhältnis. Das Häßliche ist das „unmittelbare Dasein der Schönheit“ (vgl. II, 479 f., 501 f.; 2. A. 1872; Kl. Schr. z. Ä. 1867). Hegel definiert das Schöne als „das sinnliche Scheinen der Idee“ (Vorles. üb. Ä., 1835, I, 144). Indem das Wahre in seinem äußerlichen Dasein „unmittelbar für das Bewußtsein ist und der Begriff unmittelbar in Einheit bleibt mit seiner äußeren Erscheinung“, ist die Idee (das wahrhaft Wirkliche) nicht nur wahr, sondern schön. Die Kunst hat die Bestimmung, „das Dasein in seiner Erscheinung“ als wahr aufzufassen, d. i. in seiner Angemessenheit zu dem sich selbst gemäßen, dem an und für sich seienden Inhalt“. Sie führt das äußerliche Dasein „ins Geistige“ zurück, „so daß die äußere Erscheinung dem Geiste gemäß die Enthüllung desselben wird“. So bringt sie erst das Ideal hervor (S. 144 ff.; vgl. Ä., hrsg. von Baeumler, 1922). Nur als „den Geist bedeutende, charakteristische, sinnvolle Naturform“ soll die Wirklichkeit durch die Kunst nachgeahmt werden (Enzykl. § 558). Die Kunst ist die sinnliche Darstellung des Absoluten. Es gibt klassische, symbolische, romantische Kunst (§ 561 f.; Ästh. I, S. 9 ff.). Ä. ist „Philosophie der Kunst“ (Ä. I, 3). Nach K. Rosenkranz ist das Häßliche das notwendige negative Korrelat zum Schönen, dessen die Kunst bedarf, um die Idee nicht einseitig zur Anschauung zu bringen (Ä. d. Häßl. S. 115, 38). Nach Schopenhauer wiederholt die Kunst „die durch reine Kontemplation aufgefaßten ewigen Ideen“. „Ihr einziger Ursprung ist die Erkenntnis der Ideen; ihr einziges Ziel Mitteilung dieser Erkenntnis“ (W. a. W. u. V. Bd. I, § 36). Jedes Ding ist schön, sofern es „Ausdruck einer Idee“ ist (§ 41). Die Kunst sondert die Idee aus den Zufälligkeiten der Wirklichkeit, verhilft dadurch zur leichteren Auffassung des Wesens der Dinge (§ 37), die Musik ganz unmittelbar (§ 52). In der ästhetischen Anschauung reißen wir uns vom Willen los, alles Streben kommt momentan zur Ruhe, wir sind „reines Subjekt des Erkennens“. So ist die Kunst ein „Palliativ“ gegen das Leiden (§ 38 u. ff.; vgl. WW. X, 175 ff., XI, 264 ff.). Nach Mainländer ist die ästhet. Kontemplation nicht willensfrei, aber ein Ruhen des Willens in der Anschauung. Die Kunst ist die „verklärte Abspiegelung der Welt“ (Philos. der Erlös. I, 115 ff.). Nach Trahndorff ist das Schöne das Erscheinen der Form des Universums in einem Kunstbilde (Ä. 1827, II, 381 f. I, 190). Schönheit ist die sich selbst erfassende Liebe (I, 186; II, 36 ff., 428 ff.). Nach Jouffroy ist sie der Ausdruck des Unsichtbaren durch das Sichtbare (Cours d'Esthétique, 1843). Als Ausdruck geistig-sittlicher Vollkommenheit bestimmt das Schöne V. Cousin (Du vrai, p. 141 f.). Nach Gioberti ist das Schöne die Vereinigung eines intelligiblen Typus mit einem Phantasie-Element (Del buono e del bello, 1867, K. 1). Zeising bestimmt Schönheit als „die als erscheinend aufgefaßte Vollkommenheit“ (Ästhet. Forsch., S. 181). Nach Souriau ist die Schönheit „l'évidente perfection“ (La beauté rat. 1904). Höchste Vollkommenheit ist „le plein épanouissement de la vie consciente“ (ib.). Eine idealistische Gehaltsästhetik, die auch das Formale berücksichtigt, findet sich bei Lotze (Gr. d. Ä.², § 10 ff.; Gesch. d. Ä. S. 97), Schleiermacher (Vorl. üb. Ä. S. 217 f.), Deutinger (Kunstlehre,

1845 f., I, 95, 58, 144 f.), auch bei Schasler (Ä. I u. Das Syst. d. Künste², 1885), F. Hebbel (Vorwort zu Maria Magdalena; Tagebücher), R. Wagner (Schriften⁶, 1912; die Kunst spricht Weltanschauung aus, sie dient nationaler Kultur; III, 63, 169 ff.; X, 211; Begriff des „Gesamtkunstwerks"), H. v. Stein (Vorles. über Ä., 1897; die Kunst ist Weltanschauungsausdruck), Glogau (Die Schönheit, 1898), C. Mey (Die Musik als tönende Weltidee I, 1901.) Ferner bei Th. Vischer: Schön ist „die Idee in der Form begrenzter Erscheinung" (Ä. I, 54). Später bestimmt er das Schöne als „ausdrucksvolle Form, formgewordener Ausdruck, Einheit von Ausdruck und Harmonie, oder mimisch-harmonische Form" (Das Schöne u. die Kunst, 1897, S. 78). Es findet ein unbewußtes „Einfühlen", ein „Leihen", „Unterlegen" seitens der Seele statt (S. 69 f., 77). Carriere erblickt das Ästhetische in der Form als „Ausdruck des Innern" genommen (Ä. I². 1873, S. VII), Schön ist, „was sofort durch sein Erscheinen die ihm zugrundeliegende Idee in uns wachruft" (S. 19). Schönheit ist „angeschaute Zweckmäßigkeit" (S. 89), „die Idee, welche ganz in der Erscheinung gegenwärtig, die Erscheinung, welche ganz von der Idee gebildet und durchleuchtet ist" (S. 70). Nach Kirchmann ist schön das idealisierte, sinnlich angenehme Bild eines seelenvollen Realen (Ä. I, 54 ff., 72, 241). Wie Wiener (Grdz. d. Weltordn. 1863) und Horwicz (Grdl. e. Syst. d. Ä., 1869, S. 180) lehrt er eine Gefühlsästhetik. E. v. Hartmann sieht im Schönen eine Erscheinungsform des unbewußt Logischen. In der Realität (mit der Form), wird die Idee erfaßt, so lehrt die „konkret-idealistische" Ästhetik. Das Schöne ist sinnlich ästhetischer Schein „in der Sphäre einer idealen Phänomenalität". Durch die Kunst werden nur „ästhetische Scheingefühle" erweckt; es genießt das „Schein-Ich" ästhetisch (Philos. des Schönen, 1887, S. 26, 45 ff.). Das Gefühl ist aber nur Durchgangspunkt für die ästhetische Anschauung, nicht Ziel dieser (S. 62). Im ästhetischen Schein hat das Schöne seinen Sitz nur, wenn dieser den geistigen Gehalt als den seinigen latent in sich trägt (vgl. Grundr. der Ä., 1909). J. Ruskin erklärt die Schönheit für die Manifestation des schöpferischen Weltgeistes (Lect. on art 1870; deutsch S. 42 ff.). Die Kunst eines Landes ist „die Summe seiner gesellschaftlichen und politischen Tugenden" (S. 27). „Edle Kunst kann nur von edlen Menschen kommen" (ib.). Das Ziel aller großen Kunst ist stets die „Erhöhung des Lebens" (S. 33). R. unterscheidet „typische" und „lebende" Schönheit. Nach E. H. Schmitt ist Schönheit „das im Bilderschleier sich verhüllende Menschenwesen". Das Kunstwerk spiegelt die Idee in der Anschauung (Ibsen als Prophet, S. 16 ff.).

Zwischen Gehalts- und formalistischer Ä. wird öfter vermittelt. Nach Wundt liegt in jedem ästhetischen Urteil „eine unmittelbare Anerkennung des selbständigen Wertes der den Gegenstand des Urteils bildenden geistigen Lebensinhalte". Der ästhetische Wert liegt schon im Objekt selbst begründet, er beruht auf objektiven Bedingungen. Die Hauptfrage der Ä. lautet: „Welche Eigenschaften müssen die Gegenstände haben, um in uns ästhetische Wirkungen hervorzubringen." Es gefällt niemals die Form als solche, sondern „die vollkommene Angemessenheit der Form an den Inhalt". Gegenstand der Kunst ist „die ideale Wirklichkeit", d. h. die Wirklichkeit, „wie sie im Lichte der durch die Anschauung im künstlerischen Genius erweckten Ideen erscheint". Die Idee, welche die Einheit des ästhetischen Objekts vermittelt, liegt latent schon in ihm. Nur der „bedeutsame Lebensinhalt" ist ästhetischer Gegenstand. Aufgabe der Kunst ist, „die Wirklichkeit in der Fülle ihrer bedeutsamen Formen in die Sphäre jener reinen Betrachtung zu erheben, von der jedes der Versenkung in den Gegenstand selbst fremde Begehren weit abliegt" (Syst. d. Philos. II³, 1907, S. 267 ff.; Völkerpsych. III², 1908: die Kunst ursprünglich dem Zauber und Schmuck dienend; Elemente der Völkerpsych., 1912; Grundz. d. ph. Psych. III⁵, 123 ff., 175 ff.). Ähnlich lehrt Volkelt, der in dem „Menschlich-Bedeutungsvollen" den Gegenstand der Kunst erblickt (Ästh. Zeitfragen, 1895). Die Ä. hat „in metaphysische Betrachtungen auszulaufen" (S. 221, Ä. d. Trag. S. 425 ff.); Weltharmonie als Grundlage des Naturschönen, Dualität im Absoluten als die des Tragischen). Die Hauptaufgabe der Ä. liegt „in der Aufsuchung der für das individuell

ausgereifte Gefühl des modernen Menschen geltenden ästhetischen Normen" (Syst. d. Ä. I, 1905, S. 70). Die Grundlage der Ä. ist teils beschreibend-analytisch, teils normativ (S. 74f.). Es besteht eine Lust der Einfühlung, Lust am Menschlich-Bedeutungsvollen, Lust der Entladung, Lust an Gliederung und Einheit (S. 348 ff.). Das ästhetische Urteil ist ein Wert- und Verständnisurteil (S. 358 ff.). Vier ästhetische Grundnormen bestehen, sowohl der Form als dem Gehalt nach (S. 367 ff.: Einheit von Form und Gehalt, menschlich-bedeutungsvoller Gehalt, Scheincharakter des Ästhetischen, organische Einheit des ästhetischen Gegenstandes). Es gibt ein Formschönes, Inhaltsschönes, Gattungsschönes, Idealschönes. Ein Wollen (aber nicht praktischer Art) liegt auch im Ästhetischen (S. 507 ff.). Das Ästhetische ist mehr als Spiel. Die „ästhetische Beseelung" ist wichtig; für sie kommen auch die niederen Sinnesempfindungen in Betracht (Z. f. Psych. 29, 1902; 32, 1903; Das ästhet. Bewußtsein, 1920; Z. f. Philos. Bd. 113, 115). Nach Jodl stellt die Kunst das Typische der Wirklichkeit anschaulich dar (Lehrb. d. Psych. II³, 40 ff., 424 ff., Vom Lebensweg II, 601 ff.; Ä. der bildenden Künste, S. 97 ff.). Nach P. Häberlin ist schön die Form der Idee in einer realen Erscheinungsweise. Das ästhet. Verhalten ist idee-schauend, erfaßt „Vollkommenheit" im Sinne der Einheit, Harmonie in einem Symbol (Der Geist u. die Triebe, 1924, S. 484 ff.; Symbol in der Psych. u. S. in der Kunst, 1916). Nach K. C. Schneider ist die ästhet. Komposition ein Ganzes, dessen Einheit die Teile beherrscht und zusammenfaßt (Die Welt, 1917, S. 396 ff.; das real Künstlerische ist der „Ausdruck, der durch die Idee in eine Form gebracht wird", S. 584 ff.). Nach O. Spann stellt die Kunst ein Unendliches im einzelnen dar, sie erfaßt das Wesen, die Idee, die Seele der Dinge in der Erscheinung; sie ist „das Erleben der Dinge selber, von ihrer kosmischen Wurzel her" (Gesellschaftslehre², S. 310 ff.).

Die formalistische Ä. hat ihren Begründer in Herbart. Dieser versteht unter „Ästhetik" die Wissenschaft von den Begriffen des Beifalls oder Mißfallens (Lehrb. z. Einl.⁵, S. 49), von den „Musterbegriffen" (Ideen), von den Werturteilen überhaupt, also auch die Ethik. Das Gefühl des Schönen entspringt aus formalen, inneren Verhältnissen zwischen Vorstellungen (Harmonie, Symmetrie, Rhythmus, Einheit u. a.), der Inhalt kommt erst sekundär zur Geltung (Psych. II; WW. I, § 89; Lehrb. z. Einl. in die Philos., WW. IV). So auch R. Zimmermann (Allg. Ä., 1865). Das ästhetische Urteil als Kunsturteil bezieht sich auf die Formen der Objekte (§ 26 ff., § 351). Das Schöne als solches gefällt nur durch die Form (Stud. u. Krit., 1870, II, 252). So auch Hanslick (Vom mus. Schönen⁹, S. 203 ff.), Th. Vogt (Form u. Gehalt in d. Ä., 1865), gemäßigter Koestlin. Zum Ästhetischen gehört zunächst eine anregende Gestaltenfülle, dann eine leicht anschauliche Form (Ä., S. 67, 317, 329). Ähnlich Siebeck. Nach ihm beruht die Form auf einer bestimmten Ordnung der Teile oder Merkmale (Wes. d. ästhet. Ansch., S. 91). Die Form gibt sich den Inhalt selbst (S. 141). Bei der ästhetischen Anschauung spielt ein Sinnliches in der allgemeinen Form des Ausdrucks (S. 69 f.). Vgl. Griepenkerl, Lehrb. d. Ä., 1827; Bobrik, Freie Vortr. über Ä., 1834; F. Marković (Ä., 1903, kroatisch). — Nach Beneke beruht das Gefühl des Schönen auf einer Erregung und Neigung der seelischen „Urvermögen" und Einfühlung (Lehrb. d. Psych.³, § 246). Ähnlich Dittes (Das Ästhetische, 1854).

Entgegen der spekulativen „Ästhetik von oben" fordert Fechner eine „Ästhetik von unten", und zwar auf experimenteller Grundlage. Er unterscheidet zwischen „direktem" und „assoziativem" Faktor des Ästhetischen. „Direkt ... ist der Eindruck eines Gegenstandes, insofern er subjektiverseits von der angeborenen oder nur durch Aufmerksamkeit und Übung im Verkehr mit Gegenständen gleicher Art entwickelten und verfeinerten inneren Einrichtung abhängt, assoziativ, insofern er von einer Einrichtung abhängt, die dadurch entstanden ist, daß sich der Gegenstand wiederholt in Verbindung und Beziehung mit gegebenen Gegenständen anderer Art dargeboten hat" (Vorsch. d. Ä., V, 121; vgl. A. Tumarkin, Das Assoziationsprinzip in der Gesch. der Ä., 1909). Über experimentelle Ä. vgl. Lightner Witmer (Phil. Stud. IX), Külpe (Ein

Beitr. z. exp. Ä., 1903; Der gegenwärt. Stand der exper. Ä., 1907; Grundlagen der Ä., 1921), Legowski (Beitr. z. exper. Ä., 1909), Arbeiten von Meumann, Dessoir, J. Cohn, Segal (A. f. g. Psych. VI—VII, 1905 f.; Z. f. a. Ä., II) u. a. Vgl. Fröbes, Lehrb. d. exper. Psych. II², 1922, Jahn, Psych. II⁷, 88 ff. Ziehen, Z. f. Ä. IX.

In verschiedener Weise wird die Ä. psychologisch begründet, indem bald die Einfühlung, bald Einheit und Harmonie im Schauen, bald die innere Nachahmung, bald die Illusion, bald Funktionsbedürfnisse, bald der Gefühlsausdruck, bald verschiedene Faktoren zusammen als Erklärung dienen.

Nach Lipps ist die Ä. „angewandte Psychologie, die Wissenschaft vom Schönen, d. h. vom ästhetisch Wertvollen"; sie hat die Wirkung ästhetischer Objekte zu analysieren und zu erklären, sie muß „die Bedingungen aufzeigen, die bei einem Objekte erfüllt sein müssen, wenn es diese Wirkungen hervorzubringen fähig sein soll; und sie muß die Gesetzmäßigkeit auffinden, nach welcher diese Bedingungen wirken" (Ä.²⁻³, 1920 f., I, 1 ff.). Die Kunst ist auf Erzeugung eines in sich selbst Wertvollen gerichtet; Inhalt und Form des Kunstwerkes sind unzertrennbare Seiten derselben Sache. Die einzelnen Bedingungen und Faktoren des Ästhetischen sind aufzusuchen (Komik u. Humor, S. 199 ff.; Raumästhet., 1897). Von Bedeutung ist die ästhet. Apperzeption, eine Tätigkeit, die mir jedes sinnliche Objekt zumutet. Wenn die das Objekt auffassende, apperzeptive Tätigkeit ohne innere Hemmung sich vollzieht, so habe ich Lust an der aufgefaßten Sache. Das Objekt ist etwas von meiner Tätigkeit Durchdrungenes, diese ist in dasselbe eingefühlt. Die Einfühlung (s. d.) besteht darin, daß ich im Objekt meine lebendige Tätigkeit erlebe, so daß es selbst als belebt erscheint. Die „positive" (s. d.) ist „sympathische" Einfühlung. L. sieht im Schönen ein ästhetisch Wertvolles, einen Eigenwert (Komik u. Humor, S. 199). Die Kunst ist gerichtet „auf Erzeugung eines in sich selbst Wertvollen" (S. 209). Aller ästhetische Genuß „liegt schließlich einzig und allein in der Sympathie begründet" (S. 216). In der Kunst handelt es sich um „ästhetischen Schein". „Inhalt und Form eines Kunstwerkes sind jederzeit zwei untrennbare Seiten einer und derselben Sache" (Eth. Grundfr. S. 181). Schönheit ist „Angemessenheit eines Objekts an die Natur des ästhetisch wertenden Subjekts" (Kult. d. Gegenw., S. 349 ff.), sie ist „die in der Betrachtung eines Objekts gefühlte und daran fühlbar gebundene freie Lebensbejahung" (S. 360). Das Häßliche ist das, „was eine Lebensverneinung in sich schließt" (S. 365). Objektiv ist Schönheit „die von dem Objekt geforderte oder für das Objekt geltende Wertung" (S. 368). Aller ästhetische Genuß ist „Genuß des objektivierten eigenen, in der Betrachtung des Objekts bereicherten, ausgeweiteten, über sich selbst, d. h. über das alltägliche oder das reale Ich hinausgehobenen Ichs" (S. 369). Die Kunst macht die ästhetische Betrachtung und Wertung durch Loslösung des in eine ideelle Sphäre gerückten Objekts aus der Wirklichkeit notwendig (S. 369 ff.). Alle Kunst „will letzten Endes das gleiche: nämlich Leben in eine sinnliche Erscheinung bannen und es darin unmittelbar finden und fühlen, erleben und genießen lassen" (S. 374). Die Einseitigkeit der Einfühlungs-Theorie betonen Witasek (Allgem. Ä., 1904, S. 122 f.; s. unten), Ch. Lalo (Les sentim. esthét., 1910), Meumann (Die Grenze der psych. Ä., 1905; Einf. in die Ä. der Gegenw., 1908, S. 47 ff.), Dessoir, Th. A. Meyer (Z. f. Ä., 1912), W. Worringer, der der Einfühlung die stilisierende „Abstraktion" zur Seite stellt (Abstrakt. u. Einfühl.³, 1911) u. a. — Nach Will. Stern sieht die ästhet. Betrachtung von den theoretischen Wirklichkeitsbeziehungen ab und bezieht sich auf „Scheingebilde". Diese bringen aber eine „Idee" zum Ausdruck. Diese Bedeutung kann nur durch Einfühlung (bzw. durch „a-praktische Introzeption") erkannt werden. Das Ästhetische ist Ausdruck des inneren Gehalts und seelischer Bewegtheit von Persönlichkeiten, deren ideeller Kern unmittelbar symbolisch erfaßt wird (in der lebendigen „Gestalt; Wertphilos., 1924, S. 380 ff.).

H. v. Stein definiert die Ä. als „Lehre vom Gefühl" und „Lehre von den Kunstwerken" (Vorles. üb. Ä., S. 1 f.). „Ästhetik soll das Kunstwerk mit dem gesamten geistigen Leben deutend und erklärend in Beziehung setzen" (Entst. d. neuer. Ä., S. 263). Das „Aufgehen

im Schauen" (Entsteh., S. 97), das „Verweilen beim Eindruck als solchem" ist das Element des Ästhetischen (Vorles., S. 4; ähnlich R. Wahle, Das Ganze d. Philos., S. 397 ff.). Der ästhetische Eindruck besteht in der Fülle normaler Tätigkeit (Vorles. üb. Ä., S. 4). Die ungehinderte Ausübung der Einheitsfunktion des Bewußtseins erweckt das ästhetische Wohlgefühl (S. 9). Unter „organischer Assoziation" ist die ästhetisch bedeutsame Assoziation zu verstehen (S. 14). Die Aufgabe aller Künste ist, „eine Sache zu bedeutendem Ausdruck zu bringen" (S. 19). Dilthey betont die „Steigerung der auffassenden Kräfte, die Erweiterung der Seele, ihre Entladung und Läuterung, wie sie das große Kunstwerk hervorbringt" (Deutsche Rundschau, 1892, S. 225; vgl. Die Einbildungskraft d. Dichters, S. 309). Das Schöne ist der „Zustand, in welchem das Objekt in völliger Angemessenheit an das auffassende Seelenleben, ohne Störung und Unlustgefühl, die Seele erfüllt und gänzlich befriedigt" (Zeller-Festschrift, S. 446). Die Dichtung ist „Darstellung und Ausdruck des Lebens" (Das Erlebnis u. die Dichtung[3], 1910, S. 177). Das Kunstwerk ist ein Singulares, zum ideellen Ausdruck der Lebensbezüge erhoben (In: Weltansch., 1911, S. 21; vgl. Ges. Schriften VI). Die Kunst ist Ausdruck des Zeitgeistes, der sich im Stil manifestiert. Nach Spranger sind die ästhet. Akte auf das Bildhafte gerichtet. Eine Art Entstofflichung findet hier statt, es handelt sich um „reine Schaugefühle" (Lebensformen[4], 1924, S. 47 ff.). Ästhet. Form ist „die Verschmelzung von Eindruck und Ausdruck, die Vermählung von Seele und Objektgebilde im Phantasieerlebnis", „der Widerschein der ganzen schauenden Seele an einem konkreten Objekt" (S. 70 ff.). Ausdruck eines Geistigen ist die Kunst nach Keyserling (Schöpfer. Erk., 1922, S. 60; S. 53 ff., „Rotation der Stile"). Nach O. Kohnstamm ist die Kunst „Spiel in der Ausdruckstätigkeit". Die ästhetischen Gesetze sind „Normen des Ausdruckslebens". Im Kunstwerk gelangt ein Gefühlskomplex zum Ausdruck (Kunst als Ausdruck, S. 56 ff.). Das Ästhetische ist eine biologische Funktion. Nach E. Véron entwickelt sich die Kunst als Ausdruck aus der Sprache, sie ist „l'expression émue de la personnalité humaine", „la manifestation d'une émotion se traduisant au dehors" (L'esthétique, 1883, p. 8 ff., 97 ff.). Nach B. Croce ist die Ä. „Wissenschaft des Ausdrucks". Schön ist der gelungene Ausdruck (Estetica[2], 1912; deutsch 1905, S. 1 ff., 70 ff.; Problemi di estet., 1910). Die Kunst ist Sprache, gefühlte Gestalt, Intuition (Gr. der Ä., 1913, S. 7 ff.). Die Rolle des Ausdrucks betonen auch S. de Sanctis (Nuovi saggi critici, p. 288 ff.), Bosanquet (History of A., p. 40 ff.), A. Hildebrand (Das Problem der Form in der bild. Kunst[5], 1910), Bergson (Le rire, 1901, p. 153 ff.), G. Haberlandt (Das Schöne als Ausdruck, 1905), B. Kern (Einl. in die Grundfragen der Ä., 1913), Kinkel (Ideal. u. Real., 1911, S. 73 ff.), J. Cohn (s. unten), K. Fiedler, nach welchen der Künstler nicht Gegebenes darzustellen, sondern Erlebnisse zu einer eigenen Wirklichkeit zu gestalten hat, wie überhaupt „die Welt im Individuum ihre immer sich erneuernde Entstehung vollzieht", nichts fertig Gegebenes ist (Schriften über Kunst, 1913), u. a. Vgl. Cornelius, Elementargesetze der bild. Kunst[2], 1910; Simmel, Rembrandt[2], 1919; Zur Philos. der Kunst, 1923; G. Mehlis, Das ästhet. Problem der Form, Logos VI; Der synthet. Charakter der Musik, Logos VII; Jodl, Ä. der bildenden Künste, 1917 (Das Ästhetische ist Ausdruck einer Idee oder eines Gesetzes; Form und Inhalt wirken zusammen, mit verschiedenem Anteil; alle Kunst ist Spiel, gibt Bilder oder Symbole, wirkt durch Illusion, idealisiert, distanziert, stilisiert; alle Kunst ist „Festhalten eines inhaltlich Bedeutenden ... mit den Mitteln einer sinnlich wohlgefälligen Darstellung", S. 56 ff.). Nach Geissler hat das Schöne an allen Seinsgebieten teil, ist aber auch eine eigene Seinsart, etwas Objektives, nicht bloß relativ; es geht über das bloß Sinnlich-Ästhetische hinaus und wird durch „überpersönliches Fühlen", das über die Einzelperson und deren Interessen hinausgeht, erfaßt (Das System der Seinsgebiete, 1919, S. 250 ff.) — Nach W. Wieckberg ist „Kunst" 1. das Gegebene „Kunst", 2. die Gesamtheit der Werke, die K. aufweisen. Kunst ist „das auf eine Ausdrucksbeziehung gegründete Wirken von Lust und A.-Innenempfindungen seitens eines von menschlichem Bewußtsein gewirkten Gegenstandes". Das Kunstwerk ist „eine von menschlichem

Bewußtsein gewirkte Einheit von Dinglichem als Ausdrückendem und Seelischem als Ausgedrücktem" (Grundwiss. Unterlage der Kunstwissenschaft, 1922, S. 9 ff., 62 ff.); vgl. Grundwissensch. IV, 1923, S. 161 ff.; III, 1922, S. 141 ff. Nach K. Gassen gibt es dreierlei Kunstwertung: (relative) Lustwertung des ästhetischen Objekts, absolute Wertung (des künstlerisch Wertvollen, gemäß wesenhafter Zweckerfüllung), außerästhetische Wertung (nach dem „Reichtum" des Gehalts). Die absolute Wertung geht auf das „Kunstding" (Der absolute Wert in der Kunst, 1921, S. 34 ff.).

K. Groos bringt das Ästhetische zum Spiel in Beziehung (Die Spiele des Menschen, 1899, S. 348, vgl. S. 445 f.). Der ästhetische Genuß ist ein „spielendes sensorisches Erleben" (S. 505), „das edelste Spiel, welches der Mensch kennt" (D. ästh. Genuß, 1902, S. 14). Der Selbstzweck des Spiels liegt auch im ästhetischen Genuß vor (ib.). Groos verbindet Lotzes und R. Vischers Theorie des innerlichen Miterlebens mit Schillers Lehre vom Spiel (S. 179). „Das innerliche Miterleben ist ... das eigentliche Zentrum des ästhetischen Genießens" (S. 183). Die „Scheingefühle", die den ästhetischen Schein begleiten, sind wirkliche, nicht bloß vorgestellte Gefühle (S. 209). Die ästhetische Anschauung ist „eine innere Nachahmung des äußerlich Gegebenen, durch welche sich das Bewußtsein das innere Bild, den ästhetischen Schein erzeugt und in der Erzeugung dieses Scheins spielend verweilt" (Einl. in die Ä., 1892, S. 196). Die „ästhetische Illusion" ist „eine Täuschung, die ich selbst im freiwilligen Spiel der inneren Nachahmung erzeuge. Ich versetze mein Ich spielend in das fremde Objekt, und diese Selbstversetzung, die jeden leblosen Gegenstand personifiziert, gilt mir als bestehend, obwohl ich recht gut weiß, daß sie in Wirklichkeit nicht stattfindet" (S. 191). Die „ästhetische Sympathie" beruht darauf, daß der gebotene Inhalt, dem wir eigene Zustände anschauend „leihen" (der Ausdruck ist von Vischer, Ästh. II, 1, 27), mit unseren Neigungen, Bedürfnissen usw. übereinstimmt. Daher ist der Inhalt des ästhetisch Wirksamen durch ererbte Triebe bestimmt. „Das allgemeinste autonome Motiv künstlerischer Produktion entspringt dem auf einer kräftigen Erregbarkeit der nervösen Zentren beruhenden Betätigungsdrang, der das Spiel in seinen verschiedenen Formen hervorruft" (Die Anfänge d. Kunst 1904, S. 13). Neben dem Prinzip der „Selbstdarstellung" sind das Prinzip der „Schöngestaltung" und das der „Nachahmung" wirksam (S. 14 f.). Die Selbstdarstellung ist schon in der Tierwelt nicht ausschließlich als Bewerbungsvorgang aufzufassen, obwohl sie großenteils aus der Bewerbung entstanden sein mag (S. 15; vgl. Anm. d. Philos. III; Z. f. Ä. XVIII, S. 17 ff.; Beitr. zur Ä. I, 1924). — Konr. Lange stellt eine „Illusionstheorie" als Lehre von der „bewußten Selbsttäuschung" auf. Auf der Stärke und Lebhaftigkeit der Illusion beruht die ästhet. Lust. Die Illusionsgefühle sind „Gefühlsvorstellungen" oder Scheingefühle. Schön ist, was Menschen mit richtiger und intensiver Naturanschauung in Illusion versetzt". Der ästhet. Genuß ist die Folge des Abwechselns von Illusions- und Wirklichkeitsbewußtsein; der Kunstgenuß resultiert aus dem „Widerspiel zweier einander eigentlich widersprechender Bewußtseinsinhalte, einerseits des Wissens von der Scheinhaftigkeit des Wahrgenommenen, andererseits des Glaubens an die Wirklichkeit". Kunst ist „jede Tätigkeit des Menschen", durch die er sich und anderen ein von praktischen Interessen losgelöstes, auf einer bewußten Selbsttäuschung beruhendes Vergnügen bereitet und durch Erzeugung einer Anschauungs-, Gefühls- und Kraftvorstellung zur Erweiterung und Vertiefung unseres geistigen und körperlichen Lebens und dadurch zur Erhaltung und Vervollkommnung der Gattung beiträgt" (Das Wesen der Kunst[2], 1908, I, 4 ff., 15 ff., 81 ff.; II, 54 ff.). Über den Zweck der Kunst, 1912, S. 6 ff.; Z. f. Psych. 36; Ann. d. Philos. I, 1919). — Über ästhet. Illusion und Fiktion vgl. Souriau, La réverie esthét., 1906; Paulhan, Le mensonge de l'art., 1907; Vaihinger, Die Philos. des Als Ob, 1911; Fr. Heyfelder, Ästhet. Stud., 1901—1905; Pap, Kunst u. Illusion, 1914; L. Volkmann, Die Bedeutung der Fiktion im künstl. Schaffen u. Genießen, Ann. der Philos. III.

Nach Müller-Freienfels sind am Ästhetischen sensorische, motorische, assoziative, emotionelle und intellektuelle Faktoren beteiligt. Es gibt sensorische, imaginative,

motorische Typen des ästhet. Genießens. Das Gefühl ist das Wesentliche im Ästhetischen (A. f. g. Psych. 18, 1910; Z. f. ang. Psych.[4], 1910; Z. f. Psych. 54; Psych. der Kunst[2], 1921; II, 17ff.; Philos. der Individualität, 1921, S. 172ff.; Psych. der Kunst in: Handbuch der vgl. Psych. hrsg. von Kafka, II, 1923). Nach J. A. Herzog erregt das Ästhetische „reine Affekte" (Was ist ästhetisch?, S. 39ff.). Den Anteil der Organempfindungen u. dgl. am Ästhetischen betonen V. Lee (The beautiful, 1913), Anstruther-Thomson (Contempor. Rev. 1897), C. Lange (Sinnesgenüsse u. Kunstgenuß, 1913), Dahmen (Die Theor. des Schönen, 1903, S. 38ff.) u. a. Das Emotionale und andere seelische Faktoren betonen M. Deri (Vers. e. psychol. Kunstlehre, 1912), G. v. Allesch (Z. f. Psych. 54, 1910), Wize (Abriß e. Wissenschaftslehre der Ä., 1909), J. Schultz (Z. f. Ä. VI, 1911), Wirtz (l. c. VIII, 1913), K. v. François (Ä. I, 1908), J. Segal (A. f. g. Psych. VII, 53ff.: der ästhet. Eindruck ist „eine Resultante aus der Konstellation der dunkelbewußten reproduzierten Teilinhalte, welche unmittelbar mit dem sinnlich Gegebenen zu einer Einheit verschmelzen"). Bernheimer (Philos. Kunstwiss., 1913; Relativität ästhet. Normen), Riehl (V. f. w. Ph. 21), H. Maier (Psych. des emotion. Denkens, 1908; irreeller Charakter der ästhet. Objekte), R. Strecker (Der ästhet. Genuß auf Grund der ästhet. Apperzept., 1901), E. A. Georgy (Ä., 1910), Diez (Allg. Ä., 1912), H. Baer (Gr. e. Syst. d. ästhet. Entwickl., 1913), Chr. Muff (Das Schöne, 1888), Marschall (Aesthet. principles, 1895), Rob. Eisler (Stud. zur Werttheorie, 1902), Wallaschek (Beitr. z. Grundbegr. d. Ästh., 1905), Eleutheropulos (Das Schöne, 1905), Ferrari (Problemi estetici, 1903), Bray (Du beau, 1902), Pekar (Posit. Ä., 1897; ungarisch), Portig (Angewandte Ä., 1887), Wilkens (Ä. 1888, dänisch), Santayana (The sense of beauty, 1896), L. Martin (Über ästhet. Synästhesien, Z. f. Psych. 53, 1909), O. v. der Pfordten (Vom vitalen Weltbild, V. f. w. Ph. 40, 1916; es gibt vital und künstlerisch Ästhetisches; die Kunst ahmt nach und stilisiert), Carstanjen (Avenarius' biomechan. Grundleg. der allgem. Erkth., 1894), O. Kröger (Die Philos. des reinen Ideal., 1921, S. 180ff.; das ästhet. Gefühl ist ein Mitfühlen mit realen oder möglichen Dingen), G. Ichheiser (Die ästhet. Geltung, Z. f. Ä. XVIII, 365ff.) u. a.

Eine Kontemplationstheorie vertritt Külpe. Die ästhet. Gefühle heften sich an die bloße Beschaffenheit des Vorstellungsinhalts (Grundlagen der Ä., 1921); auch E. Landmann-Kalischer (Analyse der ä. Kont., 1902), Ebbinghaus-Dürr (Grdz. d. Psych. II[3], 1913; mit Gemütserregung verbunden) u. a. Nach Witasek sind die ästhet. Gefühle Vorstellungsgefühle; das Schöne ist ein „Inhaltsgefühl", beruht auf einem mit anschaulichem Vorstellen beruhenden Fühlen (Grdz. d. allg. Ä., 1904, S. 66ff.; vgl. S. 104, 122ff., 148ff., 277ff., 383ff.: Kunst). Daß das ästhet. Verhalten einen eigenen Gegenstand hat, betont Meinong. Die ästhet. Gegenstände sind „ideale Gegenstände höherer Ordnung" (Über emotionale Präsentation, 1917). Sie werden durch „emotionale Präsentation" erfaßt; die ästhet. Gefühle sind „Gefühle durch Soseins-Kontemplation" (S. 89ff.). Nach Schmied-Kowarzik ist das ästhet. Gefühl „Intuitionsgefühl", dessen Gegenstand die „Gestalt" ist (Analyt. Psych. 1912; Intuition. Wiss. Beil. Ph. Ges. Wien 1911, S. 43ff.).

Auch phänomenologisch wird das Ästhetische beschrieben und analysiert. M. Geiger untersucht das Wesen des ästhet. Genusses, der Lust am Geschauten (Beitr. zu Phän. des ästhet. Genusses, Jahrb. f. Philos. u. phän. Forsch. I, 1913, S. 567ff.; Ä. in: System. Philos., Kultur der Gegenwart, 1921; Z. f. Ä. VI). Nach W. Meckauer gibt es eine Erschauung der „eidetischen Singularität", eine „Manifestation des „eidetisch Gegebenen im faktisch Gegebenen", vermöge deren wir das symbolisch dargestellte Leben erschauen (Ästhet. Idee u. Kunsttheorie, Kantstud. XXII, 1917, S. 262ff.; die ästhet. Ideen sind die „Kunstseele" des Kunstwerkes: vgl. A. Werner, Zur Begründ. e. animist. Ä., 1914, S. 61). Nach Driesch steht im Schönen (das vom „Stimmungshaften" zu trennen ist) ein anschaulich Einzelnes als Vertreter eines wesentlichen klassenhaften Zuges des Soseins der empirischen Wirklichkeit da (Ordnungslehre[2], 1923, S. 453ff.). Vgl. W. Conrad, Der ästhet. Gegenstand (Z. f. Ä. III—IV, 1908f.); E. Gradmann, Subjekt u. Objekt des ästhet. Aktes, 1904; Bericht über den 1. Kongr. f. Ä. (Geiger, A. Lasson, Dessoir,

Utitz, J. Cohn, Hamann u. a.); Kynast, Allgem. Ä., 1910; A. Fischer, Zur Bestimmung des ästhet. Gegenstandes, 1907; Über symbol. Relationen, 1905, Kreibig, Beitr. zur Psych. des Kunstschaffens, Z. f. Ä. IV, 1909.

Spencer leitet die Kunst aus dem Spiele ab (vgl. Schiller u. a.). Eine Vorbedingung des Ästhetischen ist die Ablösung eines Gefühls von der (bewußten) Aufgabe, dem Leben unmittelbar zu dienen (Psych. § 535, S. 172), die bewußte Zwecklosigkeit liegt im Schönen (S. 715). Doch macht sich in den ästhetischen Gefühlen eine möglichst wirksame und ungehinderte Tätigkeit der Sinne und der Assoziation geltend (§ 536, S. 716 ff.). Auf den Zusammenhang der Kunst mit dem Spiele weist auch Sully hin (Unt. üb. d. Kindheit, S. 306). Die ästhetischen Genüsse bilden einen „Überschuß über die täglichen Befriedigungen" (Handb. d. Psych. S. 366 ff.). Nach Ribot ist das Ästhetische „une forme du jeu". Die Lust an der Funktion ist hier wirksam (Psychol. d. sent. p. 320 ff.); ein „superflu de vie" besteht hier (p. 321).

Nach A. Döring (wie schon Dubos u. a.) sind „funktionelle Bedürfnisse" die Grundlage des Ästhetischen (Philos. Güterlehre, 1888; vgl. Z. f. Psych. I, 1890, S. 161 ff.), So auch nach W. Jerusalem. Das ästhetische Genießen ist, „eine Art von Funktionslust, die durch Betrachtung hervorgerufen wird" und die sich an die Befriedigung des sensuellen, intellektuellen, imaginativen, emotionalen Funktionsbedürfnisses knüpft. Schön ist „was unsere ästhetische Funktionslust auszulösen geeignet ist". Es gibt also eine objektive Schönheit. Die Schönheit ist oft die „Wirkung der Liebe", des Interesses für den Gegenstand (vgl. H. Türck, Der geniale Mensch, S. 15, Dessoir u. a.). Das künstlerische Schaffen ist eine Art „Liebeswerbung" und hat eine soziale Funktion. Die Kunst erfaßt und gestaltet meist Typisches (Einl. in die Philos.[10], 1923, § 37, S. 144 ff.; Die Philos. der Gegenw. III, 1922, S. 27 ff.; Gedanken und Denker II, 1925, S. 118 ff.). Die Rolle der Funktionsfreude im Ästhetischen betont auch E. Utitz (Die Funktionsfreuden im ästh. Verhalten, 1911; vgl. Ä., 1923; Die Kultur der Gegenwart, 1921; Jahrb. d. Philos. I, 1913; Z. f. Ä. VII, XVI; Die Gegenständlichkeit des Kunstwerkes, 1917). Die Kunst hat auch ethische, religiöse und andere Wirkungen. Kunst ist Gestaltung, derart, daß der Sinn der Gestaltung im Gefühlsleben sich erschließt (Grundlegung der allgem. Kunstwiss. 1914—20, III, 4)

Biologisch erklärt Simmel das Schöne als das, „was die Gattung als nützlich erprobt hat und was in uns, insoweit die Gattung in uns lebt, deshalb Lust bewirkt, ohne daß wir als Individuen reale Veranlassung zu letzterer hätten" (Einl. in d. Mor. I, 435). Ähnlich M. Burckhardt (Ä. u. Sozialwiss. 1895, S. 4 f.). Biologisch betrachten die Kunst auch Bölsche (Liebesleben in der Natur, 1901), Kohnstamm u. a. Zum Lebenswillen bringen das Ästhetische in Beziehung Hamerling (Atom. d. Willens, II, 231), Nietzsche: Die Kunst als „Stimulans zum Leben", zur „Lust am Dasein", als „Rausch", sofern sie „dionysische" gegenüber der kontemplativ gerichteten „apollinischen" Kunst ist (WW. I, 57; X. 54 ff.; vgl. H. Spitzer, Die Verteil. des apollin. u. dionys. Moments in den Künsten, Z. f. Ä. I; Krit. Stud. zur Ä. der Gegenwart, 1897; H. Hettners Kunstphilos. Anfänge I, 1903). Nach M. Haberlandt empfinden wir die Daseinslust der Wesen unmittelbar als Schönheit (D. Welt als Schönh. 1905, S. 11 ff.). Der Künstler will sich mitteilen, er wirbt um Liebe für seine Weltdarstellung (S. 143 f.). Ähnlich schon Guyau (L'art. au point de vue sociol., 1889, p. 27); in der Kunst erreicht das Leben sein Maximum an Intensität und Expansion. Die künstlerische Empfindung hat zum Resultat „d'agrandir la vie individuelle en la faisant se confondre avec une vie plus large et universelle" (p. 21; deutsch 1911). — Zur sexuellen Auslese bringt Ch. Darwin die Kunst in Beziehung (Abst. d. Mensch. I, 318). So auch Kronfeld (Sexual. u. ästhet. Empfind. S. 100 ff.), aber mit anderer Theorie (Prinzip der Divergenz als Reiz bei der sexuellen Auslese; die sexuelle Divergenz als Lust erzeugendes Moment: S. 137 ff.). Die Beziehung des Ästhetischen zum Sexuellen erörtert auch G. Naumann (Geschlecht u. Kunst, 1899, S. 3, 119, 159). Die Beziehung der Kunst zum Sexuellen, zu verdrängten Komplexen, symbolischem Ersatz in der Phantasie u. dgl. betont die Psychoanalyse; vgl. O. Rank, Der Künstler[2], 1918;

Rank u. Sachs, Die Bedeut. der Psychoanal. f. d. Geisteswiss., 1913; Rank, Das Inzestmotiv in Dichtung u. Sage, 1912, u. a. Physiologisch wird die Ästhetik ausgebaut bei Grant Allen (Physiol. Ä. 1877), Byk (Die Physiol. des Schönen, 1878), G. Hirth (Aufgaben der Kunstphysiol.², 1897) u. a.

Kulturgeschichtlich-ethnologisch wird die Kunst betrachtet von E. Grosse (Die Anfänge d. Kunst, 1894), der auch die soziale Bedeutung der Kunst betont (l. c. S. 299ff.; der tiefste Grund und Wert der Kunst besteht in der Betätigung und in dem Genusse der Freiheit: Kunstwiss. Studien 1900, S. 15), Yrjö Hirn (Origins of art 1902; deutsch 1904), K. Bücher (Arb. u. Rhythmus), der die gesellige Arbeit als Auslöserin rhythmischer Funktionen betrachtet, Wundt (s. oben), Verworn (Zur Psych. der primit. Kunst, 1908; Die Anfänge der Kunst, 1909). K. Wallaschek (Ä. der Tonkunst, 1886; Anfänge d. T., 1903) u. a.

Die soziale Bedingtheit und Wirksamkeit der Kunst betont (wie Proudhon, Du principe de l'art, 1865) Taine durch seine Theorie vom „milieu". „L'oeuvre d'art est déterminée par un ensemble qui est l'état général de l'esprit et des moeurs environnantes" (Phil. de l'art, 1865, p. 17, 22, 98). Der Künstler ist bedingt durch Rasse, Milieu, Moment, besonders von seiner „faculté maitresse". Der Zweck des Kunstwerkes ist, einen wesentlichen Charakter, eine Idee deutlicher und vollständiger darzutun, als es die wirklichen Objekte tun (Philos. der Kunst, 1902). Die soziale Funktion der Kunst betont Guyau (L'art au point de vue sociologique, 1889). Durch die Kunst wird die soziale Solidarität und Sympathie erweckt und gesteigert (l. c. p. 15 u. ff.). „Le but le plus haut de l'art est de produire une émotion esthétique d'un caractère social" (p. 21). Die Kunst schafft ein neues soziales Milieu (p. 27, 30ff.; deutsch, 1911). Letzteres auch bei Tarde (Log. sociale, p. 407) der die Schönheit als „le pressentiment de la vérité, ou de l'utilité future, indéfinie, pleine et totale" bestimmt (p. 406); vgl. G. Séailles (Essai sur le génie dans l'art², 1897; deutsch 1907). M. Burckhard: „Einmal beeinflussen die sozialen Bestrebungen den gegenständlichen Inhalt der Kunst, und dies wirkt dann durch die künstlerische Gestaltung der durch sie propagierten Ideen fördernd auf die soziale Bewegung selbst zurück; dann aber hat die Kunst durch das ihr innewohnende formale Moment ... einen mächtigen Einfluß auf die gesellschaftliche Entwicklung" (Ä. u. Sozialwiss. 1895, S. 4f.). Eine historische Zusammenstellung der Lehren von der Beziehung zwischen Kunst und Moral und über Tendenzkunst gibt E. Reich (Kunst u. Moral, 1901), der die soziale Bedingtheit und Wirksamkeit der Kunst scharf betont. Vgl. über Kunst und die übrige Kultur J. Ruskin, Vorles. über Kunst, S. 27 ff.; W. Morris, Lectures on art³, 1883; W. Hausenstein, Die Kunst u. die Gesellschaft, 1916; Volkelt, Kunst u. Volkserzieh., 1912; Muthesius, Kultur u. Kunst, 1904; Thode, Kunst u. Sittl.; Utitz (s. oben); Tolstoi, Gesamm. Werke, 1891 ff.; L. Arréat, Esthét. et sociol., Rev. philos. 34, 1909; G. Seger, Kunst u. histor. Material, 1920; Bucharin, Theorie des histor. Material., 1922, S. 215ff. (die Kunst ist ein soziales Produkt, sie systematisiert die Gefühle des gesellschaftlichen Menschen); G. v. Lukács, Zur Soziol. des modernen Dramas I, Arch. f. Sozialwiss. 38, 1914, S. 303ff.; H. Nohl, Stil u. Weltansch. 1920; O. Spann, Gesellschaftslehre², S. 310ff.; Lalo, Progr. e. soziol. Ä., Ber. Kongr. f. Ä. 1913; L. Coellen, Über d. Method. d. Kunstgesch. 1925.

Die Ergänzung der psychologischen durch die auf die objektiven Bedingungen des Ästhetischen gerichtete Untersuchung wird öfter gefordert. So von E. Meumann (Einf. in die Ä. der Gegenwart, 1908; Das Syst. der Ä., 1914), Utitz (s. oben), der die Kunstwissenschaft als selbständige Disziplin auffaßt, Volkelt u. a. Einen ästhet. „Objektivismus" lehrt M. Dessoir. Das ästhet. Gebilde hat eigenartige Wirklichkeit und objektiven Wert, es ist vom genießenden Subjekt unabhängig. Der ästhet. Eindruck ist der notwendige Erfolg eines objektiven Tatbestandes, der eine „anschauliche Notwendigkeit" darstellt. Ä. Objektivismus ist „die Lehre, daß das Gebiet der ästhetischen Natur, Kultur und Kunst insgesamt objektive Merkmale einer gegenständlichen Eigenart besitze". „Hierin ist

die Behauptung eingeschlossen, daß Erscheinungen von bestimmter Beschaffenheit eine besonders starke Fähigkeit besitzen, ästhetisches Lob oder ästhetischen Tadel hervorzurufen." Der ästhet. Gegenstand „lebt sein eigenes Leben", mit Rechten und Forderungen stellt er sich vor das Subjekt hin. Spiel und Kunst bilden „Sphären besonderer Gesetzmäßigkeit" (Objektiv. in der Ä., Z. f. Ä. V., 1. H., S. 1 ff.; vgl. Bd. I ff.; A. f. syst. Ph. V, VI, X; Ä. u. allgem. Kunstwiss.², 1923). Die Ä. ist die Wissenschaft von den äußeren und inneren Bedingungen spezifischer Wertphänomene. Die Kunst hat nicht nur ästhet. Wirkungen. Die im Leben und in der Kunst genossene Schönheit ist nicht dasselbe; das ästhet. Sein ist eine weitere Sphäre als die der Kunst. Deren Aufgabe ist es, ein durch subjektive Zutaten abgeändertes Bild der seelisch-körperlichen Realität zu bieten. Dem Künstler ist das All schön, weil er es liebt; deshalb vermittelt er uns den reinen, selbstlosen Genuß am Dasein (vgl. Ph. Monatsh. I, 149 ff.). Vgl. R. Hamann, Ä.², 1919; A. Guttmann, Die Wirklichkeit u. ihr künstler. Abbild., 1912; Major, Die Quellen des künstler. Schaffens, 1913; F. Lippold, Bausteine zu e. Ä. der inneren Form I, 1920; O. Wulff, Grundsätzliches über Ä., Z. f. Ä. IX; H. M. Lutzeler, Formen der Kunsterk., 1924; W. Wirth, Grundfragen d. Ä., 1925.

Kritizistisch wird die Ä. in verschiedener Weise bearbeitet. Nach Cohen ist sie „Philosophie der Kunst". Kunst ist Ausdruck und Gestaltung des Innern. Das „reine ästhetische Gefühl" ist Liebe, „reine Liebe zur Natur des Menschen". Die Schönheit ist Idee, belebende Grundlegung des reinen Gefühls, das sich im Schönen, im Kunstwerk objektiviert (Ä. I, 1912, S. 26 ff., 137, 180 ff.; II, 416 ff.). Nach Natorp ist die Ä. „Gesetzeslehre der Kunst selbst, gleichsam die Logik des objektiven Kunstwerks" (Philos.³, 1921, S. 95 ff.). Die Objektivität des ästhet. Werturteils betonen L. Nelson (Vorles. über die Grundlagen der Eth. I, 1917, S. 395 ff), B. Christiansen (Philos. der Kunst, 1909; Logos II), Münsterberg (Philos. der Werte, 1908), H. Glockner (Logos IX, 1920), F. Medicus (Gdr. d. Ä., 1917), J. Cohn. Die Ä. ist die kritische Wissenschaft von den Werten, die im Schönen und in der Kunst herrschen; die Psychologie ist hier nur Hilfswissenschaft. Der ästhet. Wert hat „Forderungscharakter". Das Schöne im engeren Sinne ist nur da, wo „der Ausdruck ganz und gar in der Form sich offenbart" (Allgem. Ä., S. 7, 11 f., 137 ff.). Der Gegenstand des ästhet. Wertes ist „gegliedertes Vollerlebnis". Der ästhet. Wert ist nur „intensiv", er weist nicht über den Wertträger hinaus, er ist „immanent oder rein intensiv" (Die Philos. der Gegenw. II², 1923). Das Schöne ist „lebendige Form". Alles Ästhetische ist zugleich Formung des gemeinsamen Lebens (ib.). Die Kunst, die ursprünglich unter dem Einfluß und Gesetz des Lebensganzen der Gesellschaft und Kultur stand („Pantonomie" der Kunst) und dann heteronom (fremden Werten dienstbar) wird, strebt nach neuer bewußter, gegliederter Pantonomie, in der sie ihre Autonomie bewahren kann (Der Sinn der gegenwärt. Kultur, 1914; vgl. Psychol. oder krit. Begründ. der Ä., A. f. syst. Ph. X, 1904). Windelband rechnet die ästh. Werte zu den Werten der „Wunschlosigkeit". Die Kunst ist spielende Selbstdarstellung und Selbstgestaltung, Ausdruck (Einl. in die Philos.³, 1923, S. 362 ff.). Die Kontemplation, die unpersönliche Hingabe an die Sache, an der ästhet. Werte haften, die in der Harmonie und Geschlossenheit eines Gebildes wurzeln, betont Rickert. Die Ä. fragt „nach dem objektiven oder transzendenten Sinn der Kunstwerke und dem subjektiven oder immanenten Sinn des künstlerischen Lebens", nach der Wertgeltung, die Kunst möglich macht (Syst. der Philos. I, 1921, S. 333 ff.; Logos IV, 1913, S. 295 ff.). Vgl. Zschocke, Ideen z. e. psychol. Ä. 1793; A. Müller, Von den Ideen d. Schönheit, 1809; Bachmann, Kunstwiss., 1811; Bürger, Lehrb. d. Ä., 1825; Grohmann, Ä., 1830; Jeitteles, Ästhet. Lexikon, 1839; Bolzano, Über den Begriff d. Schönen, 1843; Frauenstädt, Ästh. Fragen, 1853; K. Fischer, Diotima, 1852; K. Liebelt, Estetyka, 1854 (poln.); J. Bayer, Ä., 1863; Hermann, Gr. d. allg. Ä., 1857; Lasaulx, Philos. d. schön. Künste, 1860; Eckhardt, Vorsch. d. Ä., 1864; Cohen, Die dichter. Phantas., 1869; Kants Begr. d. Ä., 1889; Bergmann, Üb. d. Schöne, 1887; Lipps und Werner, Beitr. z. Ä., 1890 ff.; Kralik, Weltschönh., 1894; P. Stern, Einf. u. Assoz.

in der neuer. Ä., 1898; Th. van Velzen, Ästh. Betracht., 1901; Keussler, Die Grenzen der Ä., 1902; E. Weber, Ä. als pädag. Grundwiss., 1907; W. Drecken, Über die absol. Wertung ästh. Objekte, 1913; Laurila, Hauptfragen der Kunstphilos. I, 1903; A. f. g. Psych. XVI, 1909; A. Göller, Das ästh. Gefühl, 1905; Lalo, Indroduct. a l'esthét., 1912; E. D. Puffer, The psychol. of beauty, 1905 („aesthetic repose"); Porena, Che cos' e il bello?, 1903; Paschal, Esthét. nouvelle, 1910; Kulke, Krit. der Philos. des Schönen, 1906; Schmarsow, Grundbegriffe der Kunstwiss., 1905; M. Deri, Naturalismus, Ideal., Expression. 1921; Th. Ziehen, Vorles. über Ä. I, 1923; W. O. Döring, Philos. der Kunst, 1922; A. Werner, Philos. der Kunst, 1922; O. Walzel, Gehalt u. Gestalt im Kunstwerk des Dichters, 1923; Wechselseit. Erhellung der Künste, 1917; W. Hausenstein, Vom Künstler u. s. Seele, 1914; H. Wölfflin, Kunstgeschichtl. Grundbegriffe, 1915; Störring, Psych., S. 407ff.; M. Beck, Wesen u. Wert, 1925; Schulze-Soelde, Das Gesetz der Schönheit, 1925; E. Utitz, Ä. (Quellenhandbücher der Philos. IX); R. Zimmermann, Gesch. der Ä., 1858; M. Schasler, Krit. Gesch. der Ä., 1871; A. Kuhn, Die Idee des Schönen in ihrer Entwickl., 1863; Lotze, Gesch. der Ä. in Deutschland, 1868; 2. A. 1913; Bosanquet, Hist. of Aesth., 1892; B. Janossi, Gesch. der Ä., 1899 f. (ungar.); E. Bergmann, Die Begründ. der deutschen Ä. durch A. G. Baumgarten u. G. F. Meier, 1911; Gesch. der Ä. u. Kunstphilos., 1914; P. Moos, Die deutsche Ä. der Gegenwart, 1920; F. Kreis, Die Autonomie des Ästhet. in der neueren Philos., 1920; Utitz, Ph. der Kunst (s. oben): R. Hamann, Einf. in die Gesch. der Ä. (Aus Natur u. Geisteswelt); J. V. Falke, Gesch. des Geschmackes im Mittelalter², 1892; J. Walter, Gesch. der Ä. im Altertum, 1873; Fröbes, Lehrb. d. exper. Psych. II², 1922, S. 328 ff.; Zeitschr. f. Ästhet. I ff.; W. Rathenau, Kunstphilos. u. Ästh., 1923; Allesch, Wege zur Kunstbetrachtung, 1921; A. Dresdener, Die Kunstkritik I, 1915; E. Ermatinger, Das dichterische Kunstwerk, 1921; P. Moos, Die Philos. der Musik von Kant bis E. v. Hartmann², 1924; W. Flemming, Die Begründ. d. mod. Ä. u. Kunstwiss. durch L. B. Alberti, 1916. Vgl. Geschmack, Idee, Genie, Erhaben, Tragisch, Humor, Komisch, Spiel, Phantasie, Urteilskraft, Katharsis, Kultur, Illusion, Form, Gestalt, Rhythmus, Goldener Schnitt, Harmonie, Konsonanz, Einfühlung, Kunst, Musik, Expressionismus, Impressionismus.

Ästhetik, transzendentale, nennt Kant die „transzendentale Sinnenlehre", die kritische Untersuchung der apriorischen Bedingungen gegenständlicher Anschauung. „Eine Wissenschaft von allen Prinzipien der Sinnlichkeit nenne ich die transzendentale Ästhetik". Sie beantwortet die Frage: wie ist reine Mathematik möglich? durch Nachweis der Apriorität (Formalität) und Idealität der Anschauungsformen, Raum und Zeit. Es wird zuerst die Sinnlichkeit (Anschauung) von dem, was der Verstand hinzudenkt, isoliert; von der Anschauung wird sodann alles abgesondert, was zur Empfindung gehört. Zurück, als unaufhebbar, weil in der Gesetzlichkeit anschauender Gegenstandserfassung begründet, bleibt die bloße „Form" der Erscheinung, die „reine Anschauung" dieser, als das einzige, das die Sinnlichkeit a priori liefern kann. Die Anschauungsformen sind die Bedingungen, unter denen allein Objekte für uns gegeben sein können und auf deren Formcharakter sich die synthetischen Urteile a priori der reinen Mathematik gründen. Die tr. Ä. gehört mit der tr. Logik zur transz. Elementarlehre (K. d. r. V., Einl. VII, S. 71; § 1, S. 76 f.; Proleg.; vgl. K. d. prakt. V. I, S. 115 f.: Die Analytik der prakt. Vernunft geht von der Logik zur Ästhetik dieser, zum Gefühl der Achtung). Vgl. Deduktion.

Ästhetisch (*αἰσθητικός*): 1. zur sinnlichen Wahrnehmung gehörig, auf die Wahrnehmung bezüglich (Griechen, Kant); 2. zum Gebiet der Ästhetik gehörend; unmittelbar in der Anschauung gefallend oder mißfallend; 3. schön, ä. gefallend. Kant gebraucht in der „Krit. der Urt." „ästhetisch" auch im heutigen Sinne (S. 26 f.). Nach Schiller ist ä. ein Gegenstand, der uns „in der bloßen Betrachtungsart und durch seine bloße Erscheinungsart" gefällt (Br. über die ästhet. Erzieh. 21). Vgl. Ästhetik, Schein, Einfühlung (ä. Beseelung), Idee, Illusion, Kultur.

Ästhetische Elementargefühle nennt man die Gefühle, „die als Elemente ästhetischer Wirkungen in dem engeren Sinne dieses Wortes vorkommen". „Der Begriff des Elementaren bezieht sich demnach bei diesen Gefühlen nicht auf die Gefühle selbst, die durchaus nicht einfach sind, sondern er soll nur einen relativen Gegensatz zu den noch weit zusammengesetzteren höheren ästhetischen Gefühlen ausdrücken" (Wundt, Gr. d. Psych.[5], S. 195). Es gibt zwei Klassen von Wahrnehmungs- (Elementar-) Gefühlen. „Unter den intensiven Gefühlen verstehen wir diejenigen, die aus dem Verhältnis der qualitativen Eigenschaften der Empfindungselemente einer Vorstellung, unter den extensiven solche, die aus der räumlichen und zeitlichen Ordnung der Elemente entspringen" (l. c. S. 196). Die extensiven Gefühle zerfallen in die „Formgefühle" und „rhythmischen Gefühle" (S. 198; Grdz. d. ph. Psych. III[5], 123 ff.). Die intensiven Gefühle zerfallen in die Gefühle der Klang- und der Farbenharmonie (Grdz. S. 134, 140 ff.). Schon bei den ästhetischen Elementargefühlen fällt der größere Anteil auf die assoziative Seite, die aber mit dem Eindruck ein Ganzes bildet (S. 177). Das ästhetische Gefühl ist „eine Reaktion der Apperzeption auf einen mannigfaltigen ... Inhalt"; ihre Einheitsfunktion betätigt sich auch hier. Zu den ästh. El. gehören die an bestimmte Verhältnisse von Farben, Klängen, an die Wahrnehmung von räumlichen und zeitlichen Verhältnissen (Gestalten, Rhythmen, Bewegungen) sich knüpfenden Gefühle. Durch Selbstherstellung oder Wahl des relativ Gefälligsten, Vergleichung von Eindrücken und ähnlichen experim. Methoden sucht man typische Wertungen festzustellen. Vgl. Goethe, Farbenlehre, Didakt. Teil, 6. Abt.; Fechner, Vorsch. d. Ästh. I; J. Cohn, Phil. Stud., Bd. X; R. Vischer, Das opt. Formgefühl, 1873; Volkelt, Z. f. Psych., 29, 1902; Kirschmann u. Baker, Toronto-Studies, 1902; Jodl, Psych. II[3], 40 ff.; Fröbes, Lehrb. d. exper. Psych. II[2], 1922, 330 ff.; Külpe, Der gegenwärt. Stand der exper. Ästhet., 1906. Vgl. Ästhetik, Gesichtssinn, Rhythmus, Goldener Schnitt, Gestalt, Form.

Ästhetische Urteile sind Beurteilungen des ästhet. Wertes eines Gegenstandes. Sie sind nach Kant empirisch, wenn sie Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit aussagen, „rein" nur als Urteile über Schönheit und Häßlichkeit. Erstere sind „Sinnenurteile" („materiale" ä. Urteile), letztere sind („formale") „Geschmacksurteile" (s. d.), denen „Gemeingültigkeit" zukommt (K. d. U., § 8 f., 14). Nach Kant beruhen diese Urteile auf apriorischen Bedingungen des Bewußtseins, der Urteilskraft (Kr. d. Urt., § 8 f.). Nach Herbart ist ein ästhetisches Urteil ein solches, welches „das Prädikat der Vorzüglichkeit oder Verwerflichkeit unmittelbar und unwillkürlich, also ohne Beweis und ohne Vorliebe oder Abneigung, den Gegenständen beilegt" (Enzykl. der Philos., § 80). Es ist die Quelle „ästhetischer" Ideen (s. d.), zu denen auch die ethischen gehören. Vgl. Ästhetik.

Ästhetischer Schein ist nach Schiller ein „Schein, der weder Realität vertreten will, noch von derselben vertreten zu werden braucht" (Ästh. Erzieh. 26). Ästhetische Scheingefühle: die Gefühle, die sich an die ästhetische Anschauung knüpfen. Vgl. Ästhetik, Schein.

Ästhetizismus ist die Verlegung der höchsten Lebenswerte in das ästh. Genießen und Gestalten (teilweise bei Romantikern, Schelling, Nietzsche in seiner ersten Periode, da er meinte, die Welt lasse sich nur „als ästhetisches Phänomen rechtfertigen" und der Künstler sei der höchste Mensch, WW. I.; IV, 437 f., u. a.). Gegen die Einseitigkeit des Ä.: Eucken (Der Kampf um e. geist. Lebensinhalt[2], 1907), Utitz (Grundl. d. allg. Kunstwiss., 1914 f.), Dessoir u. a. Vgl. F. Brie, Ästhetische Weltanschauung in der Literatur des 19. Jahrh., 1921; Kuhlenbeck, Im Hochland der Gedanken, 1906; Kierkegaard, Entweder oder; O. Ewald, Gründe u. Abgründe, 1909, S. 64 ff.; W. Müller-Walbaum, Die Welt als Schuld u. Gleichnis, 1920, S. 97 ff. (gegen den Ä.).

Ästhonomischer Idealismus s. Idealismus (Baldwin).

Astralgeister: Gestirngeister, Gestirn-Intelligenzen (Aristoteles, Neuplatoniker, Schelling u. a.). Sie gelten als mit den Gestirnen verbundene Agentien, die auf die „sublunarische" Welt einen Einfluß ausüben; ein solcher geht nach der Astrologie von der „Konstellation" bestimmter Sterne überhaupt aus. Die „Parapsychologie" behauptet einen Einfluß der Gestirne auf das seelische Leben (astropsychische Phänomene). Nach Fechner sind die Gestirne beseelt (s. Panpsychismus). Vgl. H. Künkel, Schicksal u. Willensfreiheit. Eine Philos. der Astrologie, 1924; H. Piper, Weltansch., Die Morgenröte, 1925, S. 217 (Gestirne als Organismen).

Astralleib „(siderischer Leib)" nennt Paracelsus die nicht wahrnehmbare primäre Seelenhülle, die „idea corporis elementaris", die vom Archeus gestaltet wird und selbst den sinnlich wahrnehmbaren Leib gestaltet. Einen A. gibt es auch nach dem neueren Okkultismus; er wird als vom Körper ablösbar gedacht. Auch soll es eine „Astralwelt" geben. Vgl. Ätherleib (Blavatsky, Geheimlehre, 1922), A. Besant, R. Steiner u. a.; der Astralkörper ist der Sitz des Trieblebens, wechselt gemäß dessen Erregungen seine Farbe; mittels der A. kann sich der Mensch in der Astralwelt betätigen).

Asymbolie ist jede Störung des Verständnisses von Ausdrucksformen und des Verfahrens mit ihnen (Jodl, Lehrb. der Psych. II[5], 121 ff.; vgl. Heilbronner, Zur Frage der motor. A., Z. f. Psych. 39, S. 161 ff.). Vgl. Aphasie, Amnesie.

Ataraxie (*ἀταραξία*): Unerschütterlichkeit des Gemütes, Seelenruhe als höchstes Gut. So schon bei Demokrit (Stob. Ecl. II, 76), besonders bei den Skeptikern des Altertums. Nach ihnen ist sie an die *ἐποχή* (Enthaltung) vom Urteil über die Dinge geknüpft: *τέλος δὲ οἱ σκεπτικοί φασι τὴν ἐποχήν, ᾗ σκιᾶς τρόπον ἐπακολουθεῖ ἡ ἀταραξία* (Diog. L. IX, 61 ff.; X, 128; Cicero, De finib. II, 13, 43; III, 3 ff.). Die „Apathie" der Stoiker u. a. ist mit der A. verwandt. Vgl. O. Spann, Gesellschaftslehre[2], 1923, S. 190 f. (A. als Vorstufe der „Abgeschiedenheit").

Atavismus (atavus, Ahne): Rückschlag bei der Vererbung (s. d.), Zurückverfallen eines Organismus auf eine frühere Entwicklungsstufe, Hervortreten von Eigenschaften älterer Generationen, die in späteren nur latent waren, bei entfernteren Nachkommen. Auch seelischen A. gibt es („atavist. Regression": Freud, Jung u. a. Psychoanalytiker). „A." zuerst bei Duchesne. Gekannt ist der A. schon von Aristoteles (Histor. anim. VII, 6; De gener. anim. I, 18). Vgl. Verbrechen.

Ataxie: mangelnde Ordnung (*τάξις*) der Bewegungen bei erhaltener Kontraktionsenergie der Muskeln. Vgl. Aphasie.

Athambie (*ἀθαμβία*): Unerschrockenheit, seelische Ruhe, welche Demokrit preist. (Vgl. Cicero, De fin. V, 39, 87; Stob. Flor. III, 34, VII, 32; Ecl. II, 76.)

Athanasie (*ἀθανασία*): Unsterblichkeit (s. d.). Athanatismus: Unsterblichkeitsglaube. Athanatologie: Unsterblichkeitslehre.

Athaumasie (*ἀθαυμασία*): Nichtstaunen, Nichtverwundern als Zeichen seelischen Gefaßtseins, fordert der Stoiker Zenon vom Weisen (*οὐδὲν θαυμάζειν*; Diog. L. VII, 12 f., 64); das „nil admirari" des Horaz (Epist. I, 6, 1).

Atheismus (*ἄθεος*): Gottlosigkeit, Leugnung der Existenz Gottes, eines göttlichen Prinzips. Atheisten sind die Vertreter des Sankhyam, der Epikureer Theodoros *ἄθεος* (Cicero, De natura deorum I, 1,2), Lamettrie, Holbach, nach dem der Atheist ist „un homme qui détruit des chimères nuisibles au genre humain pour ramener les hommes à la nature, à l'expérience, à la raison" (Syst. de la nat. II, ch. 11, p. 320), Schopenhauer, Feuerbach, Stirner, Dühring, Mainländer, Nietzsche (Phil. d. Erlös., S. VIII), L. Büchner, Duboc (Leben ohne Gott, 1875), Grant Allen (The evol. of the idea of god, 1897), Mach, A. Kann, E. Haeckel (im Sinne des Bekenntnisses des „Pantheos"

gegen den „Ontheos"), Kerler (Die auferstandene Metaphys., 1921, S. 249), F. Mauthner (Wörterb. der Philos. I; Der A. u. seine Gesch. im Abendlande, 1922f.) u. a. Öfter wurden Gegner des Theismus als „Atheisten" bezeichnet, so die Pantheisten Spinoza, D. F. Strauss u. a. Nach Forberg kann man auch als Atheist Religion haben als praktischen Glauben an eine moralische Weltordnung; jedenfalls soll man so handeln, als ob man an Gott glaube, das in „Gott" hypostasierte sittliche Ideal darf seine Kraft nicht verlieren (Philos. Journal VIII, 1798, S. 21 ff.; ähnlich H. Vaihinger, Die Philos. des Als ob, 1911). Fichte, der das Wesen der Religion in den Glauben an die moralische Weltordnung als das Göttliche setzte, wurde des A. beschuldigt (vgl. Fichtes A.-Streit, herausg. von H. Lindau, 1912; enthält alles Material dazu). Nach Jodl ist nur der Mensch ohne Ideale der wahre Atheist (Vom Lebenswege II, 370). — F. Bacon erklärt, nur oberflächliches Philosophieren führe eventuell zum A. („Leves gustus in philosophia movere fortasse ad atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reducere", De dignit., 1623, I, 15; vgl. Sermones fideles). Die Toleranz von Locke u. a. erstreckt sich nicht auf den A.; gegen ihn selbst richtet sich J. Edwards, Thoughts concern. the social causes and occasions of ath., 1695. Argumente für den A. finden sich bei Bayle (Diction. histor. et crit., 1695 f.), der einen Staat von Atheisten für möglich hält. Gegen den A. wenden sich die verschiedensten Autoren, so Charron (Trois vérités contre les atheés, 1594). Vgl. Hume, Drei Dialoge über natürl. Relig.[3], deutsch von Paulsen, 1905; B. Godwin, Philos. of ath. examined and compared with christianity, 1853; Schaarschmidt, Der A., 1879; Hönigswald, Religiöse Skepsis, 1908; G. Runze, Artikel „A." in Realenzyklop. f. protest. Theol.[3]; Z. f. Religionspsych. IV, VI; Vaihinger, Der A.-Streit gegen die Philos. des Als Ob, 1916 (gegen H. Bund, Die Naturwiss. als Stützpunkt des relig. Glaubens, 1915); Dupanloup, L'a., 1866; Le Dantec, L'a., 1907; B. Adelhoch, Zur wiss. Erklär. des A., Philos. Jahrb. XVIII; Hammerstein, Gottesbeweise u. moderner A.[4], 1894; L. Baur, Met., S. 428 ff. (gegen den A., posit. u. negat., theoret. u. prakt. A.); G. Belot, Rev. de mét. XXI; H. Röck, Relig. u. Geisteskultur, VII; O. Flake, Das neuantike Weltbild, 1922; C. Fabricius, Der A. der Gegenwart, 1922; Blackie, Natural history of a., 1877; Mauthner (s. oben). Vgl. Gott, Religion.

Atheoretisch s. Theoretisch.

Äther (*αἰθήρ*, aether, akaça: Upanishaden) hypothetischer, feinster Stoff, als Substrat der strahlenden Wärme, des Lichtes und der elektromagnetischen Energie gedacht, als ein alle Körper durchdringender, den Weltraum erfüllender Stoff. Der Ä. wird bald als kontinuierlich (Huygens, Young, Fresnel, Faraday, Maxwell, Lord Kelvin u. a.), bald aus Atomen bestehend (J. J. Thompson, P. Lenard u. a.; vgl. Jellinek, Das Weltengeheimnis, 1922, S. 33 ff.), bald als elastisch, bald als starr usw. gedacht. Von manchen wird angenommen, daß der Ä. bei der Bewegung der Körper mit diesen fortgeführt wird. Die Schwierigkeiten des Ä.-Begriffes haben zur modernen Relativitätstheorie (s. d.) geführt, die z. T. (Einstein u. a.) den Ä. durch den krafterfüllten Raum ersetzt.

In mythischer Form tritt der Ä. auf bei Hesiod (Theogon., 116 ff.) als Sohn des Erebos (Finsternis) und der Nyx (Nacht). In den orphischen Dichtungen erscheint er als Weltseele, als „Zeus" (Stob. Ecl. I, 42). Später (bei Anaxagoras, Empedokles; vgl. Aristoteles, De anim. I, 2, 404b 14; Platon) gilt er als feinster Grundstoff. Bei den Pythagoreern (Philolausfragment) kommt er als fünftes Element vor, so auch bei Aristoteles. Nach ihm ist der Ä. der feinste, leichteste Stoff, der den Himmelskörpern als Substrat dient (De coel. I, 3; De gen. et corr. II, 2 f.; Diog. L. V, 1). Er ist der Qualität nach das erste Element (Meteor. I, 3; De gen. an. II, 3), der Zahl nach aber das fünfte (später *πέμπτον στοιχεῖον*, quinta essentia genannt). Die Stoiker bestimmen den Ä. als Feuerhauch, in welchem die Himmelskörper sich bildeten: *ἀνωτάτω μὲν οὖν εἶναι τὸ πῦρ ὃ δὴ αἰθέρα καλεῖσθαι, ἐν ᾧ πρώτην τὴν τῶν ἀπλανῶν σφαῖραν γεννᾶσθαι, εἶτα τὴν τῶν πλανο-*

μένων (Diog. L. VII, 1); er ist die unmittelbare, reine Form des „Pneuma" (Cicero, De nat. deor. VII, 137; Lactantius, Inst. V, 5); Zenon, Kleanthes und Boëthius rufen im Ä. die Gottheit an (Stob. Ecl. I, 60). Bei Proklos ist er eins mit der alles durchdringenden Weltseele, ein Lichtstoff. Ähnlich lehren die Naturphilosophen der Renaissance, so Agrippa, für den der Ä. der „spiritus mundi", das fünfte Element, die samenentfaltende Kraft der Dinge bedeutet. Nach S. Basso ist der Ä. das Mittel, durch das die göttliche Weisheit sich als Natur darstellt; er erfüllt die Zwischenteile der Atome (Philos. natur., 1621). G. Bruno sieht im Ä., den er dem leeren Raum gleichsetzt, das einigende Band der Körperelemente (De min. I, 2), zugleich den „spiritus universi", das Wärmend-Belebende (De immenso IV, 421; De monade p. 69). Als feinste Materie im physikalischen Sinne bestimmen den Ä. Hobbes, R. Hook, Malebranche, Leibniz (Hauptschr. I, 178), Berkeley (Siris., 1744), Newton, Bernoulli, Huygens, Fresnel u. a. Nach Herder ist der Ä. vielleicht das „Sensorium des Allerschaffenden", durch das er alles belebt (Ideen zu e. Philos. der Gesch. V, 2, S. 182). Nach Kant begründet die Voraussetzung des Ä. als Urmaterie, dessen Modifikationen die einzelnen Stoffe sind, die Möglichkeit eines physikalischen Erfahrungsganzen. Der Ä. ist die erste Ursache der bewegenden Kräfte, er ist innerlich bewegter, alles durchdringender Licht- und Wärmestoff, der „Grund alles Zusammenhanges" (Lose Blätter I, S. 246ff.). Alle Materie ist „verdichteter Ä." (S. 249; Reflex. zur Physik, Ak.-Ausg., S. 44, 336 ff., 443 ff.). Der Ä. ist als „Bedingung der Einheit des Ganzen möglicher Erfahrung" zu postulieren, seine Annahme ist „durch die Vernunft gegeben", keine willkürliche Hypothese. Der Ä. (als „perzeptibler Raum") macht erst den Raum zu einem Gegenstand möglicher Erfahrung. Auf seinen bewegenden Kräften beruht alle Figur und Textur der Körper, er ist die Voraussetzung der „Einheit des gesamten Stoffes" (Altpreuß. Monatshefte, 1882, S. 76 ff., 123 ff.; 1883, S. 106, 110 ff., 121 ff., 359; 1884, S. 105 ff., 247 u. ö.; vgl. Adickes, Kants Opus postumum, 1920). — Nach L. Oken ist der Ä. „die erste Realwerdung Gottes, die ewige Position desselben", der „göttliche Leib", die „Substanz", das Substrat des Lebens; die Stoffe sind „verdichteter Ä." (Lehrb. d. Naturph., 1809 f.; 3. A., 1843, I, 44 f.). G. Spiller erblickt im Ä. das göttliche, zugleich geistige Kraftwesen („Ätherismus", Die Urkraft des Weltalls, 1876; vgl. J. Schlesinger, Energismus², 1901). Nach E. Löwenthal ist der Ä. die Ursubstanz, das Lebenselement (vgl. Mein Lebensweg, 1910). Nach Haeckel gibt es auch eine „Ätherseele" (Kristallisation, 1917, S. 103 f.; Welträtsel, S. 234; auch J. G. Vogt schreibt der „pyknotischen" Substanz, deren Spannungen und Verdichtungen von Lust und Unlust begleitet sind, seelisches Innensein zu, Der absolute Monismus). — In verschiedener Weise bestimmen den Ä. Maxwell (Substanz u. Beweg., S. 102, 138), Lord Kelvin (W. Thomson, Popul. Vortr.², 1891, S. 252. Ä. = elastisch — fest). H. Hertz (Ges. WW., 1894; ponderabel, von bewegten Körpern mitgeführt), Stokes, Soddy (Matter and energy, 1912), P. Lenard (Ä. u. Uräther, 1923; Ä. u. Materie², 1911), J. Larmor (Aether and matter, 1900), O. Lodge (Der Weltäther. 1911), G. Le Bon (L'évolut. des forçes, 1908; die Körper sind verdichteter Ä.; so auch R. Hamerling u. a.), Strache, Mie (Moleküle, Atome, Weltäther, 1911; die Elektronen als Stellen im unbewegten Ä.), Lorentz (feste Lage der Ä.-Teile zueinander), Palágyi (Die Relativitätstheor., 1914, S. 66 ff.; der Ä. als Träger der potentiellen Energie), A. v. Schütz (Über e. Theorie der Ä.-Strahlung, Annal. d. Naturph. XII, 1913, S. 187 ff.), L. Gilbert (Das Relativitätsprinzip, 1914; Mitführung des Ä.) u. a. Während nach Secchi, Crookes, O. Lodge, B. Kern u. a. der Ä. die Ursubstanz ist, hat er nach anderen keine stoffliche Existenz. Nach K. C. Schneider ist der Ä. ein „Spannungszustand", ein „dynamischer Raum", das „elektrische Feld" (Die Welt, 1917, S. 287 ff.). Die Widersprüche und Schwierigkeiten bisheriger Ä.-Hypothesen führten zur Bestreitung des Ä. (früher schon Ostwald) bei M. Planck, A. Einstein u. a. Nach Einstein gibt es kein bevorzugtes Koordinatensystem der Bewegung, das Anlaß zur Einführung des Ätherbegriffs bietet (Über die spezielle u. allgem. Relativitätsth.⁸, 1920, S. 37; vgl. Ä.

und Relativitätsth., 1920, S. 12 f., wo vom Ä. als einem mit dem Raum identischen Medium die Rede ist). Der „Ä." würde demnach identisch sein mit dem „Gravitationsfeld" (vgl. H. Weyl, Raum, Zeit, Materie[5], 1922). Vgl. Wundt, Sinnl. u. übersinnl. Welt, 1914, S. 34 f.; E. Becher, Naturphilos., 1914; Weltgebäude, Weltgesetze, Weltentwickl., 1913; Th. Haering, Philos. u. Naturwiss., 1903, S. 367 ff. (Mitführung des Ä., „Ätherstrum" durch bewegte Körper wie nach anderen); P. Ehrenfest, Zur Krise der Lichtätherhyp., 1913; W. König, Die Lebensgesch. des Ä., 1912; M. La Rosa, Der Ä., Gesch. der Hypothese, 1912. Vgl. Materie, Atom, Relativitätstheorie, Bewegung.

Ätherleib („Pneumatischer Leib" bei Paulus). Hypothetische der Seele angeblich als unmittelbarstes, feinstes, unvergängliches Organ dienende „Seelenhülle": Aristoteles (De gener. anim. 737a 7), Epikureer, Stoiker, Plotin, Iamblichos, Proklos, Syrianos, Porphyrios, Origenes (Contra Celsum II, 60), Agrippa („aetherum animae vehiculum", De occ. phil. III, 36), Leibniz, Platner, Bonnet (Palingen., 1769), Priestley, G. E. Schulze, Eschenmayer, Fr. Groos, I. H. Fichte (Anthrop., S. 273 f.), Spiller, R. Grassmann u. a. — Lasson unterscheidet den „inneren" Leib als lebendige Tätigkeit, Entelechie von der äußeren Erscheinung desselben (Der Leib, 1898). Vgl. Astralleib, Unsterblichkeit, Okkultismus, Leib.

Ätiologie (*αἰτιολογία*): Lehre von den Ursachen, vom Kausalnexus.

Âtman (Hauch, Lebenshauch): das Selbst, das An-sich des Ich, das identisch ist mit dem göttlichen Weltprinzip (Brahman). (Vedische Philosophie.) Vgl. Deussen, Allg. Gesch. d. Phil. I, 1, 285 ff.

Atom (*ἄτομον*, das Unteilbare): Unteilbares Körperelement. Das A. ist ein Denkmittel, welches für die objektiv-phänomenale Welt Geltung hat. Die Atome der Chemie sind relativ, sie lassen sich aus „Uratomen" zusammengesetzt denken, die aber nicht gegeben, immer nur eine Idee sind, welche die Richtung der Teilbarkeit der Materie bestimmen. Die „Elektronen", aus welchen die Atome bestehen, sind wohl auch nur relative Atome. Das A. ist ein Kraftzentrum von relativer Selbständigkeit, eines der Glieder des materiell-dynamischen Seinszusammenhanges, als welcher sich die objektive Wirklichkeit vom Standpunkt äußerer Erfahrung darstellt, also kein „Ding an sich". Die immer weitergehende Analyse der Phänomene in Atome nötigt keineswegs zu einem metaphysischen Atomismus, für den alles Sein und Geschehen nur aus Atomkomplexen und Atombeziehungen sich zusammensetzt.

Von Atomen ist schon bei Kanâda (Vaiceshikam-System) die Rede. Im Abendlande wird die Atomistik durch (Leukippos und) Demokrit begründet. Das Seiende muß als Vielheit gedacht werden, um die Erscheinungen zu begreifen, es muß aus Atomen bestehen, aus deren Zusammensetzung die Eigenschaften der Körper abgeleitet werden können. Das Seiende ist *πλῆρες καὶ στερεόν*, das Nichtseiende (der leere Raum) ist *κενὸν καὶ μανόν* (Aristot., Met. I 4, 985 b 4 ff.; Diog. L. IX, 12; Stob. Ecl. I, 306). Es gibt eine unbegrenzte Menge von Atomen (*ἄτομα, ἰδέαι, σχήματα*, Arist., Phys. III 4, 203 a 22; Diog. L. XI, 12). Sie sind ewig (VIII 1, 252 a 35), verschieden an Gestalt (*σχῆμα*), Größe (*μέγεθος*), Lage (*θέσις*) (Arist., Met. I 4, 985 b 17 ff.). Von der Größe der Atome ist ihre Schwere abhängig (Arist., De gen. et corr. I 8, 326 a 10). Die Atome sind in ursprünglicher Bewegung begriffen (Arist., Phys. II 4, 196 a 25). *Οὐσίας ἀπείρους τὸ πλῆθος ἀτόμους τε καὶ ἀδιαφόρους ἔτι δ' ἀποίους καὶ ἀπαθεῖς ἐν τῷ κενῷ φέρεσθαι διεσπαρμένας* (Plut., Adv. Col. 8). Durch den Zusammenprall der Atome bilden sich Wirbel (*δίνη*), aus diesen Welten (Diog. L. IX, 45; Sext. Emp. Adv. Math. IX, 113; „nulla cogente natura, sed concursu quodam fortuitu", Cicero, De nat. deor. I, 66). Die Dinge sind Anhäufungen (*συγκρίματα*) von Atomen, entstehen durch die *συμπλοκῇ καὶ περιπλέξει* der Atome (Arist., De coel. III 4, 303 a 7). Die Atome sind das, als was die Elemente der Dinge gedacht werden müssen, während die Sinneswahrnehmung nur subjektiv ist (Sext. Emp. adv. Math. VII, 135). Aus

feinsten Atomen besteht die Seele; auf Ablösung von Atomen von den Dingen beruht die Wahrnehmung. Epikur erneuert die Atomistik. Die Körper bestehen aus unveränderlichen Atomen (*ἄτομα καὶ ἀμετάβλητα*, Diog. L. X, 41), den Prinzipien (*ἀρχαί*) aller Dinge. Die Eigenschaften der Atome sind Größe, Gestalt, Schwere (*βάρος*, Plut., Epit. I, 3; Dox. Diels p. 285). Anfangs bewegten sich die Atome mit gleicher Schnelligkeit durch das Leere (*κενόν*), ohne Hindernis (*μηδενὸς ἀντικόπτοντος*), in gerader Richtung („ferri deorsum suo pondere ad lineam, hunc naturalem esse omnium corporum motum" (Cicero, De fin. I, 6; De nat. deor. I, 25 ff.; Plutarch, Plac. I, 12). Um die Entstehung der Mannigfaltigkeit von Dingen zu erklären, nimmt Epikur an, die Atome hätten sich rein willkürlich von ihrer Richtung ein wenig entfernt: „Declinare dixit atomum perpaulum, quo nihil posset fieri minus; ita effici complexiones et copulationes et adhaesiones atomorum inter se" (Cicero, De fin. I, 18; De nat. deor. I, 69). „Corpora cum deorsum rectum per inane feruntur, ponderibus propriis incerto tempore ferme incertisque loci spatiis decellere paulum" (Lucrez, De rer. nat. I, 615 ff.; II, 217 ff.). Aus feinen Atomen bestehen die Seele und die Götter, die in den Intermundien wohnen. Eine Ausführung der Atomistik gibt Lucrez. Atome (principia, minima, semina) muß man annehmen, sonst bestände jeder Körper, der kleinste wie der größte, aus unendlichen Teilen, und es gäbe dann keinen Unterschied zwischen dem Kleinsten und Größten. „Quod quoniam ratio reclamat vera negatque credere posse animum", „victus fateare necessest esse ea quae nullis iam praedita partibus extent et minima constent natura ... quae quoniam sunt, illa quoque esse tibi solida atque aeterna fatendum" (De rer. nat. I, 615 ff.). Atome gibt es auch nach Heraklides Ponticus, Asklepiades (Sext. Empir. Pyrrhon. hypot. III, 32 ff.; Cicero, De natura deor. I, 13, 34). Gegner der Atomistik sind Cicero (De nat. deor. II, 37) und Plotin, nach dem alles Körperliche teilbar ist (Enn. II, 4, 8).

Die Atome (*ἀμερῆ σώματα, ἀδιαίρετα, ὄγκοι*, semina: Lactantius) werden von Kirchenvätern öfter erwähnt, die Lehre von denselben wird bekämpft. Isidorus bemerkt: „Atomos philosophi vocant quasdam in mundo corpore partes tam minutissimas, ut nec visui pareant, nec *τομήν*, id est sectionem, recipiant, unde *ἄτομοι* dicti sunt ... Atomus ergo est, quod dividi non potest, ut punctus" (Opp. ed. Migne III, 472 f.). Joh. Scotus Eriugena versteht unter Atomen die einfachsten Individuen (Div. nat. I, 26, 34). Die arabischen Mutaziliten nehmen die Existenz unausgedehnter Atome an, die durch ihre Wirkungen den Raum ausfüllen, in diesem einen Ort haben, punktuelle Einheiten sind, durch deren Verbindungen und Trennungen das Geschehen erfolgt; diese Atome sind von Gott geschaffen (vgl. Lasswitz, G. d. At. I, 138 ff.). Atome gibt es nach den Aschariten, Wilhelm von Conches, Adelard von Bath, Hugo von St. Victor, Nikolaus von Autrecourt („corpora atomata"; vgl. Lappe, Die Philos. des N. v. A., 1905). Die Atomistik bekämpft Israeli (Buch d. Elem. 1900, p. 43, 49; vgl. Neumarck, G. d. jüd. Philos. I, 413; über Saadja vgl. I, 448 f.). Als atomistisch werden Zeit und Bewegung von den Aschariten oder Motakallinûn aufgefaßt (vgl. Schmölder, Docum. ph. Arabum, 1836).

Der Atombegriff findet sich bei Nicolaus Cusanus: „Secundum mentis considerationem continuum dividitur in semper indivisibile et multitudo crescit in infinitum, sed actu dividendo ad partem actu indivisibilem devenitur, quam atomum appello" (De mente III, 9). Nach Nicol. Taurellus sind die Atome von Gott geschaffen (Cosmologia, 1603). Nach G. Bruno erscheinen die Monaden (s. d.) physisch als Atome, welche absolute „minima" ohne Teile sind, die von einer verbindenden Materie getragen werden (De triplici minimo, 1591). Eine Atomistik fordern J. Bodin, Eilhart Lublin (Phosphorus, 1596). Sennert spricht von „atomi, atoma corpuscula, minima naturae, *σώματα ἀδιαίρετα*, corpora individuata". Vier Arten Elementaratome gibt es: „atomi igneae, aëreae, aquaeae, terreae" (Physica hypomn., 1636, III). Die A. haben bestimmte Formen oder unveränderliche Gesetze; Gott hat sie einander angepaßt. Ähnlich J. Jungius, David van Goorle (Exercitat. philos., 1620). Atomistiker sind Seb. Basso (Philos. natural. 1621) und Magnenus (Democritus reviviscens, sive de atomis, 1646); nach dem ersteren sind

die Atome verschieden, nach dem letzteren gibt es eine endliche Anzahl verschiedener Korpuskel mit Umlagerung der Teilchen und Formwechsel. Kugelförmige A. gibt es nach C. G. de Berigard (Circulus pisanus, 1643). Eine Unendlichkeit unendlich kleiner („non quanti") Atome nimmt Galilei an (Opp. III, p. 36 ff.). Gassendi betrachtet die Körperwelt als aus einer unbestimmt großen (aber endlichen) Zahl von Atomen zusammengesetzt, die von Gott bei der Schöpfung einen unverlierbaren Antrieb („impetus") zur Bewegung erhalten haben, der während der Ruhe nur gehemmt ist. Aus den feinsten (belebten) Atomen sind die Organismen zusammengesetzt (Synt. ph. Epikur. II, sct. 1, c. 4, 7). Zur Geltung bringt die Atomistik R. Boyle, der als Grundeigenschaften der Atome Größe, Gestalt, Bewegung bestimmt und von dem der Name „atomist" stammt (De ipsa natura, 1682). — Descartes, Hobbes, Spinoza („Atomus est pars materiae sua natura indivisibilis", Ren. Cart. pr. II, def. III) nehmen statt der Atome (ausgedehnte) Korpuskeln an. Descartes bemerkt hierbei: „Cognoscimus etiam fieri non posse, ut aliquae atomi... existant. Cum enim, si quae sint, necessario debeant esse extensae, quantumvis parvae fingantur, possumus adhuc unamquamque ex ipsis in duas aut plures minores cogitatione dividere ac proinde agnoscere esse divisibiles" (Princ. phil. II, 20; vgl. Korpuskel). Leibniz (anfangs Atomist; Gerh. IV, 477) meint gleichfalls, alles Ausgedehnte als solches müsse sich immer weiter zerlegen lassen, daher gibt es keine absoluten Atome, wohl aber Monaden, die „wahren Atome" (Monad. 3. Bekämpfung der Atomistik: vgl. Math. Schrift. 136, 145, 155). Chr. Wolff macht aus diesen wieder „atomi naturae". „Atomus naturae dicitur, quod in se indivisibile est. Atomus materialis, quod in se divisibile, sed cui dividendo non sufficiunt aliquae causae in rerum natura existentes (Cosm. § 181). Holbach leitet alles Geschehen aus der Anziehung und Abstoßung der Atome ab, während Diderot, Buffon, Robinet (De la nat. IV², 21), Lesage (Traité de phys. mécan. 1818), den Atomen schon ein primitives Leben, Empfinden zuschreiben, wie dies später Naegeli, L. Noiré, O. Hertwig, J. Sack, Zöllner, Hamerling, J. Sylvester (Vom Wesen der Dinge, S. 374 ff.), J. G. Vogt (Der absolute Monismus, S. 23 ff.; „Pyknatome" als Verdichtungszentren der Substanz), E. Haeckel (Perigen. d. Plastidule, 1876, S. 38 f., Ewigkeit, 1915; Monist. Bausteine, 1914) u. a. tun (s. Hylozoismus).

Mit Dalton (A new system of chem. philos., 1908) setzt die chemische Atomenlehre ein (Gesetz der konstanten und multiplen Proportionen; Gay-Lussac: Volumgesetz; Avogadro, Richter, Berzelius, Kekulé, Mendelejeff u. a.). — Unter den neueren Physikern, welche der Atomistik huldigen, ist Boltzmann zu nennen (Popul. Vorles. S. 141 ff.). Nach J. H. Ziegler ist das Ur- oder Lichtatom absolut dicht, undurchdringlich, unelastisch; die A. sind ewig existierende „Lichtkügelchen", die sich bei Bewegung zeitlos berühren (Die Struktur der Materie, 1908, S. 26 ff., 79 ff.; La vérité absolue, 1910, p. 17 ff.). Nach Stöhr gibt es Atome nur in der gemeinsamen Außenwelt, von der wir uns Modelle bilden (Philos. d. unbelebt. Mat. S. 9). Die „Uratome" sind weder elastisch, noch hart, noch plastisch, noch schwer, noch undurchdringlich (S. 21 ff.). Durch die Lage ihrer Bahnen kommen sie zur gegenseitigen Durchdringung (l. c. S. 26). Das Uratom ist nicht punktuell, es ist teilbar (S. 27). Die Uratome haben verschiedene Richtungen (S. 31). Nach dem „Urstoßgesetz" findet ein Tausch der Bewegungsgrößen und Richtungen statt, so daß es nicht zur Probe der Durchdringbarkeit kommt (S. 44 f.). Die phänomenale Materie besteht aus stetigen Raumerfüllungen, welche metaphysischen Aggregaten zugeordnet ist (Wege des Glaubens, S. 11 ff.). Nach Le Bon bestehen die A. aus einem Aggregat von Partikeln, die aus Ätherwirbeln gebildet sind und eine „énergie intraatomique" akkumuliert haben (L'évolut. des forces, 1908, p. 80 ff.). Nach K. S. Cornelius sind die Körper von Ätheratomen umgeben (Grdz. e. Molekularphys., 1866). Als Wirbel im Äther bestimmen die A. Tait, W. Thomson (Popul. Vortr. u. Reden I², 1891) u. a. Aus wirbelförmig sich bewegenden, einander anziehenden „Korpuskeln" bestehen die A. nach J. Thomson (Die Korpuskulartheor. der Materie, 1908; The atom. theory, 1914). Nach der Theorie der „Elektronen" (Stoney) bestehen die A. aus posi-

tiven und negativen Elektronen, d. h. elektrischen oder Elektrizitätseinheiten, wobei die negativen Teilchen um den positiven Kern rotieren. Vgl. W. Wien, Über Elektronen, 1909; Lorentz, Ergebnisse der Elektronentheorie, 1907; O. Lodge², Larmor Crooke, Langevin, Abraham, Sommerfeld, Fournier d'Albe, Die Elektronentheorie, 1908; H. Strache, Die Einheit der Materie, des Weltäthers u. der Naturkräfte, 1909; Mie, Moleküle, A., Weltäther⁴, 1918 (die Elektronen sind „singuläre Stellen im Weltäther"); Perrin, Die A., 1914. Die Existenz der Elektronen bestreiten Ehrenhaft u. a. Die Entdeckung radioaktiver Substanzen zeigte das Vorkommen eines Atomzerfalls (Soddy, Rutherford u. a. (s. Element). Vgl. Geitel, Die Bestät. der Atomlehre durch die Radioaktiv., 1913; M. Laue, Das physikal. Weltbild, 1921; Theo Svedberg, Die Materie, 1914; Rubens, Die Entwickl. der Atomistik, 1913. Nach der „Quantentheorie" ist die von einem strahlenden Körper abgegebene Energie ein ganzes Vielfaches eines Elementarquantums Energie (M. Planck, Theorie der Wärmestrahlung, 1906; Reiche, Die Quantentheor., 1921).

Wissenschaftlich begründet Boscovich (Theor. philos. nat., 1759, 1763, p. 41), philosophisch Kant eine dynamische Atomistik. In der „Monadologia physica" spricht Kant noch von „monades physicae". „Corpora constant partibus, quae a se invicem separatae perdurabilem habent existentiam" (sct. I, prop. II); jede „monas" hat eine „sphaera activitatis" (prop. VI). Die (in gewisser Hinsicht nützliche) mechanistische Atomistik lehnt Kant ab und ersetzt sie durch eine „dynamische Naturphilosophie", welche die spezifische Verschiedenheit der Materie (s. d.) aus ursprünglichen bewegenden Kräften der Anziehung und Zurückstoßung ableitet (Met. Anf. der Naturwiss. II, S. 277 ff.). Ein spezifischer Unterschied der Dichtigkeiten läßt sich auch ohne Annahme eines leeren Raumes denken, indem die Materie nicht durch absolute Undurchdringlichkeit ihren Raum erfüllt, sondern durch repulsive Kräfte, deren Grad in verschiedenen Materien verschieden ist, am größten im Äther (S. 279 f.). Die Materie besteht weder aus einer endlichen noch einer unendlichen Anzahl von Teilen, sondern ist ins Unendliche teilbar zu denken (s. Teil). Das Atom ist eine „bloße Idee", immer nur relativ gesetzt (vgl. Altpreuß. Monatsh. 1882, S. 585, 588, 611; 1883, S. 89, 114 f., 349, 445). Schelling nennt die Atomistik „das einzig konsequente System der Empirie", das aber metaphysisch einer rein dynamischen Auffassung Platz machen muß (Ideen z. e. Ph. d. Nat.², S. 297 f., s. Materie). Nach Herbart entsteht das materielle A. durch das Gleichgewicht zwischen Attraktion und Repulsion (Allg. Met., 1828 f.). J. H. Fichte definiert die A. als „einfache Unzerlegbarkeiten, aber qualitativer Art, welche ihren Raum setzen — erfüllen und durch ihre innere Affinität sowie durch die damit zwischen ihnen hervortretenden Wechselwirkungen das Phänomen relativ undurchdringlicher Körper erzeugen" (Anthr., S. 194). Nach Ulrici erscheint jedes A. als „ein Punkt, in welchem mehrere Kräfte sich einigen, als ein Ort, von dem unterschiedliche Kraftäußerungen ausgehen, mithin als ein Zentrum, das eine Peripherie von Wirkungen umgibt" (Leib u. Seele, S. 37). Nach G. Spicker ist das A. nicht absolut isoliert. „Alle Atome bedingen sich gegenseitig, ihre Kausalität und Wirksamkeit ist nur als eine gemeinschaftliche zu denken" (Vers. e. neuen Gottesbegr. S. 112 ff.). Nach A. Wiessner sind die A. „Richtungsenergien", Kraftäußerungen des Raumes (Das A., 1875; vgl. Pfeilsticker, Das Kinetsystem, 1873; das A. ist nicht undurchdringlich). v. Hartmann betrachtet die Materie als aus „Atomkräften", „Dynamiden" (so schon Redtenbacher), unausgedehnten Kraftpunkten zusammengesetzt (Phil. d. Unb.³, S. 474; Gesch. d. Met. II, 506 f.); die Atome sind „Willensatome" mit primitivstem Bewußtsein (Ph. d. Unb.³, S. 498 ff.), „objektiv reale Erscheinungen oder Manifestationen des All-Einen" (S. 491). R. Hamerling: „Nicht das A., sondern nur seine Wirkungssphäre ist räumlich" (Atomist. d. Willens I, 169). Das Kontinuum ist nur Sinnenschein, wahrhaft bestehen „Seinspunkte", „Lebens- und Kraftpunkte" (I, 26), unausgedehnte, immaterielle Willenseinheiten mit primitivstem Bewußtsein (I, 26 f., 170 ff.). Es gibt ein „Atomgefühl". Dynamische „Atome" gibt es nach Ampère, Cauchy,

Carnot, Faraday (Üb. d. Nat. d. Materie, Phil. Magaz. 1844, Bd. 24, S. 136), Fechner (s. unten), Zöllner (Wiss. Abh. I, 127), Lotze (Mikrok. I², 40 f.; Grdz. d. Met.², 1887, S. 79), Lipsius (Einh. der Erk. u. E. des Seins, 1913, S. 182 ff.), O. Liebmann (Zur Analys. der Wirkl.², S. 307 ff.; Gedanken u. Tatsachen I, 208 ff.), H. Cohen (Log.², S. 327 ff., 441 ff.), J. Schultz (Die Bilder von der Materie, 1905) u. a. Wundt betrachtet die kontinuierliche Ausdehnung der Körper als Wirkung der bewegten Materie auf unser Anschauungsvermögen (Syst. d. Phil. II³, 1907, S. 6 ff.). Relative Atome sind als Kraftzentren, als Ausgangspunkte von Bewegungen zu postulieren; die Elektronen sind nicht Uratome (Sinnl. u. übersinnl. Welt, 1914, S. 33 ff.; vgl. Log. II³, 1908). Nach Schlick ist das A. ein Verband objektiv-realer Qualitäten, die durch Gesetze verknüpft sind (Allg. Erkenntnislehre, S. 200 f.; Naturphil., S. 406 ff., 456 ff.). Vgl. Ch. F. Kottje, Erk. u. Wirkl., 1926.

Daß die Atome nur phänomenales Sein haben oder nur begriffliche Erkenntnismittel sind, wird von vielen betont. Nach Schopenhauer sind die Atome nur eine „Hypothese zur Erklärung der Verschiedenheit des spezifischen Gewichts der Körper" (W. a. W. u. V. I). Nach Fechner sind die Atome keine Fiktionen, aber auch keine Dinge an sich (Üb. d. Seelenfrage, S. 216 ff.; Über die phys. u. philos. Atomenlehre, S. 30 f.). Der Beweis ihrer Realität liegt in der „mathematischen Notwendigkeit, sie zu gebrauchen" (S. 5 ff.). Materie und Äther sind aus Atomen zusammengesetzt (S. 78 f.). Die Uratome sind „eine für die Konstruktion des Gegebenen notwendige Grenzvorstellung des Gegebenen" (S. 133). „Raum und Zeit sind das absolut Kontinuierliche, die Materie das absolut Diskontinuierliche" (S. 134). Das A. ist ein Punkt ohne Ausdehnung (S. 139). Nach Stöhr können sich aus den Uratomen morphologische Einheiten durch Tausch der Bewegungsgrößen bilden (Wege des Glaubens, S. 11 ff.; s. Durchdringung). Kritisch-idealistisch oder phänomenalistisch fassen die A. auf F. A. Lange (Gesch. d. Material. II, 194 ff.), K. Lasswitz (V. f. w. Ph. IX, 1885; Atomistik u. Kritiz., 1878, S. 36 f.), E. König (Die Materie, 1911), Th. Lipps (Naturwiss. u. Weltansch., 1907). Als gedankliche Setzung (vermöge des Prinzips des „Ursprungs") betrachtet Cohen das Atom (Log.², S. 441 ff.). Nach E. Cassirer ist das A. nicht ein absolutes Minimum des Seins, sondern ein „relatives Minimum des Maßes". Die wahre Einheit ist nicht in den Dingen als solchen, sondern in (variablen) gedanklichen Setzungen (Zur Einsteinschen Relativitätstheor., 1921, S. 18 f.). Nach F. Mauthner ist das A. unwirklich, es ist eigentlich nur „das minimale Einheitsmaß der Masse" (Beitr. zu e. Krit. der Sprache III², 1923, S. 550 ff.). Nach Rickert gibt es nicht eigentliche Atome als vorfindbare Realitäten. Bei den vorläufig letzten Bestandteilen der Körper wird die Wissenschaft nicht stehenbleiben, sie geht weiter in der Richtung, welche die Idee, der theoretische Wertbegriff „Atom" ihr gibt (Syst. d. Philos. I, 1921, S. 183 f; S. 197: Keine Atomisierung des Seelenlebens). Ähnlich H. Dingler (Die Grundlagen der Physik², 1923, S. 251 ff.). Nach Adickes sind die A. nur Hilfsbegriffe (Kant contra Haeckel, S. 369), nach Verworn eine Gedankenkonstruktion (Die Frage nach d. Grenz. d. Erk., S. 35), nach Geissler „Ordnungsbilder" (Die Grundlagen der Natur, 1922, S. 62, vgl. Das Syst. der Seinsgebiete, S. 246 f.), nach R. H. Francé methodisch brauchbare Begriffe (Die Welt als Erleben, 1923, S. 166 f.). Nach Koppelmann dient der Begriff des A. nur zur hypothetischen Begründung der Chemie und Physik (Unters. zur Log. d. Gegenw. I, 229; II, 1918, S. 205 ff.). Den bloß phänomenalen Charakter des Atoms (als Symbols der Monade) betont A. Hannequin (Ess. crit. sur l'hypoth. des atomes², 1899). Riehl: „Der Atombegriff ist der Ausdruck des einfachen Denkaktes der Setzung eines Wirklichen, auf Anlaß und entsprechend der einfachen Empfindung nach Abzug ihrer Qualität und ihres bestimmten Grades" (Phil. Krit. II 1, 22). „Die Atomistik ist eine Zeichensprache für Dinge, die für die Unterscheidung und Individualisierung der Erscheinungen Stützpunkte, für die Rechnung Ansatzpunkte liefert . . ." (Z. Einf. in d. Phil., S. 153). Cornelius warnt vor der Hypostasierung des Atombegriffes, betont aber auch den Wert desselben als „reines Bild für die Zusammenfassung der Erscheinungen" (Einl. in d. Phil., S. 328; Transz. System, S. 240 f.). Nach O. Liebmann ist das A. ein Grenz-

begriff von provisorischem Charakter, eine „Rechenmarke der Theorie", eine „Fiktion" (Zur Analys. der Wirkl.², S. 311 f.). Eine brauchbare, der Rechnung dienende Fiktion ist das A. auch nach Hegel, K. Rosenkranz (Neue Studien, 1875 f., II, 504 f.), C. S. Cornelius (Grdz. e. Molekularphys., S. 33), I. H. Fichte (Anthrop., S. 204 ff.), Preyer (Über die Aufgabe der Naturwiss., 1878, S. 7), V. Knauer (Zum Atomenmythus, Philos. Monatshefte XI, 403), Vaihinger (Die Philos. des Als Ob, 1911, S. 101 ff., 429 ff.) u. a. Schuppe sieht in den Atomen nur Produkte der „Zerfällung des mit Qualitäten erfüllten Raumes in kleinste Teile" (Log. S. 83). Mach erklärt, man dürfe in den von der Naturwissenschaft „selbstgeschaffenen veränderlichen ökonomischen Mitteln, den Molekülen und Atomen", nicht „Realitäten hinter den Erscheinungen erblicken". Das A. ist ein Denkmittel, die Erscheinungen darzustellen (Populärw. Vorl. S. 223), ein „mathematisches Modell zur Darstellung der Tatsachen", ein Gedankending (Mechan.⁴, S. 251 f.). Vgl. P. Volkmann, Erkenntnistheor. Grdz. der Naturwiss.², 1910; Gegner der Atomistik sind Goethe, Stallo (Die Begriffe u. Theor. der mod. Phys., S. 75 ff., 309 ff.), Ostwald (früher), Duhem u. a. O. Spann bekämpft alle Atomisierung in Natur- und Geisteswissenschaft (Kategorienlehre, 1924, S. 65 ff., 309 f.). Vgl. K. C. Schneider, Die Welt, 1917, S. 45 f., 301 f.; Petronievics, Prinz. der Met. I 2, 1912, 285 ff.; K. Jellinek, Das Weltengeheimnis², 1922, S. 24 ff.; Th. Haering, Philos. u. Naturwiss., 1913; Will. Stern, Person u. Sache III, 1924, S. 118 f. (das A. ist eine noch weiter zerlegbare „personale" Einheit); Driesch, Ordnungslehre², 1923, S. 244 ff.; Wirklichkeitslehre², 1922, S. 127, 159; E. Becher, Naturphilos. 1914; Weltgebäude, 1915 (die Annahme von A. ist empirisch-induktiv, nicht apriorisch); Rubens, Die Entwickl. der Atomistik, 1913; P. Kirchberger, Die Entwickl. der Atomtheorie, 1922; Mabilleau, Hist. de la philos. atom., 1895; Lasswitz, Gesch. der Atomistik, 1890. Vgl. Monade, Materie, Homöomerien, Element, Mechanismus, Minimum, Dynamismus, Körper, Masse, Äther.

Atomismus: Annahme, daß die Dinge aus Atomen zusammengesetzt sind und daß alles Geschehen auf Mischung und Entmischung, Vereinigung und Trennung, Anziehung und Abstoßung, Umlagerung der Atome beruht (Demokrit, Epikur, Lucrez, Gassendi, Holbach, Haeckel u. a.). Der A. ist die materialistische Form des Pluralismus (s. d.) und macht aus einer an ihrer Stelle berechtigten, aber einseitig-abstrakten Betrachtungsweise eine metaphysische, endgültige Weltanschauung (vgl. Mechanistisch, Quantitativ). — Einen psychologischen Atomismus, nach welchem aus psychischen Elementen das Bewußtsein sich aufbaut, lehren Hume, Mill, Spencer (Psych. I, „units of feelings"), Taine, Clifford (s. Mind-stuff), Haeckel u. a. Dagegen James (Princ. of psychol. I, p. 145 ff.), Külpe, Stöhr, Bergson, L. Busse, Dilthey, Spranger, Cornelius (Psychol. S. 117 ff.), Rehmke, F. J. Schmidt, Schmied-Kowarzik, Ewald, Krueger, Husserl, Spann u. a. Vgl. Psychisch, Element, Bewußtsein, Ganzes, Raum.

Atomistik: Lehre von den Atomen: 1. quantitative Atomistik; 2. qualitative Atomistik (Anaxagoras u. a.). Die quantitat. A. tritt in mechanistischer und dynamistischer Form auf. Gegensatz: Kontinuitätstheorie der Materie. Vgl. Atom, Element, Homöomerien.

Attention: Aufmerksamkeit (s. d.), Fixierung von Merkmalen durch diese (als Faktor der Begriffsbildung). Vgl. Kant, Anthrop. I, § 3, S. 17 („Attentionsvermögen"); N. Ach, Die Willenstät. u. das Denken, 1905, S. 245; Kreibig, Die intellekt. Funkt., 1909, S. 30 f., 98 (A. „der Akt des Festhaltens einer Auswahl von Merkmalen eines Vorstellungsobjekts durch zugeordnete Inhaltsbestandteile"); Husserl, Ideen zu e. reinen Phänom. I², 1922 („A.", „attentional").

Attraktion (Anziehung) und Repulsion (Abstoßung) sind Ausdrücke für die Fähigkeit materieller Punkte, die Entfernung zu anderen zu verringern bzw. zu vergrößern. Es gibt chemische, elektro-magnetische A. (bzw. Repulsion), gravitatorische A. Den

„Ätheratomen" werden Repulsionskräfte zugeschrieben. Die dynamische Auffassung der Materie erblickt in dieser das Produkt von A.- und Rep.-Kräften. Leibniz leugnet, daß die A. eine ursprüngliche Eigenschaft der Materie sei (Opp. Erdm. p. 767). Für Newtons Gravitationslehre ist u. a. Maupertuis (Sur les lois de l'a., 1732). Nach Boscovich wirken die Kraftpunkte in merklichen Abständen attraktiv, in unmerklichen repulsiv (Philos. natur. theoria, 1759). Nach Kant ist die Anziehung eine ursprüngliche Eigenschaft der Materie, sie geht der Bewegung voran (Allg. Naturgesch. u. Theor. des Himmels II, 7, S. 117; vgl. Nova dilucid. sct. III, 13; Phys. Monadol. X, S. 356). Die Anziehungskraft ist „diejenige bewegende Kraft, wodurch eine Materie die Ursache der Annäherung anderer zu ihr sein kann (oder, welches einerlei ist, dadurch sie der Entfernung anderer von ihr widersteht" (Met. Anf. der Naturwiss., S. 230); sie wirkt unmittelbar durch den (relativ) leeren Raum (S. 249ff.). Diese A. ist die „wahre"; die durch Berührung erfolgende die „scheinbare" A. (S. 251 f.). Die Materie ist das Resultat von A.s- und Repulsionskraft; so auch nach Schelling u. a. Eine in die Ferne wirkende A. („actio in distans") wird öfter bestritten (Leibniz, Hauptschr. I, 152, 211 f., Lesage u. a.; vgl. Schwere). Nach Spencer besteht in der Weltentwicklung ein Rhythmus, abwechselndes Überwiegen der A. und Rep. Ostwald führt die A. auf „Distanzenergie" zurück (Vorles. über Naturph.², 1902). — Aus einer Art „Liebe" erklären die A. Empedokles, Haeckel, Bilharz u. a. (s. Hylozoismus). Fourier vergleicht die Neigung der menschlichen Individuen zueinander mit der A. (Théorié de l'unité univers. 1841, vgl. Goethe, Wahlverwandtschaften; Steinthal, Einl. in die Psych.², 1881, S. 115). Daß die A.skraft nur eine bequeme Fiktion ist, betonen F. A. Lange, Vaihinger (Die Philos. des Als Ob, 1911, S. 413 ff.) u. a. Vgl. E. von Dungern, Dynam. Weltanschauung, 1921. Vgl. Schwere, Materie, Atom, Kraft.

Attribut (attributum, das Zuerteilte): wesentliche, bleibende, notwendige, ursprüngliche, konstitutive Eigenschaft eines Seienden; Grundmerkmal; Prädikat.

Von der „zufälligen" unterscheidet Aristoteles die wesentliche, notwendige Eigenschaft eines Dinges, die von ihm nicht abgetrennt gedacht werden kann (Anal. post. I 22, 83 b 19; Met. V 30, 1025 a 30; *τὰ ἐν τῇ οὐσίᾳ ὄντα — τὰ συμβεβηκότα*; vgl. de anim. I 3, 643 a 27). So auch bei Thomas das „attributum" (Summ. th. I, 39, 8 c). Insbesondere sprechen die Scholastiker von den Attributen Gottes „attributa Dei interna" (Allwissenheit usw.). Nach Pierre d'Ailly sind sie „nomina sive signa vocalia, supponentia immediate pro perfectione divina". Albertus Magnus: „Attributa divina dicunt modum creationis quo creaturae exeunt ab ipso" (Summ. th. II, 39, 1). — Der Begründer der Schule der Mutaziliten, Wasil ben Atâ, leugnet die Vielheit der göttlichen Attribute (Stein, An der Wende d. Jahrh., S. 93 f.). „Sifâtija" hießen die arabischen Anhänger der Attribute Gottes, so Abu-l-hudail. Eine Mehrheit göttlicher Attribute lehrt Saadja (vgl. Neumark, Gesch. d. jüd. Philos. III, 188 f.). Vgl. Maimonides, Mor. Neb. I, 50 ff. (deutsch, 1924; von Gott gelten positive A. nur in uneigentlichem Sinne, sein Wesen kann nur negativ bestimmt werden); Kaufmann, Gesch. der Attributenlehre, 1877.

Descartes nennt Attribute die Grundeigenschaften der Substanz (Princ. phil. I, 56). In Gott gibt es weder „qualitates" noch „modi", sondern nur „attributa", weil Gott unveränderlich ist. „Et etiam in rebus creatis eae quae numquam in iis diverso modo se habent, ut existentia et duratio, in re existente et durante, non qualitates aut modi, sed attributa dici debent" (ib.). A. des Geistes ist das Denken, Vorstellen („cogitatio"), Attribut des Körpers die Ausdehnung („extensio") (53). Die Attribute: Zahl und alle Universalien sind nur in unserem Denken (58). — Eine fundamentale Bedeutung hat der Begriff des A. bei Spinoza. Er versteht darunter das, was das Denken als die Wesenheit der „Substanz" konstituierend auffaßt: „Per attributum intelligo id quod intellectus de substantia percipit tamquam eiusdem essentiae constituens" (Eth. I, prop. IV). Die „Substanz" (= Gott) besteht in unendlichen Attributen: „Deus sive substantia constans infinitis attributis quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit,

necessario existit" (Eth. I, prop. XI). Wir aber erfassen von Gott nur zwei Attribute, „cogitatio" (Denken, Bewußtsein) und „extensio" (Ausdehnung) (II, prop. I, II). Jedes dieser Attribute muß durch sich allein gedacht werden („per se concipi debet", I, prop. X, dem.). Es ist aber die Substanz nur ein Wesen mit mehreren Seinsweisen: „Quamvis duo attributa realiter distincta concipiantur, hoc est, unum sine ope alterius, non possumus tamen inde concludere, ipsa duo entia sive duas diversas substantias constituere" (I, prop. X). Die göttlichen Attribute sind so ewig wie Gott selbst: „Deus sive omnia Dei attributa sunt aeterna" (prop. XIX). Alles, was aus einem A. folgt, existiert notwendig ewig und unendlich (prop. XXI). Je mehr Realität ein Wesen hat, desto mehr Attribute kommen ihm zu (Briefwechsel, Philos. Bibl.). Nicht alle Attribute Gottes werden von uns erkannt. Der menschliche Geist kann keine anderen Attribute als Denken und Ausdehnung erfassen (l. c. S. 9 f., 39 ff., 64, 249; Von Gott, S. 13, 35). Während K. Fischer in den „Attributen" Spinozas zwei Daseinsarten der Substanz erblickt, bestimmt J. E. Erdmann sie als zwei „Auffassungsweisen des betrachtenden Verstandes" (Gr. d. Gesch. d. Phil. II⁴, 62). Vgl. E. Becher, Der Begriff des A.s bei Spinoza, 1905. Nach Leibniz können wir kein einfaches und absolutes A. für sich begreifen (Hauptschr. II, 318, 321). Chr. Wolff: „Quae per essentialia determinantur, dicuntur attributa" (Ont. § 146). „Attributa enti constanter insunt" (§ 150; Log. I, § 64 ff.). Crusius: „Dasjenige, was aus dem Grundwesen einer Sache mit einer Beständigkeit hinfließt und sofern derselben allezeit zukommt, heißt ein attributum" (Vernunftwahrh. § 40). Attribute im logischen Sinne sind nach Kant (Log. S. 89; vgl. Kl. Schr. III², 52 ff.) und Fries „Folgen der konstitutiven Merkmale" eines Begriffs (Syst. d. Log. S. 123). A. bedeutet zuweilen so viel wie Prädikat (Log. von Port-Royal u. a.), sonst ursprüngliches Merkmal (B. Erdmann, Log. I², 178 u. a.). Attribution: Zuteilung des Prädikats zum Subjekt (s. Urteil). Vgl. Brentano, Psych. II, 62, 145 f., 208, 287, 296 f. (attributive Vorstellungsverbindung „in recto" und „in obliquo"; ein „rundes Viereck" ist ein a.es, nicht anschauliches Ganzes; s. Modus, Identifikation); Petronievics, A. f. s. Ph. XXIX, 42 f. (s. Monade). Vgl. Merkmal, Eigenschaft, Modus, Gott.

Auctor: das Wort A. schlechthin gebraucht, bezieht sich im 11. bis 13. Jahrhundert auf Boëthius.

Audition colorée s. Analogien der Empfindung.

Auffassung: 1. Ansicht, Meinung; 2. Deutung; 3. Erfassung durch die Aufmerksamkeit, Aufnahme, Aneignung eines Vorstellungsinhaltes (vgl. Lipps, Bewußts. u. Gegenstand, S. 23 ff.); Betrachtung eines Gegenstandes unter Hervorhebung einer bestimmten Eigenschaft oder Beziehung (Linke, Grundfragen der Wahrnehmungslehre, 1918, S. 170 f.; vgl. Husserl, Ideen zu e. reinen Phänom.², 1922, S. 75; die A. „beseelt" die Empfindung). A. ist der „Akt, durch welchen ein Wahrnehmungsinhalt innerlich angeeignet, zu einem Bilde verarbeitet und mit dem früheren Vorstellungsbestand der Psyche verknüpft wird" (Will. Stern, Psych. d. ind. Differ. S. 71; über „Auffassungstypen" vgl. S. 71 ff.). „Gute A." ist ein schnelles, leichtes Aneignen eines Wissensinhaltes. Vgl. J. Finzi, Zur Untersuch. der A.sfäh. und Merkfäh., Psych. Arb. III, 1901; A. Netschajeff, Über A., 1904. Vgl. Apperzeption.

Aufgabe (*πρόβλημα*, Aristoteles) ist ein theoretisches oder praktisches Ziel, das verwirklicht werden soll, ein X, das methodisch zu bestimmen, eine Leistung, die zu vollbringen ist. Die Bestimmung der Daten zu einer Erfahrung ist dem Denken „aufgegeben", welches (an der Hand von Daten) objektiven Erfahrungszusammenhang herstellt. Jede „Idee" stellt dem Erkennen, Wollen, Handeln Aufgaben, läßt sie in der Richtung eines Aufgegebenen fortschreiten (Kant, Fichte, Cohen, Natorp, Rickert u. a.). Die Setzung einer A. (z. B. etwas zu subsumieren, zu vergleichen, zu definieren, zu folgern usw.) beeinflußt den Vorstellungsverlauf, die Reproduktion und gibt dem geordneten Denken

eine bestimmte Richtung gegenüber den sonstigen (assoziativen) Reproduktionsmöglichkeiten; sie übt eine „determinierende Tendenz" (Ach) auf das Verhalten einer Versuchsperson bei Experimenten zur Denkpsychologie, wo auf gewisse Reizworte hin in bestimmter Weise problemlösend reagiert werden soll (z. B. zum Teil das Ganze, zum Artbegriff die Gattung zu finden u. dgl.). Während manche den Einfluß der A. aus assoziativen und „perseverativen" Reproduktionstendenzen ableiten (G. E. Müller u. a.), betonen andere die Eigenart des aktiv-zielstrebigen Denkverlaufs (Külpe, Bühler, Messer, O. Selz u. a.). Vgl. N. Ach, Über die Willenstät. u. das Denken, 1905; Külpe, Vorles. über Psych.², 1922, S. 315 f.; K. Bühler, Denken im Handwörterbuch der Naturwiss. II, 1912; G. E. Müller, Zur Analyse der Gedächtnistät., 1911—17; Wreschner, Die Reprod. u. Assoz. von Vorstell., 1907—10; Offner, Das Gedächtnis⁴, 1924, S. 148, 158; O. Selz, Über die Gesetze des geordneten Denkverlaufs, 1913, S. 1ff.; Zur Psych. des produkt. Denkens u. des Irrtums, 1922; Die Gesetze der produkt. u. reprodukt. Geistestät., 1924 (Schematisches Antizipieren des Ziels, Wissensaktualisierung, Komplexergänzung); Messer, Psych. S. 336f. Vgl. Denken, Determinierende Tendenz, Sittlichkeit, Charakter, Tatsache, Objekt, Idee, Gegeben, Problem, Komplex, Wissen, Reaktion, Welt, Persönlichkeit.

Aufklärung: ∫1. Klarmachung; 2. Verbreitung vorurteilsfreier Ideen, gegenüber der traditionellen Gebundenheit des Denkens und Wertens; individualistisch-verstandesmäßige, kritische Stellungnahme zu den Dingen betreffs Erkenntnis, Religion, Recht, Sittlichkeit. So zuerst bei den Sophisten, zum Teil bei Sokrates, der schon eine neue Periode einleitet. Das „Zeitalter der A." im 17. und 18. Jahrhundert wird beherrscht von der Emanzipation der ihrer Selbständigkeit und Eigenart bewußt gewordenen Vernunft von allem bloß Autoritativen. Alle Gebiete des Lebens nach der Einsicht der in den Individuen sich manifestierenden allgemein-menschlichen Vernunft zu beurteilen und zu gestalten, den Menschen zur Freiheit und Selbständigkeit, zur aktiv-rationalen Verarbeitung des ihm Gegebenen, zu einer vernunftgemäßen Weltanschauung und Lebensordnung zu erheben, ist das Ziel der A., die auch in den wirtschaftlichen und sozialen Verhältnissen eine Wurzel hat. Der Rationalismus der A., so bedeutsam er für die menschliche Entwicklung war und ist, erweist sich als teilweise einseitig, zu verstandesmäßig, ohne zureichenden historischen Sinn. In der Romantik erfolgte die Reaktion gegen die A., die später in neuen Formen (z. B. bei den Materialisten des 19. Jahrh., den Freidenkern, vielen Monisten u. a.) wieder auftritt, während zugleich gegen einen extrem werdenden Intellektualismus eine neuromantische Bewegung einsetzt (s. Irrationalismus). Ihren Ausgang nimmt die Aufklärung in England, wo sie im Empirismus Bacons, Lockes u. a. wurzelt. Es kommt ihr das rationalistische Streben nach Klarheit und Deutlichkeit der Begriffe (Descartes), nach kritischer Auffassung der Religion (Spinoza), nach „vernünftigen Gedanken" (Chr. Wolff) entgegen. Zu den englischen Aufklärern gehören Toland, Tindal, Shaftesbury und andere Deisten und „Freigeister", zu den französischen Bayle, Montesquieu, Voltaire, Rousseau (zum Teil), Helvetius, Holbach, Grimm, die Enzyklopädisten Diderot, D'Alembert u. a., die Materialisten Lamettrie, Holbach, Helvetius u. a.; zu den deutschen Thomasius, Edelmann, Friedrich der Grosse, Lessing, Mendelssohn, Reimarus, Eberhard, Nicolai, Abbt, Garve, Sulzer, Engel, Feder, Bahrdt, Lichtenberg u. a. Die Philosophie der deutschen A. hat zum Teil den Charakter einer eklektischen Popularphilosophie mit besonderer Berücksichtigung von Fragen, die mit der Religion zusammenhängen, teleologischen und psychologischen Untersuchungen. Als Reaktion gegen die A. tritt eine Bevorzugung des Gefühlslebens, des Unmittelbaren, der Intuition, des Glaubens auf bei Rousseau, Hamann, Herder, Jacobi, Hemsterhuis, Schleiermacher u. a. Kant, der die A. abschließt und z. T. schon überwindet, erklärt: „A. ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbstverschuldet ist diese Unmündigkeit,

wenn die Ursache derselben nicht am Mangel des Verstandes, sondern der Entschließung und des Mutes liegt, sich seiner ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Sapere aude! Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der A." (Was ist A.? Berliner Monatsschr., 1784). Selbstdenken heißt: den obersten Probierstein der Wahrheit in sich selbst (d. i. in seiner eigenen Vernunft) suchen; und die Maxime, jederzeit selbst zu denken, ist die Aufklärung" (Was heißt: sich im Denken orientieren? S. 162 f.; vgl. Reflex. I, 270). Dem Dogmatismus auch der A. stellt KANT den Kritizismus entgegen, der das metaphysische Pseudowissen beseitigt, um bei strengster Festhaltung des Vernunftgehalts der Erkenntnis einem „Glauben" Platz zu machen. — Vgl. M. STEINER, Die Welt der A., 1912; LECKY (Gesch. d. A. in Europa², 1885); HETTNER, Literaturgesch. d. 18. Jahrh.⁵, 1894; DILTHEY, Das natürl. System der Geisteswiss. im 17. Jahrh., 1892; S. MARCK, Philos. der A., 1923. EWALD, Die franz. A.sph., 1923 (Gesch. d. Ph. in Einzeldarstell.; daselbst: G. JACOBY, Deutsche A.sph.; C. v. BROCKDORFF, Engl. A.sph.).

Auflösung s. Dissolution.

Aufmerksamkeit (προσοχή, attentio) ist der Inbegriff der Vorgänge und Zustände, die der Apperzeption eines Vorstellungsinhaltes entsprechen. Sie bedeutet einen höheren Grad der Bewußtheit, eine Bevorzugung, Heraushebung und Fixierung von Inhalten und eine Hemmung, Vernachlässigung anderer. Im Zustande der A. ist das Ich einseitig beschäftigt, es wendet seine (psychophysische) Energie einem bestimmten Eindruck oder Inhaltskomplex zu, der dadurch „apperzipiert", klarer und deutlicher wird, während das nicht „Beachtete" im Bewußtsein zurücktritt, auch wenn es intensiver ist. Die A. ist von Spannungsempfindungen und Tätigkeitsgefühlen begleitet, die besonders stark sind bei der aktiven oder willkürlichen A. im Unterschiede von der durch momentane äußere oder innere Reize ausgelösten passiven (reaktiven) oder unwillkürlichen A.; letztere ist eine (zum Teil mechanisierte) Triebfunktion, erstere geht vom zweckbewußten, wählenden, Interessen und Ziele verfolgenden Ich aus. Die A. ist von der gattungsmäßigen, z. T. von der individuellen Beschaffenheit des Ich (seinem Bestande an Dispositionen, Tendenzen, Neigungen, Vorstellungen, Wünschen usw.) abhängig. Ferner von der Intensität, Bedeutung, Bekanntheit, Neuheit, Abwechslung, Dauer, Gefühlsbetontheit der Eindrücke, von der Übung, Konstellation, Bereitschaft u. dgl., von physiologischen Zuständen. Die A. steigert die Klarheit des von ihr Erfaßten, den Bewußtseinsgrad von Inhaltsteilen durch deren Abhebung vom Ganzen, dem sie angehören, sie ermöglicht neue Verbindungen von Bewußtseinsinhalten, ist die Bedingung der Analyse, Synthese, des Vergleichens und Beziehens, der Abstraktion usw. Die Intensität einer Empfindung wird durch die A. nur indirekt (durch Adaptation der Sinnesorgane) gesteigert (ULRICI, LIPPS, GEYSER u. a.; direkt nach WUNDT, STUMPF, G. E. MÜLLER u. a.); die des Gefühls wird nicht gesteigert; vgl. FRÖBES, Lehrb. d. exper. Psych. II², 1922, S. 89f.; GEIGER, Münchener philos. Abh., 1911, S. 125 ff.). Die A. weist Konzentration, Tenazität und Vigilität auf (s. unten ZIEHEN, BLEULER); in der Regel verhalten sich Stärke und Umfang der A. umgekehrt proportional. Ein „Schwanken" (Oszillieren) der A. bei längerer Betrachtung findet statt. Es besteht eine „Enge" der A.; der Umfang der A. ist beschränkt (etwa 6 Eindrücke zugleich, bei Gruppenbildung bis etwa 40; Versuche von CATTELL, WUNDT, TITCHENER, BÜHLER u. a.). Auch Störungen und Abnormitäten der A. (Hemmung, Ablenkbarkeit, Schwäche u. dgl.: KRÄPELIN, SANCTE DE SANCTIS u. a.) bestehen. Die A. wird verschieden erklärt: 1. Hemmungstheorien (Hemmung des nicht Beachteten, dadurch Klarwerden des Beachteten: HERBART, WUNDT u. a.); 2. Unterstützungstheor. (Unterstützung des zu Beachtenden durch Vorbereitung: MACH, RIBOT, STOUT u. a.); 3. Zentrosensorische Theorien (Ein dem Reiz entsprechender zentraler Erregungszustand schon vorhanden: G. E. MÜLLER, PILZECKER, STUMPF u. a.); 4. Bahnungstheorien (EBBINGHAUS, MC DOUGALL, BLEULER u. a.; vgl. DÜRR, Die Lehre von der

A.², 1914; Fröbes, Lehrb. II², 101 ff.). Von Einfluß ist die A. auf die Reproduktion, das Gedächtnis, die Reaktionen (s. d.). Es gibt „statische" u. „dynamische" A.

Die A. gilt zunächst als eine besondere Bewußtseinstätigkeit, oft als Willenstätigkeit. So schon bei Augustinus, nachdem schon im Altertum besonders Straton die bemerkende Funktion der A. hervorgehoben hatte (Plut., De soll. an. 3, 6). Thomas unterscheidet „attentio actualis" und „attentio secundum virtutem (4. sent. 15, 4, 2, 4c) und betont: „ad actum cuiuslibet cognoscitivae potentiae requiritur intentio" (Verit. 13, 3c); die intentio ist „actus voluntatis" (Verit. 22, 19c). Descartes erklärt die A. durch den Einfluß des Willens auf das Seelenorgan. „Cum quis suam attentionem sistere vult in consideratione unius obiecti per aliquod tempus, haec voluntas per illud tempus retinet glandem inclinatam in eandem partem" (Pass. an. I, 43). Malebranche: „Je sens que la lumière se repand dans mon esprit à proportion que je le désire et que je fais un certain effort que j'appelle attention" (Méd. chrét. I, 2). Locke betont, daß die Vorstellungen der inneren Erfahrung erst klar und deutlich werden, wenn der Verstand sich nach innen auf sie wendet, auf sie achtet (Ess. II, ch. 1, § 8). Leibniz schreibt der A. eine bewußtmachende Wirksamkeit zu, durch sie werden die Perzeptionen zu Apperzeptionen (Nouv. ess. Préf. u. II, ch. 9); ein Streben der Seele, von einer Perzeption zur andern überzugehen, liegt ihr zugrunde („Percepturitio", bei Chr. Wolff). Nach Chr. Wolff ist die Aufmerksamkeit „facultas efficiendi, ut in perceptione composita partialis una maiorem claritatem ceteris habeat" (Psych. emp. § 237). „Wir finden in der Seele ein Vermögen sowohl bei ihren Empfindungen als Einbildungen und allen Gedanken . . ., sich auf eines unter ihnen dergestalt zu richten, daß wir uns dessen mehr als des übrigen bewußt werden, das ist zu machen, daß ein Gedanke mehr Klarheit bekommet, als die übrigen haben: welches wir die Aufmerksamkeit zu nennen pflegen" (Vern. Ged. I, § 268). Bonnet faßt die A. als Reaktion der Seele auf die Wahrnehmungseindrücke in ihr auf. „L'âme peut par elle-même rendre très vive une impression très faible. En réagissant sur les fibres représentatives d'un certain objet, elle peut rendre plus fort ou plus durable le mouvement imprimé à ces fibres par l'objet, et cette faculté se nomme l'attention" (Ess. de psych. C. 7). Die A. ist „une modification de l'activité de l'âme", „un certain exercise de la force motrice de l'âme sur les fibres de son cerveau" (Ess. anal. p. XI, 38, 118 ff., 135 ff.). Im 18. Jahrhundert wird unterschieden: äußerliche — innerliche, natürliche, unvorsätzliche — willkürliche, vorsätzliche A. (vgl. Tetens, Philos. Vers. II, 1777, S. 286 ff.). Platner definiert sie als „diejenige Tätigkeit der Seele, durch welche sie den innern Eindruck wahrnimmt (Phil. Aph. I, 157). Reid erblickt in der A. eine Willenshandlung (Inqu. 2, sct. 10). Th. Brown: „Attention to objects of sense appears to be nothing more than the coexistence of desire with the perception of the object" (Phil. of the hum. mind, lect. 31). (Vgl. Hamilton, Lect. I, XIV, 246). Nach Laromiguière ist die A. eine „concentration de l'âme sur un objet" (Leçons de philos. I, 215 ff.). M. de Biran: „J'appelle attention ce degré de l'effort supérieur à celui qui constitue l'état de veille des divers sens externes et les rend simplement aptes à percevoir ou à représenter confusément les objets qui viennent les frapper. Le degré supérieur dont il s'agit est déterminé par une volonté positive et expresse qui s'applique à rendre plus distincte une perception d'abord confuse, en l'isolant, pour ainsi dire, de toutes les impressions collatérales qui tendent à l'obscurir" (Oeuvr. inéd. II, 1859, p. 86, 88). Renouvier: „L'attention est une volonté de s'arrêter à la considération d'un objet et de ses rapports au lieu de suivre le cours naturel des associations" (Nouv. Monadol. p. 97). Nach Fouillée schließt alles Aufmerken „désir" oder „aversion" ein (Psych. d. idées. forc. II, 91 f.). Vgl. Bergson, Mat. et Mém. p. 102 ff.; Rev. philos. 53; Revault d'Allonnes, L'attention indirecte, Rev. philos., 1914; Vaschide et Meunier, La psychol. de l'attention, 1910; Noirac, Psych. et physiol. de l'att.², 1914.

Nach Kant ist Aufmerken ein „Bestreben, sich seiner Vorstellungen bewußt zu werden" (Anthrop. I, § 3), „unmittelbar sich eine Vorstellung klar machen" (Reflex. I, 6);

Vgl. Jacob, Gr. der Erfahrungsseelenlehre, S. 206); Chr. E. Schmid, Empir. Psych., S. 227; Herder, Metakrit. I, 119 f. Nach Fries bedeutet Aufmerken „willkürliche innere Wahrnehmung unserer Tätigkeiten". A. ist die „Assoziation unserer Willensbestimmung mit gewissen Vorstellungen, wodurch eben die Vorstellungen, für die ich mich interessiere, die ich haben will, lebhafter werden und leichter wahrgenommen werden" (Syst. d. Log., S. 66). Schopenhauer sieht im Willen das, was „die Aufmerksamkeit zusammenhält" (W. a. W. u. V. Bd. II, K. 30). Als (Willens-)Tätigkeit bestimmen die Aufmerksamkeit Beneke (Lehrb. d. Psychol.², 1833), Fortlage (Beitr. z. Psych., S. 161, A. = „Anfang eines tätigen Willens"), I. H. Fichte (Psych. I, 174, 192), Lotze (Med. Psychol., S. 506), auch Bolzano (Wiss. III, 86). Nach Fechner ist die A. eine Tätigkeit, die sich auf psychische Phänomene jeder Art beziehen kann, und die durch ein Gefühl der Selbsttätigkeit charakterisiert werden kann (Phil. Stud. IV, S. 207; Psychophys. II, 475 ff.). Die A. ist dieselbe Tätigkeit, welche im Willen wirksam ist (l. c. II, 450). Als Willenstatsache faßt die A. Höffding auf (Psych., S. 160, 431). Nach Ueberhorst ist die A. „diejenige intellektuelle Funktion, welche darauf gerichtet ist, einen gegebenen Wahrnehmungs- oder Gedankeninhalt in einem oder in mehreren seiner Momente oder im ganzen richtig aufzufassen" (Arch. f. syst. Philos. IV, 1898, S. 65 ff.). Die A. geht vom Willen aus (S. 67 ff.). Nach Ehrenfels ist die A. „eine innere Willens- oder Strebenshandlung mit dem Zweck, gewisse Vorstellungen in das Gebiet der Luzidität hereinzuziehen, resp. ihnen jenes Merkmal in relativ höherem Maße zuzuwenden" (Werttheor. I, 225). Kreibig: „Die A. ist ein Wollen, das darauf gerichtet ist, einen äußeren Eindruck oder eine reproduzierte Vorstellung, beziehungsweise bestimmte Einzelheiten darin klar und deutlich bewußt zu machen" (Die A., S. 2). R. Wahle bestimmt die A. als „Erreichenwollen eines Wissens" (Das Ganze d. Philos., S. 372 ff.). Aufmerken heißt, „unter Angst, Unruhe eine Urteilsfällung erwarten" (Üb. d. Mech. d. geist. Leb., S. 254). Die A. ist aber kein besonderer Geistesakt. Als aktives Bewußtsein faßt die A. auf J. Ward (Encycl. Brit. XX, 41 f.). Nach Stout ist die A. „the direction of thought at any given moment to this or that special object in preference to others" (Anal. psychol. I, 122 ff.). Sie ist eine „mental activity" (l. c. p. 123), eine „prospective attitude of mind" (p. 184). Aufmerken ist „to expect or await" (p. 184 ff.). James erklärt, A. sei „the taking possession by the mind, in clear and vivid form, of one out of what seem several simultaneously possible objects or trains of thought. Focalization, concentration of consciousness are of its essence" (Princ. of psych. I, 404; 434, 441, 446; Mind XII, 45 ff.). Eine spezifische Aktivität ist die A. nicht (vgl. Princ., C. 11, 14). Die A. wirkt selektiv, konzentrierend, vereinheitlichend (Psych., S. 216 ff.). Vgl. Bradley (Mind XI, 1886, p. 322). — Als aktive, auswählende, bewußtseinssteigernde Tätigkeit faßt die A. Sully auf (Hum. mind C. 6, Handb. d. Psychol., S. 101 ff.). Sie ist die „Reaktion, welche dazu dient, eine Empfindung im Strom des Bewußtseins zum hervortretenden und für den Augenblick zum obersten Element zu machen" (ib.). Nach Baldwin ist die (willkürliche) A. „a state of active consciousness due to voluntary mental exertion of effort" (Handb. of psych. I, 69 ff.). Vgl. Carpenter, Ment. physiol. ch. 3; Dewey, Psychol. ch. 4; Titchener, Exper. psych., 1900; Psychol. of feeling and attention, 1908; Ladd, Elem. of. phys. psych, 1890; Janet, Princ. de Mét. I, 385 ff.; Pillsbury, Attention, 1908; Mc Dougall, Mind, N. S. 11, 12, 15; L. Uhl, Attention, 1890.

Nach E. v. Hartmann ist die A. mit dem Wollen verwandt, physiologisch „ein zentrifugaler Innervationsstrom, der die Erregbarkeit der getroffenen Endorgane erhöht oder herabsetzt" (Mod. Psych., S. 201). Sie deckt sich mit der Apperzeption und ist eine unbewußte Tätigkeit der Seele (so auch Driesch, Drews, K. Jellinek u. a.). Wundt bestimmt die A. als „die Gesamtheit der mit der Apperzeption von Vorstellungen verbundenen subjektiven Vorgänge" (Vorles.², S. 267), als „den durch eigentümliche Gefühle charakterisierten Zustand, der die klarere Auffassung eines psychischen Inhalts begleitet" (Gr. d. Psych.⁵, S. 249). Die „sukzessive Bewegung der Aufmerksamkeit

über eine Vielheit psychischer Inhalte" scheint ein „periodischer Vorgang zu sein, der aus einer Mehrzahl aufeinander folgender Apperzeptionsakte besteht" (S. 254). Die Aufmerksamkeitsvorgänge sind „innere Willensprozesse", Trieb- und Willkürakte (S. 261 f.). Der Tätigkeitscharakter der A. liegt nicht in einem besonderen Vermögen, sondern in dem Bewußtseinszusammenhange, der sie konstituiert (Grdz. d. phys. Psych. III⁵, 331 ff.; Log. II², 2, 265 f.). Die Aufmerksamkeit wird teils durch äußere Reize, teils durch innere Einflüsse gelenkt. Ihre Adaptation an den Reiz bekundet sich in Spannungsempfindungen (Grdz. d. phys. Psych. III⁵, 333 ff.). Der Gesamtprozeß der A. und Apperzeption besteht in: 1. einer Klarheitszunahme, verbunden mit Tätigkeitsgefühl, 2. einer Hemmung anderer disponibler Eindrücke, 3. in Spannungsempfindungen mit verstärkenden sinnlichen Gefühlen, 4. einer verstärkenden Wirkung der Spannungsempfindungen auf die Vorstellungsinhalte durch „assoziative Miterregung". Die Leistungen der Aufmerksamkeit sind in einer Beziehung Hemmungsprozesse (Grdz. III⁵, 341). Das nimmt auch Külpe an (Gr. d. Psych., S. 460). Die A. ist nichts neben den Bewußtseinsinhalten Gegebenes, sondern „ein allgemeiner Zustand des Bewußtseins . . ., dessen Bedingungen freilich außerhalb der wechselnden Inhalte, die in ihn geraten, gesucht werden müssen" (l. c. S. 430 ff.). Die Wirkungen der A. bestehen in einer Vergrößerung der Empfindlichkeit und Unterschiedsempfindlichkeit, der Reproduktions-Tendenz und -Treue, in einer Herabsetzung oder Elimination der Gefühle, in einer Verfeinerung der Analyse, in einer Beeinflussung des zeitlichen Verlaufs der Bewußtseinsinhalte (S. 444 ff.). Es gibt eine „Enge der A." (Vorles. über Psych.², 1922, S. 109; Zur Lehre von der A., Z. f. Philos. 110; vgl. darüber auch Wirth, Philos. Stud. XX; Psych. Stud. II; Otto und Schultze, A. f. g. Psych. XIII, 1908). Lange, Beitr. zur Theor. d. sinnl. A. (Ph. Stud. IV).; Störring, Psych. des menschl. Gefühlslebens², 1916; Über totale u. diskrete A., in: Bericht über den 7. Kongr. f. exper. Psych., S. 238 ff. (Fixierung des Gedankens der Realisierung einer als zukünftig gedachten, geistigen Betätigung an einem Gegenstande durch das Willensgefühl; bei „totaler" A. Einstellung auf ein Ganzes, gegenüber der „distributiven" A., wie bei Meumann, Vorles. über exper. Päd. I², 140 ff.). Nach Jodl ist die A. der Vorgang, „durch welchen innerhalb des gegebenen Empfindungs- und Vorstellungskontinuums eine Konzentrierung des Bewußtseins auf bestimmte Inhalte und eine Bevorzugung derselben erfolgt, so daß sie in den Blickpunkt des Bewußtseins gerückt sind", wodurch andere Inhalte verdrängt werden. Es gibt sinnliche (präsentative) und intellektuelle (repräsentative) A. Die A. „wandert" und „schwankt". Im allgemeinen wendet sich die A. dem intensiveren und dem gefühlsreicheren Reize zu. Willkürliche A. bedeutet Ersatz der Leitung peripherischer Erregungen durch Leitung mittels zentraler Erregungen (Interessen, Zwecke). Sie verdeutlicht den Reiz, verstärkt aber nicht die Intensität der Empfindung, nur das Auffassen. Bei sensoriell gerichteter A. erfolgt die Reaktion auf einen Reiz langsamer als bei muskulär gerichteter. Fixierung und Zerstreuung der A. sind an bestimmte zeitliche Grenzen gebunden. Übung ersetzt die A. (Lehrb. der Psych. II⁵, 77 ff.). Infolge der Enge des Bewußtseins findet zwischen sinnlicher und repräsent. A. ein beständiger Wettstreit statt, aber auch eine Ergänzung (Bestimmbarkeit der sinnlichen durch die repräsent. A. = „preperception" bei Lewes, James, S. 166 ff.). — Nach Z. Oppenheimer besteht der Aufmerksamkeitsvorgang „in der Vorbereitung von gewissen Sinneszellen oder einem Komplexe von solchen, die eine Vorstellung bewirken können, zur Aufnahme einer neuen Sinnesempfindung oder Vorstellung" (Phys. d. Gefühls, S. 103). Es befinden sich hier „gewisse Rindenzellen in einem Zustand erhöhter Erregbarkeit", in welchem ein kleiner Zuwachs des Reizes große Wirkungen erzeugen kann (S. 104 ff.). Münsterberg nimmt den Standpunkt der „Aktionstheorie" ein: „Unbemerkt bleibt das, wofür die Handlung nicht vorbereitet ist, bis die Stärke der Erregung die Handlung erzwingt; von der Aufmerksamkeit erfaßt dagegen ist das, was die Bedingungen der motorischen Entladung bereit findet" (Grdz. d. Psych. I, S. 550).

Die Hemmung der übrigen Vorstellungen infolge vorherrschender Erregung des Seelenorgans für eine bestimmte Vorstellung betont schon Hobbes (De corp. 25, 6). Nach Condillac ist die A. nur „une sensation plus vive que toutes les autres" (Tr. des sens. p. 37). Herbart bestimmt die A. als „die Fähigkeit, einen Zuwachs des Vorstellens zu erzeugen" (Psych. a. Wiss. II, § 128; Lehrb. zur Psych.[3], S. 147 ff.). Es wird bei den Herbartianern zwischen „sinnlicher" und „intellektueller" A. unterschieden; bei der letzteren werden Eindrücke vor andern durch „Vorstellungshilfen", Apperzeptionsmassen bevorzugt. Waitz versteht unter Aufmerken „ein scharfes und genaues Perzipieren von Einzelnem" (Lehrb. d. Psych., S. 624 ff.), ein gespanntes Erwarten (S. 637). Nach Volkmann heißt aufmerksam sein, „eine Vorstellung, Vorstellungsreihe oder Vorstellungsmasse dem Drange zum Sinken entgegen unverrückt festhalten" (Lehrb. d. Psych. II[4], 204). George versteht unter A. die Konzentration des allgemeinen Wachseins auf ein Einzelnes (Lehrb. d. Psych. S. 84). Czolbe: „A. ist nur Isolation der intensiveren Empfindungen aus der Menge gleichzeitig stattfindender, von denen wir deshalb abstrahieren" (Gr. u. Urspr. d. m. Erk., S. 222). Nach Lipps ist die A. keine besondere Kraft, sondern die sich konzentrierende Reproduktionstätigkeit selbst mit Hilfe begünstigender Vorstellungen (Gr. d. Seel. S. 620, 123). Im Zustande der A. finden wir in uns „den Gegenstand, daneben die subjektiven Strebungs- und Spannungsempfindungen samt den so oder so gearteten Lust- und Unlustgefühlen" (S. 46). A. für einen Gegenstand ist „die psychische Kraft der Vorstellung dieses Gegenstandes" (Leitfad. d. Psych., S. 33 ff., 3. A., 1909, S. 89 ff.). Nach H. E. Kohn ist die A. in irgendeinem Grade mit jedem Bewußtseinsinhalte verbunden (Zur Theor. d. A., 1895, S. 19). Vgl. Pfänder, Einf. in die Psych.[2], S. 313 ff. („Beachtungsrelief" gemäß den Graden der A.). Nach M. Offner ist das Aufmerken ein „Hinwenden der Seele zu einem Inhalt", ein „Hinfließen psychischer Kraft zu einem psychischen Vorgang", zugleich ein Wegwenden oder Wegfließen von anderen Inhalten. Die A. kann sich ganz auf einen Inhaltskomplex sammeln, aber auch mehrere nebeneinander herausheben (Das Gedächtnis[4], 1924, S. 55 ff.). Intensivere, anhaltendere und gleichmäßigere A. bewirkt stärkere Dispositionen (S. 56). Bedingungen der A. sind Intensität des Reizes, Massenhaftigkeit, Bedeutsamkeit, Ermahnung zur A., Lust, Unlust, Affekte, Stimmung, Kontrast (Neuheit), Bekanntheit, Interesse, Einstellung (S. 56 ff.). Die A. führt zur Bildung von apperzeptiven Gruppen (S. 66 ff.). Durch Übung läßt sich der Mensch zur willkürlichen A. erziehen (S. 69 f.). Nach Ziehen besteht die A. aus den Prozessen der Tenazität (Konzentration), Vigilität, Distribution (Über das Wesen der Begabung[3], 1923, S. 12, 34); sie ist nicht eine besondere Seelentätigkeit, nur gesetzmäßige Auswahl, zum Teil durch die „Konstellation" bedingt (Leitfaden der physiol. Psych.[11], 1920; Die Grundlagen der Psych. 1915). Nach Rehmke ist zu unterscheiden zwischen „Deutlichhaben" und „Deutlichhabenwollen" (Allg. Psych., S. 524 f.). Unwillkürliche A. ist „dasjenige ‚Bemerken', dessen besondere Bedingung allein der in dem Gegebenen zusammen sich bietende Gegensatz der Unterschiedenen ist, willkürliche Aufmerksamkeit dagegen dasjenige Bemerken, dessen besondere Bedingung überdies noch das bemerkenwollende Bewußtsein ist" (S. 526). Ähnlich Th. Kerrl (Die Lehre von der A.[4], 1922). Schuppe bestreitet den Tätigkeitscharakter der A. „Wessen wir uns dabei bewußt werden, das ist nur das Gefühl des Interesses an den gemeinten Vorstellungen oder an der auszuführenden Bewegung, und höchstens noch eine nicht weiter definierbare Regung, die als Wille bezeichnet werden kann ... Von einem Tun — ist nichts zu entdecken" (Erkth. u. Log., S. 143). Nach Ebbinghaus besteht die A. „in dem lebhaften Hervortreten und Wirksamwerden einzelner seelischer Gebilde auf Kosten anderer". Sie ist „das Resultat eines Selektionsprozesses; sie besteht in einer Einschränkung oder Konzentration der Seele auf eine gewisse Anzahl der ihr den obwaltenden Umständen nach überhaupt möglichen Empfindungen und Vorstellungen" (ib.). Sie ist, physiologisch, bedingt von der „durch äußere oder innere Reize hervorgebrachten Erregungsverteilung auf der Großhirnrinde". Die A. ist eine Auswahlserscheinung, bedingt durch das Interesse und die

Verwandtschaft der Eindrücke mit dem Vorhandenen (Grdz. d. Psych. I², S. 575 ff.). Die A. ist „eine Erscheinung der Auswahl und Einschränkung". Von Einfluß auf die A. sind der Gefühlswert der Eindrücke und die Verwandtschaft der Eindrücke mit dem zurzeit gerade Vorhandenen (Abr. der Psych.⁸, 1922, S. 81 ff.). Nach E. Dürr besteht die A. in einer besonderen Höhe des Bewußtseinsgrades (Die Lehre von der A.², 1914). Nach Cornelius besteht das Beachten eines Wahrnehmungsinhalts „nur in der Unterscheidung desselben von seiner Umgebung und in seinem Wiedererkennen", die „intellektuelle" A. nur in einem Festhalten eines Gedächtnisbildes, woran sich „eine mehr oder minder bestimmte Erkenntnis der Ähnlichkeit des betreffenden Inhalts mit Gruppen anderweitiger von früher her bekannter Inhalte" anschließt (Einl. in d. Phil., S. 218). Die Leistung der sinnlichen A. ist die Zerlegung eines Inhalts (Psych., S. 168 ff.; V. f. w. Ph. 16). Nach O. Selz besteht die bei der willkürlichen A. vorangehende gleichartige Erregung in der mehr oder weniger schematischen Antizipation einer A.'swirkung. An die Stelle einer Bahnungs- tritt eine „Induktionstheorie" der willkürl. A. (Zur Psych. des produkt. Denkens u. des Irrtums, 1922, S. 477 ff.).

Im Gefühl (Interesse) erblickt besonders Th. Ziegler das Agens der A. Das Gefühl ist „der tragende Hintergrund, aus dem die Vorstellung in das helle Licht des Bewußtseins tritt" (D. Gef.², S. 47). Durch den Gefühlston erzwingt sich die Vorstellung die Aufmerksamkeit (S. 50; 5. A. 1912). Stumpf identifiziert die A. mit dem Interesse, bestimmt sie als „Lust am Bemerken selbst" (Tonpsychol. I, S. 68, 279). Der Wille ist die Aufmerksamkeit (S. 69, 281). Vgl. Jerusalem (s. unten), Scheler (Der Formal. in der Eth.², 1921, S. 145 f.), Störring (s. oben), F. Arnold (Attention and interest, 1910), Claparède (Assoc. p. 361 ff.), E. Rignano (A. f. g. Psych. XX, 1911; XXII, 1912, S. 267 ff.; A. ist der Zustand einer in Schwebe gehaltenen affektiven Neigung), Müller-Freienfels (Das Denken u. die Phantasie, 1916, S. 91 ff. („affektiv-motorische Reaktion"). Nach E. Bleuler ist die A. eine Äußerung der Affektivität. Sie bahnt die einem Triebe, einem „Interesse" entsprechenden Assoziationen in Handeln und Denken, begünstigt ihre Verbindung mit dem Ich und hemmt die übrigen Verbindungen; zugleich gibt sie dieser Schaltung die als Konzentration zur Wirkung gelangende Energie. Die „Tenazität" ist die Fähigkeit, seine A. dauernd auf einen Gegenstand gerichtet zu halten; die „Vigilität" ist die Fähigkeit, die A. einem neuen Gegenstand zuzuwenden (Naturgesch. der Seele, 1921, S. 253 ff.). Ribot bestimmt als die ursprüngliche Form der A. die „spontane" A. (attention spontanée, naturelle" im Unterschied von der „attention volontaire, artificielle") (Psych. de l'attention, p. 3). Der „Mechanismus" der A. ist wesentlich motorischer Art, besteht in einem „arrêt" auf die Muskeln (p. 3). Die A. ist ein auf die motorische Kraft übertragener Affektzustand (p. 12). Sie ist ein „monoïdéisme intellectuel avec adaptation spontanée ou artificielle de l'individu", d. h. eine Konzentration auf einen Zustand des Bewußtseins (l. c. p. 6). Bei der „attention volontaire" ist das Ziel gewollt, gewählt; sie ist begleitet von einem „sentiment d'effort" (p. 47 f.). „L'état intellectuel normal, c'est la pluralité des états de conscience déterminée par le mécanisme de l'association. Si, à un moment donné, une perception ou une représentation surgit qui occupe seul le champ principal de la conscience, régnant en maîtresse, faisant le vide autour d'elle et ne permettant que les associations qui sont en rapport directe avec elle: c'est l'attention. Cet état de ‚monoïdéisme' est par sa nature exceptionel et transitoire" (Psych. d. sent. p. 21).

Eine biologische Begründung der A. (vgl. Lamarck, Zool. Philos., S. 460 ff.) findet sich (bei Ribot und) bei K. Groos. Sie ist nach ihm ursprünglich „ein Mittel in dem körperlichen Kampfe ums Dasein". Der „Instinkt des Lauerns" ist die Urform der A. Aus dieser „motorischen" hat sich die „theoretische" A. entwickelt. Die Grundform der A. ist die „Erwartung des Zukünftigen" (Spiele d. Mensch., S. 180 f., Spiele d. Tiere, S. 210 f., vgl. die Definition der A. als „die sich mit einer Vorstellung verknüpfende Frage nach dem, was in Zukunft in Beziehung auf dieses Vorgestellte vorgehen wird", bei Fortlage, Psych.

I, § 9, S. 78). Ähnlich Jerusalem, nach dem die A. „in einer Art Konzentration des ganzen Organismus auf einen erwarteten Eindruck" besteht (Lehrb. d. Psych.[4], S. 83). „Wir müssen wissen, wessen wir uns von den Dingen unserer Umgebung . . . zu versehen haben. Zu diesem Zwecke müssen wir alle unsere psychischen Kräfte anstrengen, und eben diese Anspannung nennen wir Aufmerksamkeit" (ib.). Vgl. Ribot, Stöhr (Psych. S. 253 ff.; Auslösung einer Reaktionsbereitschaft), J. Schultz, Ebbinghaus (Abr. der Psych.[3], 1911) u. a.

Nach Brentano gibt es keine A. auf Gegenstände der inneren Wahrnehmung (Psych. I[2] 41; vgl. S. 100, 166).

Nach Dyroff ist die A. das Ergebnis unseres auf das Gegenständliche gehenden psychischen Verhaltens (Einf. in die Psych., S. 125); vgl. Hagemann, Psych.[8], 1910; Geyser, Lehrb. der allgem. Psych.[2], 1912; Lindworsky, Exper. Psych., 1921; Messer, Psych.[2], S. 254 ff.; Elsenhans, Lehrb. der Psych., 1912; Linke, Grundfragen der Wahrnehmungslehre, 1918, S. 170 ff. (das „Beachten" ist 1. das gedankliche Heranbringen des Normgegenstandes an das jeweils Gegebene mit der Tendenz, das ihm Entsprechende hervortreten zu lassen, etwas schon Deutliches oder Undeutliches in seiner Deutlichkeit bzw. Undeutlichkeit hervortreten lassen, 2. ein objektives „Verdeutlichen"; vgl. Deutlichkeit); Husserl, Log. Unt. II, § 22, Ideen z. e. r. Phän. I[2], 189 ff. (A. ist eine Art der Intention, geistiger Blick auf etwas; „attentionale Wandlungen"; s. Noëse, Noema); B. Erdmann, V. f. w. Ph. 10, 1886; G. E. Müller, Zur Theorie der sinnl. A., 1873; Pilzecker, Die Lehre von der sinnl. A., 1889; Meumann, Wille u. Intellekt, S. 14 ff.; Exper. Pädagog. I[2], 1911; Witasek, Grundlin. der Psych., 1908; A. Mann, Zur. Psych. u. Psychographie der A.; Z. f. angew. Psych., 1915; W. Stern, Psych. der indiv. Differenzen[3], 1920; Sante de Sanctis, Z. f. Psych., 1898; C. A. Britz, Eine theor. u. exper. Unters. über den psychol. Begriff der Klarheit, 1913; Bühler, Artikel „A." im Handwörterb. der Naturwiss. I, 1912; C. L. Schleich, Von der Seele, 1910, S. 89 ff.; E. v. Aster, Prinzip. der Erkenntnislehre, 1913, S. 353 ff. (A. ist der Inbegriff von psychischen Bedingungen des Auftretens eines Wahrnehmungsinhaltes); Jahn, Psychol.[7], 1920; A. J. Hamlin, Attention and distraction, Amer. Journ. of Psych.[8]; Vignoli, in: Peregrin. Psicol., p. 25 ff.; H. Henning, Die A. 1926. L. Uhl, Attention, 1890 (histor.). Vgl. Apperzeption, Reflexion, Denken, Bewußtsein, Klarheit, Gedächtnis, Interesse, Abstraktion, Attention, Erwartung, Einstellung, Bemerken, Zerstreutheit, Unbewußt.

Aufrechtsehen der Gegenstände (trotz des umgekehrten Bildes auf der Netzhaut) wird in verschiedener Weise erklärt. Wundt z. B. erklärt es aus den Bewegungen des Auges. „Unsere Orientierungslinie im Raum ist ja die äußere Blicklinie oder, für das binokulare Sehen, die aus dem Zusammenwirken der Blickbewegungen hervorgehende mittlere Orientierungslinie. Einer im äußern Raum nach oben gehenden Richtung dieser Linie entspricht aber in dem hinter dem Drehpunkt gelegenen Raum des Netzhautbildes eine nach unten gehende Richtung, und umgekehrt" (Gr. d. Psych.[5], S. 163 f.; Grdz. d. phys. Psych. III[5], 720 ff.). Nach anderen soll eine neue Umkehrung des Netzhautbildes auf dem Wege des Reizes zum Sehzentrum erfolgen, oder es soll eine Projektion (s. d.) des Eindrucks nach außen in der Richtung der Strahlen stattfinden, oder es wird die Berichtigung durch den Tastsinn und Assoziationen betont. Jetzt wird meistens betont, daß die Unterscheidung des Oben und Unten mit der verkehrten Stellung des Netzhautbildes, das ja nicht zum Bewußtsein kommt, nichts zu tun hat. Vgl. Joh. Müller, Zur vergl. Physiol. des Gesichtssinnes, 1826; Helmholtz, Handbuch der physiol. Optik[3], 1909 f.; Witasek, Psych. der Raumwahrn. des Auges, 1910; Stöhr, Grundfragen des psychophysiol. Optik, 1904; Stratton, Psych. Rev. IV; Jacoby, Allg. Ont. I, 1925; Fröbes, Lehrb. d. exper. Psych. I[2], 1923, S. 326 ff.; Ebbinghaus, Abr. der Psych.[8], 1922, S. 109 („Hineindenken kinästhetischer Erfahrungen in die optischen"); Jodl, Lehrb. d. Psych. I[5], 345 f.; Goblot, Rev. philos. 44; Vignoli, Peregrin. psicol., p. 214 ff. Vgl. Gesichtssinn.

Aura heißt im Okkultismus (bzw. in der Parapsychologie) eine angebliche strahlende Atmosphäre um den Körper, deren Farbe von den seelischen Regungen abhängt. Vgl. Astralleib, Anthroposophie.

Auge s. Gesichtssinn.

Ausdehnung (extensio): räumliche Bestimmtheit von Wahrnehmungsinhalten und der auf Grund solcher begrifflich bestimmten Körper. Die A. ist als solche nicht ableitbar, auch wenn man physikalisch unausgedehnte Kraftpunkte das Ausgedehnte konstituieren läßt. Ausgedehnt ist nur das Physische, das Psychische als solches nicht. A. besteht nur für ein auf Grund der Sinneswahrnehmung erkennendes Bewußtsein, nicht „an sich", wenn auch die bestimmte A. in einem „An sich" der Dinge begründet sein kann (vgl. Materie, Körper, Raum). Die A. ist als ins Unendliche teilbar zu denken. Dem antiken und mittelalterlichen Realismus gilt die A. als eine Eigenschaft der körperlichen Dinge, während die Seelen und Geister meist als unausgedehnt bestimmt werden. Descartes versteht unter A. „alles, was Länge, Breite und Tiefe hat, ohne danach zu forschen, ob es ein wahrer Körper oder nur ein Raum sei" (Reg. XIV, S. 83 f.). In der Ausdehnung sieht D. das Wesen der Materie, ebenso Spinoza, dem sie als eines der Attribute der „Substanz" gilt (Eth. II, prop. II). „Extensio est id, quod tribus dimensionibus constat" (Ren. Cart. pr. ph. II, def. I). Nach Leibniz ist die A. eine „continua coëxistentia" (Gerh. II, 227, 249 u. ö.; s. Raum). Eine Erscheinung einer Verbindung von Monaden („atomi naturae"), die als voneinander verschieden „extra se invicem existunt" (Cosmol., p. 168) ist sie nach Chr. Wolff, welcher erklärt: „Si plura diversa adeoque extra se invicem existentia tanquam in uno nobis repraesentamus, notio extensionis oritur: ut adeo extensio sit multorum diversorum, aut, si mavis, extra se invicem existentium coëxistentia in uno" (Ont. § 548). Platner erklärt die A. aus dem „Zusammenfließen verworrener Vorstellungen einfacher Substanzen" (Phil. Aph. I, § 903). Während Locke, Boyle u. a. die A. zu den primären (den Dingen selbst zukommenden) Qualitäten (s. d.) rechnen, ist sie nach Berkeley u. a. etwas Ideelles. Nach Hume ist die „idea of extention" eine „idea of visible or tangible points distributed in a certain order" (Treat. I, p. 358). Nach Reid besteht zwischen der objektiven A. und der A. der Empfindungsinhalte keine Kongruenz (Inqu. p. 120). — Kant erklärt die A. für eine apriorische Anschauungsform; nur Erscheinungen, Gegenständen möglicher Erfahrung kommt A. zu (s. Anschauungsformen). Früher erklärt er: „Dasjenige ist ausgedehnt, was für sich (absolute) gesetzt einen Raum erfüllt." Ein einfaches Element kann nicht ausgedehnt sein, nimmt aber in Verbindung mit anderen Elementen einen Raum ein (Unters. über die Deutlichk. der Grundsätze II, S. 131). Die A. ist Folge einer den Raum durch ihren Widerstand beschränkenden Kraft (Gedanken von der wahren Schätz., § 9). Letzteres lehren auch Schelling, J. H. Fichte, Ulrici (Leib u. Seele, S. 36), Lotze (Mikrok. I², 40 f.; Grdz. d. Met.², S. 70). E. v. Hartmann: „Was als Ausdehnung des Dinges erscheint, ist nur der von diesem Kräftesystem und Kraftäußerungsformen okkupierte, beziehungsweise gesetzte und produzierte Raum" (Das Probl. d. Erk., S. 20; Philos. des Unbewußten III, 214 ff.; Gr. der Erkenntnislehre, S. 128 ff.). Nach Herbart stellt sich in räumlicher A. das „Aneinander" zusammen seiender „Realen" dar (Allg. Met. D. I, § 259 ff.). — Nach Czolbe ist die A. nicht nur eine Eigenschaft, sondern auch „Subjekt, Substanz sowohl der Atome als des sie durchdringenden Raumes" (Grenzen u. Urspr. d. menschl. Erk., S. 78 ff.). Nach Spencer ist sie ein sekundäres Attribut der Dinge. Wir erkennen sie nur „vermöge einer Kombination von Widerständen" (Psych. II, § 348, S. 233). Nach Uphues ist A. „eine Summe gleichartiger, gleichzeitiger, wechselseitig zusammenhängender, aber nicht einander bedingender Teile, die wir uns in Empfindungen vergegenwärtigen" (Psych. d. Erk. I, 208). Lachelier zeigt aus der Natur der A. selbst ihre Idealität. Da es keine Stetigkeit außerhalb des Bewußtseins gibt, so existiert die A., die durch jene bedingt ist, nicht an sich. Nur im Bewußtsein kann sie sein, was sie ist,

„ein Ganzes, das vor seinen Teilen gegeben ist und das durch dieselben geteilt, nicht aber gebildet wird" (Psych. u. Met., S. 99 f.). Nach Petronievics stellen die irreellen Zwischenpunkte das elementare Entfernungsverhältnis zweier realer Punkte dar und erzeugen die A. des realen Punktes (Prinz. der Met. I, 205 f.; Annal. der Naturph. IV, 1905). Die den Raum setzenden einfachen Beziehungspunkte sind die einfachen quantitativen Negationsakte und der metaphysische Grund der realen A. der Materie (Met. II, 438). Nach Bergmann ist die A. eine Art des Wahrgenommenwerdens; ein Ausgedehntes ohne sinnliche Qualitäten ist nicht denkbar (Vorles. über Met., S. 76). Nach F. R. Lipsius ist die Ausgedehntheit des sinnlich Gegebenen eine qualitative Bestimmung, wenngleich keine elementare Empfindungsqualität (Einh. der Erk. u. Einh. des Seins, S. 43; ähnlich Külpe u. a.; eine Bestimmtheit der Empfindung ist die A. nach James, Külpe, Mach, Avenarius u. a., auch nach Bergson, nach welchem das ausgedehnte Auseinander auf einer Entspannung des seelisch-lebendigen Werdens beruht (Matière et mémoire, p. 200 ff.; Schöpfer. Entwickl., S. 210 ff.). Nach Stöhr gibt es Ausgedehntheit nur im optischen Gebiet (Psych., S. 106 ff.). Nach O. Spengler ist die Richtung der Ursprung der A. (Der Untergang des Abendlandes I, 240). Die Art der Ausgedehntheit bzw. der Auffassung dieser ist das „Ursymbol der Kultur"; so ist das Symbol der antiken Seele der stoffliche Einzelkörper, das der abendländischen Kultur der unendliche Raum (S. 242 ff.). Nach Häberlin ist Ausgedehntheit der sinnliche Exponent der relativen Richtungsunterschiede einer Mannigfaltigkeit von „Interessen" (Tendenzen) (Der Geist u. die Triebe, 1924, S. 141). Nach Geissler erstreckt sich die Grundvorstellung „A." nicht bloß auf Räumliches, auch auf Zeit, Zahl, Töne, Farben (Das Syst. der Seinsgebiete, 1919, S. 17; so auch Stumpf, Z. f. Psych., 1907, S. 13 f. u. a.). Es gibt „Weitenbehaftungen", „Weitengebiete" des Ausgedehnten (ordines extensivi), wodurch eine exakte Mathematik des Unter- und Übersinnlichen eröffnet wird. Die Ausdehnungsgebiete sind die Vorstellungen oder Weitengebiete des Endlichen (Sinnlichvorstellbaren), des Unter- und Übersinnlichvorstellbaren (Unendlichen) verschiedener Ordnungen (S. 15 ff.). Vgl. Brentano, Psych. I², 235 f. (auch ein Gegenstand innerer Wahrnehmung kann A. haben). Vgl. Raum, Körper, Materie, Atom, Dimension, Größe, Psychisch, Seele.

Ausdruck ist die Äußerung, Kundgebung oder Darstellung seelischer Vorgänge durch Zeichen oder Gestaltungen. Alles Physische läßt sich (metaphysisch) als A. eines „Innenseins" auffassen (s. Introjektion). Seelische Vorgänge, namentlich emotionale, geben sich durch die Wirkungen der ihnen entsprechenden Nervenprozesse auf die Muskulatur, die Sekretion, Atmung, Zirkulation kund. Sprache und Kunst sind Mittel des seelischen Ausdrucks. Alle Kultur bringt typische Seelenartung zum A. Aktuelle und dispositionelle, bewußte und unterbewußte (auch unbewußte, mechanisierte) Tendenzen individuelle und überindividuelle (soziale, nationale, menschheitliche) Seelenregungen haben ihren spezifischen A. Vgl. Fischer, Kongr. exp. Psych., 1925.

Nach Leibniz ist jede Monade (s. d.) ein A. des Alls (Hauptschr. I, 181). Eine Sache drückt eine andere aus, „wenn eine beständige und geregelte Beziehung zwischen dem besteht, was sich von der einen und von der andern aussagen läßt". Arten der „Expression" sind die Perzeption, Wahrnehmung und der Gedanke (S. 233 ff.). — Nach Spranger ist A. „die bewußte oder unbewußte Hineinlegung seelischer Bewegtheit in ein sinnlich wahrnehmbares Gebilde" (Lebensformen⁴, 1924, S. 37). Er ist „ein Widerschein seelischer Qualitäten am Gegenstand" (S. 40, 199). Eine Theorie der geistigen Ausdrucksformen entwickelt E. Cassirer (Philos. der symbol. Formen I, 1923). Die geistige Kultur weist überall das Ziel auf, „die passive Welt der bloßen Eindrücke, in denen der Geist zunächst befangen scheint, zu einer Welt des reinen geistigen Ausdrucks umzubilden" (S. 12). Der Gehalt des Geistes erschließt sich nur in seiner Äußerung (S. 19 ff.). Spengler betrachtet jede Kultur als sinnlich wahrnehmbar gewordenen A. typischer Seelenart (Der Untergang des Abendlandes I, 252). Nach Keyserling realisiert sich der „Sinn" der

Welt, indem er sich in den Erscheinungen ausdrückt (Schöpfer. Erkenntnis, 1922, S. 21ff.). Der gleiche Sinn verlangt, je nach den empirischen Umständen, anderen A. (S. 435; vgl. S. 381). Nach K. C. Schneider ist der A. nichts anderes als veränderte Welt, und beide sind voneinander ganz untrennbar, er ist nichts bloß Subjektives (Die Welt, 1917, S. 584f.). William Stern gibt eine Systematik der „Ausdruckswerte" (Person u. Sache III, 1924, S. 147ff.). Der Körper einer „Person" (s. d.) ist eine „Äußerung" derselben, alles an ihm bringt das Wesen dieser zum Ausdruck, hat „Strahlwert" oder „Ausdruckswert". Es gibt individuelle und überindividuelle Ausdruckswerte. Der ganze Mensch, nicht nur sein Bewußtsein, projiziert sich in seine Körpersphäre, jede Art von Strebung, Erhaltungs- und Entfaltungstendenz kann körperliche Gestaltung gewinnen (S. 148ff.). Die „leiblichen A.'swerte" sind aktueller oder dispositioneller Art; zu den ersteren gehören die Ausdrucksbewegungen im engeren Sinne, die im Verhältnis zu den verschiedensten Phasen und Gestaltungen des persönlichen Lebens stehen. In den dispositionellen A.'swerten offenbart sich die Geschichte der Person (S. 150ff.). Je mehr die technische Teilbedeutung des Zwecks einer körperlichen Äußerung hervortritt, um so mehr tritt die Totalbedeutung des A.'s zurück (S. 156). Es gibt adäquate und verhüllte (symbolische) A.'swerte der Willenshandlungen (S. 157ff.; letztere erforschen namentlich die Psychoanalyse und die Individualpsychologie im Sinne von A. Adler; vgl. Stern, Die menschl. Persönl. S. 251ff.). Die „A.'swerte des individuellen Bereichs" beziehen sich auf die körperlichen Umweltgebiete, in die sich die Ausdrucksbedeutung der Person ergießt (S. 164ff.). Im Individuellen kommt auch Überindividuelles (Nation, Stand usw.) zum A. (S. 170ff.). Volk und Menschheit haben ihre eigenen A.'swerte (S. 173ff.). Naturgebilde haben unmittelbaren, überindividuellen oder analogischen (symbolischen) A.'swert (S. 186ff.). Die Natur als Einheit ist A.'swert der „Allperson" (S. 190ff.). Alles Existierende hat „kosmischen A.'swert" (S. 192f.). Die religiösen „Ausdrucksakte" (Gebet, Gelöbnis u. a.) erörtert H. Scholz (Religionsphilos.², 1922, S. 121ff.). — Nach Marty ist das „finale" Zeichen als Kundgebung der Meinung des Sprechenden ein „A." dieser Meinung (vgl. Bedeutung). Nach Husserl wird durch die Worte etwas „ausgedrückt" (Log. Unters. II, 46, 80f.). Jede „Meinung" eines „Aktes" ist ausdrückbar durch „Bedeutungen". „Logische Bedeutung" ist ein „A.". Der A. erhebt allen „Sinn" in das Reich des Begrifflichen, Allgemeinen. Das „Ausdrücken" ist eine besondere „Aktschicht", mit der alle übrigen Bewußtseinsakte zu verschmelzen sind. Vollständig ist der A., wenn er alle synthetischen Formen und Materien der Unterschicht begrifflich-bedeutungsvoll ausprägt (Ideen z. e. allg. Phänom. I², 1922, S. 256ff.). Vgl. Scheler, Der Formal. in der Eth.², 1921, S. 173f.; Vierkandt, Gesellschaftslehre, S. 151ff. Müller-Freienfels, Psych. d. Kunst II², 55ff.; Jaspers, Allg. Psychopath.³, 1923, 3. K.; E. Wexberg, A.sformen des Seelenlebens, 1925; B. Croce, Estetica², 1912 (alle Vorstellung ist A.). Vgl. Ästhetik, Wort, Sprache, Zeichen, Symbol, Charakter, Gefühl, Bedürfnis.

Ausdrucksbewegungen heißen die im Gefolge von Affekten, Stimmungen und Gefühlen auftretenden, ursprünglich triebhaften, später durch Gewohnheit vielfach mechanisierten, reflexartig gewordenen Bewegungen der Gesichtsmuskeln, der Extremitäten, des Gesamtkörpers (mimische und pantomimische Bewegungen: Erröten, Lächeln, Weinen, Stirnrunzeln, Fäusteballen u. a.). Sie bilden einen Bestandteil des Gefühlsverlaufs, üben auf Affekte (s. d.) Rückwirkungen aus, dienen z. T. der Mitteilung, der Entspannung, Befreiung von innerem Drucke u. dgl., kurz sie haben eine innere Zweckmäßigkeit. Ihre Unterdrückung führt oft zu Ersatzreaktionen (vgl. Psychoanalyse). In Sprache und Kunst spielen die A. eine große Rolle. Mit ihnen beschäftigen sich besonders J. B. Porta (De humana physiognomica, 1593), Lavater (Physiognom. Fragmente, 1783ff.), Engel (Ideen zu einer Mimik, 1785ff.), Ch. Bell (Essays on anatomy of expression, 1806), Huschke (Mimices et physiognomices fragmenta, 1821), Piderit (Mimik u. Physiogn.², 1866), Duchenne (Mécanisme de la physiogn. hum., 1862), Féré (Sens. et mouv.², 1900),

Gratiolet u. a. Darwin stellt drei Prinzipien der A. auf: das Prinzip zweckmäßig assoziierter Gewohnheiten, das Prinzip des Gegensatzes, das Prinzip der direkten Tätigkeit des Nervensystems (D. Ausdr. d. Gemütsbew., 1872, S. 28 ff.). Gemäß den beiden ersten Prinzipien stellen sich Bewegungen ein, auch wenn der Nutzen, den sie (im Dienste von Bedürfnissen einst hatten), nicht mehr besteht. Nach Spencer zieht jedes Gefühl als primäre Begleiterscheinung eine diffuse Nervenentladung nach sich, welche die Muskeln erregt; die Muskeltätigkeit wird dann zur natürlichen Sprache des Gefühls. Die A. sind angeboren (Psych. II, § 502). Nach A. Lehmann besteht die Verbindung zwischen den Affekten und den A. in einer Assoziation; in direkter oder indirekter Reproduktion motorischer Vorgänge infolge der wiederholten Assoziation ist das Auftreten der A. begründet (Hauptges. d. menschl. Gefühlsleb. § 360 ff.). Nach Kohnstamm sind die A. „ateleoklin", ohne Zielstrebigkeit, kausale Resultate von Gefühlen (Die Kunst, S. 12 ff.), nur „symbolische" Zweckbewegungen. Nur als zufällige Form wählen sie sich die Typen von Zweckbewegungen auf dem Wege der „expressiven oder Gefühlsassoziation" (S. 43 f.). „Ein primäres Gefühl oder ein Gefühlskomplex sucht sich als Ausdrucksbewegung unter dem vorliegenden Material der Zweckbewegungen diejenige aus, die mit einem, dem primären möglichst ähnlichen Gefühlston verbunden ist" (S. 41; Annal. d. Nat. II, 1903, S. 425 ff., 504 f.; die biol. Sonderstell. der A., Z. f. Psych. u. Neurol., 7). Nach Jodl ist die A. zunächst Selbstzweck, „Entladung einer durch Reize freigewordenen Energie, ein Akt der Befreiung, Erleichterung" (Lehrb. der Psych. II^5, 240 f.). Jeder Gemütsbewegung läuft ein gewisser Grad von Muskel- und Nervenerregung parallel (S. 323). Nach Wundt treten die A. in der Regel unwillkürlich auf, „entweder den Affekterregungen folgend oder in der Form impulsiver, aus den Gefühlsbestandteilen des Affekts entspringender Triebhandlungen". Sie können aber auch durch den Willen beeinflußt werden (Gr. d. Psych.^{5}, S. 206). Sie zerfallen in drei Klassen: 1. rein intensive Symptome, 2. qualitative Gefühlsäußerungen oder mimische Bewegungen, 3. Vorstellungsäußerungen oder pantomimische Bewegungen (S. 206 f.). Die A. sind Begleiterscheinungen, nicht Ursachen des Affekts, verstärken diesen aber (S. 208 f.). Von den A. sind die einfacheren „ursprünglich Triebhandlungen, während manche verwickelteren pantomimischen Bewegungen wahrscheinlich auf einstige Willkürhandlungen zurückzuführen sind, die zuerst in Trieb- und dann sogar in Reflexbewegungen übergingen", wobei die Vererbung eine Rolle spielt (S. 231). Die Intensität der Muskelbewegungen ist abhängig von der Intensität der Gemütsbewegungen (Irradiationsprinzip), die Qualitätsäußerung der Affekte ist durch das Prinzip der Assoziation verwandter Gefühle bestimmt (auch nach A. Lehmann), es besteht eine Beziehung der Bewegungen zu den vorgestellten Gegenständen (Geberdensprache). Die A. sind automatisch gewordene, ursprünglich bewußte Leistungen und zugleich vererbte Gewohnheiten (Grdz. d. phys. Psych. III^5, 284 ff.; Vorles.^{2}, S. 422 ff.; Essays, p. 243 ff.; Völkerpsych. I 1^2, S. 37 ff.; Ess.^{2}, S. 243 ff.). Voluntaristisch erklärt die A.-bewegungen Hughes (Mimik des Menschen, 1900). Vgl. L. Dumont, Vergnügen u. Schmerz, S. 277 ff.; S. de Sanctis, D. Mimik d. Denkens, 1906; v. Bechterew, Objekt. Psych., 1913; Krukenberg, Der Gesichtsausdruck des Menschen, 1913; O. Rutz, Neue Ausdrucksmittel des Seelischen, Arch. f. g. Psych. 18; Vom A. des Menschen, 1925; Musik, Wort u. Körper als Gemütsausdruck, 1911; L. Klages, A. und Gestaltungskraft^2, 1921; Handschrift u. Charakter, 1920; Schneidemühl, Die Handschriftenbeurt.^{2}, 1920; Müller-Freienfels, Psych. der Kunst I^2, 1920, S. 115 ff.; Fröbes, Lehrb. der exper. Psych. II^2, 1922, S. 370 ff. Vgl. Sprache, Mimik, Physiognomik, Affekt, Gefühl, Charakter.

Ausdrucksmethode geht auf die „exakte Darstellung zentrifugaler Äußerungen der Gefühle" (Külpe, Gr. d. Psych., S. 229). „Es sind vier körperliche Prozesse, die in einer funktionellen Beziehung zu Lust und Unlust zu stehen scheinen: die mit Hilfe eines Dynamometers (Kraftmessers) darstellbaren willkürlichen Bewegungen, die mit dem Sphygmographen (Pulsschreiber) registrierbaren Veränderungen des Pulses, die mit dem

Pneumatographen (Atmungsschreiber) ganz ähnlich registrierbaren Hebungen und Senkungen der Brust bei der Inspiration und Exspiration, endlich die mit dem Plethysmographen aufzuzeichnenden Schwankungen in dem Volum eines Körperteils" (l. c. S. 250 f.). Die „Eindrucksmethoden" bestehen in der Anwendung erregender Anlässe zur Erzeugung oder Modifikation von Gefühlen. Die A. sind E., die durch eine Registrierung der mit Gefühlen verbundenen körperlichen Änderungen ergänzt werden (Vorles. über Psych.², 1922, S. 234 ff.). Die Ergebnisse sind z. T. mehrdeutig und schwankend, weil die verschiedenen Faktoren nicht leicht sich reinlich sondern lassen und die verschiedensten Umstände physiologischer und psychologischer Art eine Rolle spielen. Da schon der „Normalzustand", der als Maßstab für die Bewegungen gebraucht wird, Modifikationen aufweist, muß man die Aufnahme der Normalkurve oft wiederholen (S. 240 ff.). Ferner werden Puls, Atmung, Volumen, Muskelkraft auch unabhängig von den Gefühlen beeinflußt (durch Temperatur, Ermüdung u. a.). Eine eindeutige Zuordnung von Ausdruck zu Lust und Unlust ist bisher noch nicht möglich (S. 243 ff.). Wundt nennt A. „die Erforschung der physiologischen Rückwirkungen psychischer Vorgänge" (Gr. d. Psych.⁵, S. 105; Phil. Stud. XV, XVIII; Grdz. II⁵, 263 ff.). Die Angaben betreffs Verlangsamung und Erhöhung des Pulses, Armvolumensteigerung, Steigerung der Muskelleistung, Verkleinerung des Hirnrauminhalts bei Lust, des Gegenteils bei Unlust, begegnen auch abweichenden Beobachtungen. Vgl. Leschke, Arch. f. g. Psych. 21, 1911; W. Bickel, Die wechselseit. Bezieh. zwischen psych. Geschehen u. Blutkreislauf, 1916; E. Küppers, Über die Deut. der plethysmograph. Kurve, Z. f. Psych. 81, 1919; L. Cellerier, Arch. de psych. 17, 1919; Titchener, Lectures on the elementary psych. of feeling and attention, 1908; Störring, Psych. des menschl. Gefühlslebens, 1916; Féré, Sensation et mouvement, 1887; Lehmann, Die Hauptges. d. menschl. Gefühlsleb.², 1908; Die körperl. Äußerungen psych. Zustände², 1914; E. Berger, Über die körp. Äußer. psych. Zustände, 1904—7; E. Weber, Der Einfluß psych. Vorg. auf den Körper, 1910; Fröbes, Lehrb. der exper. Psych. I², 1923, S. 193ff. Vgl. Gefühl, Affekt.

Ausflüsse (effluvia, *ἀποῤῥοαί*) gehen nach Empedokles von den Körpern aus und werden von den *πόροι* anderer aufgenommen, wodurch die Wechselwirkung und die Wahrnehmung erklärt werden (Plut., Quaest. nat. 19, 3; Aristotel., De gen. et. corr. I 8, 324b 26). Vgl. Species, Bild, Emanation.

Ausfragemethode: Methode der Befragung von Versuchspersonen über die bei Lösung von „Aufgaben" (s. d.) in ihnen sich abspielenden Bewußtseinsvorgänge (Külpe u. a.). Dagegen Wundt, G. E. Müller u. a. Vgl. Denken.

Ausfüllungsvorstellung nennt Ziehen das gefundene (bestimmte) X, durch welches ein Denkziel erreicht, eine Aufgabe gelöst, eine „Blankovorstellung" ergänzt wird (Lehrb. d. Log., 1920, S. 400 f.).

Ausgeschlossenes Drittes s. Exclusi tertii principium.

Ausgleichung: Herstellung eines Gleichgewichtes durch Beseitigung einer Störung, Beseitigung einer Potentialdifferenz (s. Entropie). Nach Francé ist jeder Naturprozeß ein Ausgleichsvorgang (Die Welt als Erleben, 1923, S. 67, 94). Vgl. Harmonie, Stabilität, Statistik, Gerechtigkeit, Staat, Entropie, Kompensation.

Auslese s. Selektion, Entwicklung, Aufmerksamkeit.

Auslösung heißt die Aktualisierung von Energie durch eine ihr nicht aequivalente Energie oder Kraft. Psychophysische Vorgänge werden durch „Reize" (s. d.) ausgelöst. Nach Ostwald besteht die A. in der Ermöglichung des Ausgleiches von Energie, in der Aufhebung der Kompensation der Intensität an einer Stelle (Vorles. üb. Naturph.², S. 300 f.). Nach Driesch ist die Ursache A., „wenn das Quantum der Wirkung größer ist als ihr Quantum" (Ordnungslehre², 1923, S. 195). Nach Geissler können kleine Ursachen

große Wirkungen haben, indem von außen her kleine Kraftstrecken übertragen werden können, welche bewirken, daß größere Kraftstreckenmengen in Bewegung treten, die sich vorher durch Gleichgewicht in Ruhe hielten" (Die Grundlagen der Natur, 1922, S. 21, 41, 87). Der Begriff der physiologischen A. (décrochement) schon bei Cournot und de Saint-Venant, auch bei älteren deutschen Physiologen. Vgl. R. Mayer, Über A., 1876; Du Bois-Reymond, Reden u. Aufs. I, 405 ff. Vgl. Wechselwirkung, Ursache, Motiv.

Ausnahme s. Gesetz, Regel.

Aussage (enunciatio, praedicatio): sprachlich geformtes Urteil, Ausdruck eines solchen in einem Satze. Nach den Stoikern ist die A. (λεκτόν) unkörperlich (Seneca, Ep. 117, 13). Von den λεκτά handelt die Logik (Sext. Emp., Pyrrh. hyp. III, 52). Nach Thomas ist „praedicatio" „quoddam, quod completur per actionem intellectus componentis et dividentis, habens tamen fundamentum in re, ipsam unitatem eorum, quorum unum de altero dicitur" (De ente 4 k). Nach Rehmke heißt aussagen „Gedanken zum Ausdruck bringen" (Log.², 1923, S. 332). Nach E. J. Hamilton (Perzeptional. u. Modalismus, 1911, S. 9 ff.) u. a. ist der bloß aussagende, nicht behauptende Satz kein Urteil. Nach Marty sind A. der vollständige Ausdruck eines Urteils (Gesammelte Schriften II 1, 1913, S. 36); sie sind Zeichen im zweifachen Sinne: sie bekunden, wie ich urteile und wie der Beurteilende zu beurteilen sei. Die Aufforderung an Hörer, den Gegenstand anzuerkennen oder zu verwerfen, ist die Bedeutung der A. (S. 70). A. sind „Urteilssuggestive" (Grundleg. der allgem. Grammat. I, 1908). B. Erdmann versteht unter A. „formulierte Urteile" (Log. I², 2, 259 ff.). Husserl unterscheidet von dem Akte der A. den „idealen Inhalt", der dem wechselnden Akte gegenüber ein Identisches bedeutet (Log. Unters. II, 5, 44). Jede A. meint, bedeutet etwas (S. 45). — Avenarius bezeichnet die „Aussagen" als „E-Werte" (s. d.) und betrachtet sie als „abhängig" vom „System C" (s. d.). Die „Aussagen" zerfallen in „Elemente" (s. d.) und „Charaktere" (s. d.). Nach H. Gomperz sind die primären Elemente der A. die Aussagelaute, der Aussageinhalt, d. h. der logische Gehalt, der ihren Sinn ausmacht, und die Aussagegrundlage, d. h. jene Tatsache, auf die sich die A. bezieht. Die sekundären Elemente sind die A. selbst und der ausgesagte Sachverhalt (Weltanschauungslehre II, 75 f.). Der A.-Inhalt ist ein „gegliederter Komplex von generell-typischen Totalimpressionen" (S. 220 ff.). Vgl. E. Mally, Gegenstandstheor. Grundlagen der Log., 1912.

Die A. als Bericht über ein Ereignis hängt von der Treue des Gedächtnisses ab, sie wird durch Interesse, Phantasie usw. beeinflußt (vgl. W. Stern, Zur Psych. d. A., 1902). Die Psychologie der A. hat zum Objekt „die Aussage ..., d. h. jene Funktion, welche gegenwärtige oder vergangene Wirklichkeit durch menschliche Bewußtseinstätigkeit zur Wiedergabe zu bringen sucht. Angestrebt wird die Kenntnis des logischen Wahrheitswertes und des moralischen Wahrhaftigkeitswertes der Aussagen, die Einsicht in die Bedingungen, welche diese Werte positiv und negativ beeinflussen, und die Eröffnung von Wegen, auf welchen sie vervollkommnet werden können" (Beitr. z. Psych. d. A., H. 1, S. 1, 46 ff.). Die A.-Forschung hat die Unzuverlässigkeit von Zeugenaussagen, namentlich solcher von Kindern dargetan, welche letzteren besonders durch Umgebung, Suggestion, Phantasie, Affekt u. a. beeinflußt werden. Eine Erziehung zu größerer Genauigkeit von A. ist möglich (A.-Pädagogik). Vgl. Aufsätze in den „Beiträgen zur Psych. d. A." (1903 ff.) von Stern, Minnemann (I), Borst, R. Oppenheim (II); ferner: R. Baerwald, Z. f. ang. Psych. II, 1909; Breukink, l. c. III, 1910; Hegge, l. c. VI, 1912; W. und Clara Stern, Erinnerung, A. u. Lüge in der ersten Kindheit, 1909; Stern, Z. f. ang. Psych. X, 1915; Claparède, Expériences collect. sur le témoignage, Arch. de psych. V, 1906; Schultz, Zur A.-Psychol., Z. f. ang. Psych. VII; Aall, l. c. VII; Lippmann, Neuere Arbeiten zur Psych. der A., Journ. f. Psych. u. Neurol.³, 1904; Z. f. ang. Psych. IV, 1910; Offner, Das Gedächtnis⁴, 1924, S. 93 f., 152, 170; Fröbes, Lehrb. der exper. Psych. II², 1922, S. 138 ff.; J. Schrenk, Einf. in die Psych. der A., 1922; Wreschner,

Zur Psych. der A., Arch. f. g. Psych., 1904; Stoltenberg, Soziopsych., 1912, S. 99 ff.; P. Sommer, Die Forsch. zur Psych. der A., 1905; Stöhr, Psych. der A., 1912; J. Gross, Kriminalpsych.[2], 1905; Larguier des Bancels, Anneé psych. 12; M. Lobsien, Z. f. päd. Psych. 6. Vgl. Urteil, Satz.

Ausschaltung s. Phänomenologie, Einklammerung.

Ausschaltung, Gesetz der. „Nach diesem Gesetz bewirkt die bei dem simultanen oder sukzessiven Zusammenhang dreier Inhalte a, b und c entstandene Reproduktionstendenz zwischen a und c, daß allmählich c direkt durch a, ohne Vermittlung von b, erregt wird" (Külpe, Gr. d. Psych., S. 213; vgl. G. E. Müller, Zur Analyse der Gedächtnistät. III, 450). Es handelt sich um Verwandlung einer mittelbaren in eine unmittelbare Assoziation oder Reproduktion durch Übung, um eine „abgekürzte Assoziation" (v. Hartmann) oder „Verdichtung" des Denkens (Lazarus, Das Leben der Seele II[3], 394). Vgl. Offner, Das Gedächtnis[4], 1924, S. 27, 136, 158, 199.

Ausschlußverfahren ist der Beweis, welcher (nach Lotze) „sämtliche denkbaren Einzelfälle eines allgemeinen Falles aufzählt und von allen übrigen, außer einem, beweist, daß sie unmöglich sind, so daß, falls überhaupt feststeht, daß irgendeine Art des allgemeinen Falles stattfinden muß, dann diese übriggebliebene notwendig gültig ist" (Gr. d. Log.[3], § 74). Auf diese Methode (s. d.) legt J. St. Mill großes Gewicht, auch Schuppe. Ausschluß (exclusio, rejectio) schon bei F. Bacon (Nov. Organ. II, 16; Leibniz kennt eine „méthode des exclusions"). Ausschließung (der Gültigkeit des einen durch die des anderen) findet zwischen zwei kontradiktorischen Begriffen und Urteilen statt. Vgl. Methode, Induktion.

Außenwelt s. Objekt. „A" heißt 1. der Inbegriff der vom Leibe des Erkennenden unterschiedenen Dinge und deren Beziehungen; 2. der Inbegriff aller Körper, den eigenen Leib inbegriffen, aller räumlich bestimmten Dinge, gegenüber der Innenwelt, dem Inbegriff der Bewußtseinserlebnisse eines von anderen Ichs sich unterscheidenden (empirischen, psychologischen) Ich oder Subjekts. Was entweder außerhalb des eigenen Leibes oder unterschieden von diesem existiert, ist ein „Außending" im engeren Sinne. Die A. wird verschieden bestimmt je nachdem, als was das „Ich" (s. d.) gilt, dem sie stets gegenübergestellt wird. Auch wenn alle Objekte als solche nur in Beziehung zu einem „Bewußtsein überhaupt" existieren, bleibt die A. vom empirischen Ich und Bewußtsein unterschieden; den wechselnden, verschiedenen, individuell und gattungsmäßig bedingten Subjekt-Erlebnissen gegenüber bilden die Dinge der A. einheitliche, gesetzmäßige, allgemeingültige Zusammenhänge, die von der Existenz und Beschaffenheit des psychophysischen Subjekts unabhängig gelten und sind. Die A. ist nicht im Bewußtsein des Ich, sondern Ich und Nicht-Ich, Innen- und Außenwelt gehören beide mit gleicher „empirischer Realität" zu dem Inhalt des (idealen, überindividuellen, als Bezugssystem gedachten) Bewußtseins als Einheit „transzendental-logischer" Funktionen und Geltungen. A. und Innenwelt als solche existieren nicht „an sich", nur als „Erscheinung", d. h. als Gegenstand möglicher Erfahrung, der aber im „An sich" der Dinge gegründet ist. Die absolute (transzendente) Wirklichkeit stellt sich in der den Subjekten gemeinsamen A. und in den Innenwelten jener dar (vgl. Ding an sich). — Der naive Realismus schreibt den Dingen der A. die Qualitäten zu, welche die Inhalte der Sinneswahrnehmung aufweisen; der kritische Realismus unterscheidet das begrifflich bestimmte Sein der A. von den als solchen subjektiven Sinnesqualitäten; der subjektive Idealismus erblickt in der A. nur einen Inbegriff von Wahrnehmungsinhalten oder „Vorstellungen"; der objektive Idealismus bestimmt die A. als Inhalt eines überindividuellen (göttlichen, absoluten) Bewußtseins; der kritische Idealismus bezieht A. und Innenwelt auf die Gesetzlichkeit des transzendentalen Bewußtseins oder der Erkenntnis; der (objektive) Phänomenalismus postuliert auch ein „An sich", das in der A. zur Erscheinung gelangt, wobei

manchmal dieses „An sich“ selbst auch als (metaphysische) „A.“ bezeichnet wird. Für den Realismus ist die A. bewußtseins-transzendent, für den Idealismus meist bewußtseins-immanent. Die Erfahrungsimmanenz, d. h. die Bezogenheit der A. auf die Gesetzlichkeit des „Bewußtseins überhaupt“ schließt den „empirischen Realismus“ nicht aus, sondern ein, denn sie fordert die den Daten zu einer „äußeren“ Erfahrung gemäße, kategoriale Verarbeitung dieser zu Objekten und Objektzusammenhängen, die von den subjektiven Erlebniszusammenhängen methodisch unterschieden sind. Die A. ist auf keine Weise mit der Innenwelt zu identifizieren oder zu einer solchen umzudenken. Sie ist aus dem empirischen Ich, welches selbst schon einen Bestandteil der Welt bildet, nicht ableitbar, sie muß anerkannt werden, weil nur unter ihrer Voraussetzung das „Gegebensein“ der Wahrnehmungsinhalte, die Bestimmtheit, Unabhängigkeit und Konstanz dieser gegenüber dem erlebenden Ich begreiflich ist. Die A., die das Ich zusammen mit seiner eigenen Entfaltung infolge von Widerständen und Determinierungen, auf die sein Wollen, Tun und Verhalten trifft, unmittelbar als ein Widerstehendes und Determinierendes, den gleichen Seinswert wie das eigene Sein Habendes setzt und auffaßt, ist eine auch durch das kritische Denken zwar korrigierbare, aber nicht aufhebbare Position, deren Geltung durch die der Grundsätze methodischer Seinsbestimmung gefordert ist (auch für den kritischen Idealismus).

Betreffs des Außenweltbewußtseins bestehen verschiedene Lehren: Annahme der unmittelbaren Wahrnehmung der A., der ursprünglichen, sei es perzeptionalen, sei es rationalen, sei es instinktiven Gewißheit ihrer Existenz, Denknotwendigkeit derselben, die A. als Postulat, als Hypothese, als unmittelbar durch die Hemmung des Wollens, der Tätigkeit des Ich, durch den erlebten Widerstand erfahren, als bedingt durch Einfühlung (Introjektion) in das Gegebene der Wahrnehmung, als Resultat eines (bewußten oder unbewußten) Schlusses auf die Ursache der Empfindung, als Resultat kategorialer Verarbeitung der Sinnesdaten, als durch praktische (sittliche) Vernunft gefordert u. a. Vgl. Objekt, Ding, Ding an sich, Erscheinung, Transzendent, Immanent, Sein, Realität, Introjektion, Wahrnehmung, Physisch, Körper, Materie, Substanz, Qualitäten, Kraft, Solipsismus, Subjektivismus, Relativismus, Physisch, Gegeben, Natur, Welt, Ontologie.

Außer uns: 1. außerhalb unseres Leibes im Raum (extra nos), 2. unabhängig vom erlebenden Ich, von unserer Existenz, das von unserem Ich Verschiedensein (praeter nos) von Dingen oder Wesen. Die Dinge existieren in beidem Sinne außer uns (vgl. Außenwelt, Objekt). „In uns“ ist alles, was zum Ich gehört, der Inbegriff seiner Erlebnisse und Dispositionen. „Für uns“ sind die Objekte der äußeren Erfahrung als solche, im Unterschiede vom „Für sich“ und „An sich“ der Dinge. Auch das außer uns Seiende bleibt auf ein „Bewußtsein überhaupt“ bezogen, sofern es Erkenntnisobjekt ist, es ist „transsubjektiv“, aber nicht (absolut) „transzendent“ (s. d.).

Berkeley nennt die sinnlich wahrnehmbaren Dinge außer uns (external), obzwar sie nur „Ideen“ sind, „mit Rücksicht auf ihren Ursprung, sofern sie nicht von innen her, durch den Geist selbst, erzeugt, sondern durch einen Geist, der von dem sie perzipierenden verschieden ist, diesem eingeprägt werden“ (Princ. XC). Nach Chr. Wolff setzen wir die Dinge „außer uns“, „indem wir erkennen, daß sie von uns unterschieden sind“, „außereinander“, „indem wir erkennen, daß sie voneinander unterschieden sind“ (Vern. Ged. I, § 45, 740; Ont. § 544). Nach Kant heißt außer uns so viel wie „Existenz im Raume“ (Prolegom. § 49). Vorstellungen heißen „äußere“, weil sie dem äußeren Sinn, dessen Anschauungsform der Raum ist, angehören, im Gegensatz zu den Vorstellungen bloß des „inneren Sinnes“. Zum „denkenden Subjekte“ gehören beide Vorstellungsarten, deren Gegenstände insgesamt nur „Erscheinungen“, nicht „Dinge an sich“ sind (Kr. d. r. V., S. 746 ff.). Die Körper und das empirische Ich als solche existieren nicht „außer meinen Gedanken“ (Proleg. § 49, S. 192 ff.). Der Begriff von „etwas außer mir“ beruht auf der „bloßen Passivität in einem Zustande der Vorstellungen“ (Lose Blätter I, 212 ff.;

III, 23; vgl. Idealismus). Reinhold erklärt „von außen" durch „etwas vom bloßen Vorstellungsvermögen Verschiedenes", „von innen" durch „eigene Spontaneität" (Vers. e. neuen Theor. II, 365). „Außer mir" ist nach S. Maimon nur „etwas, mit dessen Vorstellung wir uns keiner Spontaneität bewußt sind" (Vers. üb. d. Transz., S. 203). Ähnlich Fichte (s. Objekt). Der Grund, warum ich etwas außer mir annehme, liegt in der Beschränktheit meiner eigenen Person (Die Bestimm. des Menschen I, S. 22 ff.). Das Nicht-Ich ist durch das „Ich" (s. d.) selbst gesetzt. Schopenhauer: „Außer uns sind die Dinge nur, sofern wir sie vorstellen" (W. a. W. u. V. Bd. II, K. 2). Riehl bemerkt, außer uns heiße erkenntnistheoretisch „nicht bloß extra, sondern praeter nos" (Phil. Krit. II 2, 157). R. Hamerling: „Außer uns ist nur das Objekt selbst, aber nicht das vorgestellte, sondern das für uns ganz unvorstellbare, daher nicht vorgestellte Objekt, das unbekannte Reale, welches auf unsere Sinnesorgane wirkt" (Atomist. d. Willens I, 17, 19). R. Avenarius und Mach negieren die übliche Unterscheidung von „außen" und „innen". H. Cornelius: „Innerhalb unseres Bewußtseins" heißt nichts als „Inhalt unseres Bewußtseins", „außerhalb des Bewußtseins" bedeutet nur, „daß etwas existiere, was nicht gegenwärtig Inhalt unseres Bewußtseins ist" (Psych. S. 244). Nach Rehmke heißt außer uns nur „Anderes als ich" (das Dinggegebene, auch das von mir verschiedene Bewußtsein (Log.², 1923, S. 119 ff.). Es gibt kein Außen und Innen des Bewußtseins (vgl. Heyde, Grundwiss. Philos., 1924). Nach Fouillée sind außen und innen bloß „relative Ausdrücke für Erscheinungen innerhalb des Bewußtseins" (Evol. d. Kraft-Ideen, S. 375). Nach Cohen wohnt die Potenz der Entgegenstellung zu allem Innern des Denkens dem Raume inne. Mit diesem erzeugt das Denken (methodisch) das Außen und wird so zum Denken der Natur. Das „Beisammen" im Raume bedeutet das Außen, durch das der Rauminhalt zum Inhalt der Außenwelt wird. „Das Innere verwandelt sich zum Äußeren in dem Fortschritt der Erzeugungen von Zeit zu Raum" (Log.², S. 188 ff.). Nach Linke sind nur die psychischen Erlebnisse „ichhaltig" oder „ichhaft", während die „physischen Phänomene" (Brentano u. a.) „ichfremde" Gegenstände, „Außenseinsgebilde" sind. Das Außensein bietet sich unmittelbar als etwas der Welt der Bewußtseinstatsachen in keiner Weise Zugehöriges dar; das „Räumliche" ist hierbei nur von sekundärer Bedeutung. Das Bewußtsein ist, seinem Wesen nach, auf Außenseiendes (Ichfremdes) gerichtet. Ein Außenseinsgebilde bleibt dasselbe Gegenständliche für die Wahrnehmung oder die Phantasie; das Vorgestellt- oder Erfaßtwerden ist unwesentlich für dasselbe. Es gibt wirkliche und nicht-wirkliche Außenseinsgegenstände, wie es wirkliche und nicht-wirkliche Bewußtseinszustände gibt (Grundfragen der Wahrnehmungslehre, 1918, S. 115 ff.). Auch das nicht-wirkliche (nur phantasierte oder abstrakte) Außensein ist etwas Außenpsychisches (z. B. der „Inhalt" Rot ist kein Teilstück eines realen, psychischen Vorganges, zu dem er etwa wie das Bild „im" Spiegel gehört S. 133 f.). Vgl. Brentano, Psychol., S. 127 ff.; Stumpf, Zur Eint. der Wissensch., S. 10 ff.; Husserl, Log. Unt. II, 699 ff.; Jacoby, Allg. Ontol. I (s. Bewußtsein). Vgl. Objekt, Außenwelt, Physisch, Erscheinung, Introjektion, Transzendent, Immanent.

Äußeres und Inneres sind Korrelatbegriffe. Das Äußere ist (erkenntniskritisch) das Räumliche, das Innere das (dem Psychischen analoge) „Fürsichsein" („Innensein") der Dinge. In den räumlich-zeitlichen Relationen der Dinge „äußert" sich deren Innensein, es kommt in ihnen zum symbolischen Ausdruck. Von diesem metaphysischen Innern (bzw. auch vom „An sich" der Dinge) ist das methodisch bestimmtere „innere Wesen" der Erkenntnisobjekte als ein relativ Inneres zu unterscheiden (vgl. Wesen). A. v. Haller: „Ins Innere der Natur dringt kein erschaffener Geist; glückselig, wem sie nur die äußere Schale weist." Nach Goethe ist die Natur Inneres und Äußeres zugleich. „Denn das ist der Natur Gehalt, daß außen gilt, was innen galt" (Zahme Xenien VII, WW. IV, S. 94). Nach Kant sind die Dinge an sich unerkennbar, und alles „Innere" ist nur ein komparativ Inneres, aber „ins Innere der Natur dringt Beobachtung und Zergliederung

der Erscheinungen, und man kann nicht wissen, wie weit dieses mit der Zeit gehen werde" (S. 302). Fries betrachtet als Äußeres „einen Gegenstand als Teil in einer Verbindung mit andern", als Inneres „das Ganze, in welchem die Bestimmungen vereinigt sind" (Syst. d. Log., S. 100). Hegel erklärt: „Das Innere ist der Grund, wie er als die bloße Form der einen Seite der Erscheinung und des Verhältnisses ist, die leere Form der Reflexion in sich, welcher die Existenz gleichfalls als die Form der andern Seite des Verhältnisses mit der leeren Bestimmung der Reflexion-in-anderes als Äußeres gegenübersteht" (Enzykl. § 138). Nach Fechner, Wundt u. a. stellen das Physische und das Psychische das Außen- und das Innensein eines und desselben Wesens dar (vgl. Identitätslehre). H. Schmidt bezeichnet die Bewußtseinsvorgänge als „Innerungen" eines Wesens. Nach William Stern sind die Kundgebungen der „Person" (s. d.) „Äußerungen" (Verkörperungen) oder „Innerungen" (Bewußtwerdungen) (Wertphilos., 1924, S. 137). Erst die personale Tat schafft die Zuständlichkeiten des Außen- und des Innen-Seins, des Physischen und des Psychischen (S. 142 ff.). Vgl. Cornelius, Transz. Syst., 1916, S. 36 ff., 246 f.; Scheler, Der Formal. in der Eth.², S. 424, 429 f. Vgl. Inneres, Erfahrung, Wahrnehmung, Verstand.

Auswahl s. Selektion, Aufmerksamkeit, Geschichte.

Autarkie (*αὐτάρκεια*): Selbstgenügsamkeit der Tugend (s. d.) zur Glückseligkeit, nach der Ansicht der Kyniker (*αὐτάρκη δὲ τὴν ἀρετὴν πρὸς εὐδαιμονίαν*, Diog. L. VII, 11) und Stoiker (Diog. L. VII, 65); Panaetius und Posidonius fordern noch Gesundheit, Reichtum (*χορηγία*) und Macht (ib.). Vgl. H. Maier, Sokrates, S. 267. Vgl. Staat.

Autismus (*αὐτός*, selbst): Abwendung von der Außenwelt und Einstellung auf das Innenleben in einer Art traumhaften Zustandes (besonders bei „Schizophrenie"; Bleuler, Lehrb. der Psychiatrie³, 1920; Jung, Imago III, 1911; Bleuler, l. c. IV).

Autodeterminismus ist die Lehre von der Determination des Handelns und Wollens durch die Gesetzlichkeit des Vernunftwillens, der Persönlichkeit, durch die Idee der Aktivität und Freiheit selbst. So erklärt Fouillée (Mor. des idées-forces, p. XXII, „auto-déterminisme"), die Idee des Sollens sei selbst eine „idée active". Vgl. Willensfreiheit (Kant, Cohen, Lipps, Wundt u. a.).

Autoerotismus: Erotische Einstellung zum eigenen Ich (Havellock Ellis u. a.). Vgl. S. Freud, Drei Abh. zur Sexualtheorie², 1910.

Autodynamisch: durch sich selbst wirksam: Autogenetisch: von innen her entstehend, sich entwickelnd (a. Entwicklung: Naegeli, Kölliker, Hertwig u. a.; Gegensatz: ektogenetisch: von außen her sich entwickelnd; heterogenetisch: aus anderem entstehend (s. Wille).

Autognosie: Selbsterkenntnis. Autohypnose s. Hypnose.

Autokratie: Selbst- oder Alleinherrschaft in politischer oder ethischer Hinsicht (A. des Geistigen, Sittlichen über den Menschen: Kant, Eine Vorles. Kants über Ethik, 1924, S. 175 ff.; Met. der Sitten II, S. 222 f.).

Autoteleologie s. Teleologie.

Automat (*ἀυτόματος*, von selbst geschehend): durch innere Kräfte zweckmäßig, aber ohne Seele oder Bewußtsein sich Bewegendes, Maschine. Nach Descartes, Spinoza u. a. sind die Tiere (s. d.) seelenlose Automaten. Leibniz nennt die Seele einen geistigen A., sofern alle ihre Zustände sich aus ihr selbst entfalten.

Automatentheorie nennt James (Princ. of psychol. I, 128 ff.) die Ansicht, daß die Handlungen der menschlichen Organismen rein physisch-mechanisch, ohne Beeinflussung durch psychische Faktoren, erfolgen, die ihnen nur parallel gehen sollen. Er

bekämpft diese Lehre; so auch L. Busse (Geist u. Körp., S. 242 ff.), Erhardt (Die Wechselwirk., S. 122 f.), Sigwart (Log. II², 441 f.) u. a., auch J. Schultz (Leib u. Seele, 1923, S. 89 ff.). Vgl. Parallelismus.

Automatische Bewegungen sind Bewegungen, die ihre Auslösung unmittelbar in den Nervenzentren finden und ohne Beteiligung des Willens stattfinden (z. B. das Atmen). Infolge der Übung erfolgt vielfach eine Automatisierung von Willenshandlungen zu automatischen Bewegungen. Vgl. Wundt, Grdz. der phys. Psych. III⁵, 266 ff.; Stöhr, Psych., S. 526 ff. Vgl. Mechanisierung, Handlung, Gewohnheit, Körperbewegung.

Automatismus, psychischer: halb- und unterbewußtes sinnvolles Handeln (z. B. Schreiben von Sätzen) in der Hypnose („Trance"-Zustand), bei „Medien", Hysterischen, beim Phänomen des „Doppel-Ich" (s. d.). Vgl. Pierre Janet, L'automat. psychol.³, 1899, p. 3 ff.; Dessoir, Das Doppel-Ich² 1896; Vom Jenseits der Seele², 1917; Solomons und Stein, Psych. Rev. III, 492; J. Bernheim, Autom. et suggestion, 1916; Morton Prince, The nature of mind and human autom., 1885; The dissociat. of a personality, 1906; The unconscious, 1914; Binet, Les altérations de la personnalité, 1892; Driesch, Ordnungslehre², 1923, S. 399 ff. (das „autom. Ich" ist, wenn sich äußernd, ein „Nebenbewußtsein"); Jodl, Lehrb. der Psych. II⁵, 52 f.

Autonomie (*αὐτονομία*): Selbstgesetzgebung (biologischer, politischer, ethischer Art). Gegensatz: Heteronomie: Sittliche A. ist 1. die ethische Normierung rein aus dem Vernunftwillen (s. d.) heraus, der auf ein Verhalten im Sinne des Wollens zur Gemeinschaft freier Persönlichkeiten gerichtet ist. Indem der Einzelne wie die empirische Gesellschaft sich den sittlichen Normen unterwerfen, gehorchen sie dem aus dem Wesen der sittlichen Vernunft selbst entspringenden, in ihnen selbst angelegten Gesetze, dem reinen Menschheitswillen, dem Willen zur Verwirklichung der nur in Gemeinschaft realisierbaren Idee reinen, vollen Menschentums als einer Art geistiger Wesenheit überhaupt. Sittliche A. ist 2. die Umgestaltung der, ihrem Inhalte nach zunächst heteronom, aus der empirischen Gemeinschaft aufgenommenen Imperative (sofern diese gemäß den im Individuum liegenden Dispositionen, Einsichten und Wertungen vom Individuum als Besonderungen sittlicher Grundnormen gefühlt und erkannt werden) zu Eigengeboten des individuellen Gewissens, zu selbstgesetzten Zielen als Mittel zur Verwirklichung der den Individuen immanenten sittlichen Idee. Ethisch hochstehende Persönlichkeiten können durch die A. ihres personal-sittlichen Bewußtseins der sittlichen Entwicklung neue Impulse geben.

Kant begründet die Sittlichkeit durch die Apriorität der „praktischen Vernunft", deren „kategorischer Imperativ" unabhängig von aller Erfahrung und aller „Materie" des Wollens gilt. „Also drückt das moralische Gesetz nichts anderes aus als die Autonomie der reinen praktischen Vernunft, d. i. der Freiheit" (Kr. d. pr. Vern. I, § 8; vgl. Einl.). „In der Unabhängigkeit ... von aller Materie des Gesetzes (nämlich einem begehrten Objekte) und zugleich doch Bestimmung der Willkür durch die bloße allgemeine gesetzgebende Form, deren eine Maxime fähig sein muß, besteht das alleinige Prinzip der Sittlichkeit". Diese Unabhängigkeit ist Freiheit im negativen Sinne, die eigene Gesetzgebung der praktischen Vernunft aber Freiheit im positiven Sinne als Bedingung aller sittlichen Grundsätze. Das Gesetz der A. ist „das Grundgesetz einer übersinnlichen Natur und einer reinen Verstandeswelt", einer intelligiblen, moralischen Welt, zu der der Mensch als „Noumenon", als Mitglied des „Reichs der Zwecke" (s. d.) gehört. Wird der Wille durch Neigungen, Zwecke, also nicht durch das sittliche Gesetz allein geleitet, so entsteht „Heteronomie der Willkür", d. h. „Abhängigkeit vom Naturgesetze" (S. 48 ff.). A. ist „die Beschaffenheit des Willens, dadurch derselbe ihm selbst (unabhängig von aller Beschaffenheit der Gegenstände des Wollens) ein Gesetz ist". Das Prinzip der A. ist, sich nur nach dem kategorischen Imperativ (s. d.) zu entscheiden (Gr. z. Met. der Sitten II, S. 58 ff.). A. ist die „Eigenschaft des Willens, sich selbst ein Gesetz zu sein", sich durch

seine reine Form zu bestimmen, nur dem Gesetze zu gehorchen, das die Vernunft selbst gibt (S. 74 ff.). Die „Heteronomie der Willkür" entsteht, „wenn der Wille irgend worin anders als in der Tauglichkeit seiner Maximen zu seiner eigenen allgemeinen Gesetzgebung, mithin, wenn er, indem er über sich selbst hinausgeht, in der Beschaffenheit irgendeines seiner Objekte das Gesetz sucht, das ihn bestimmen soll". „Der Wille gibt alsdann sich nicht selbst, sondern das Objekt durch sein Verhältnis gibt diesem das Gesetz." Alle Maximen, die mit der eigenen allgemeinen Gesetzgebung des Willens nicht zusammen bestehen können, sind unsittlich. Sittlich ist nur die Handlung, bei der sich der Wille durch seine Maxime zugleich selbst als allgemein gesetzgebend betrachten kann. Die A. ist das Prinzip der Würde des Menschen (l. c., S. 68 ff.). Die Allgemeingültigkeit des ästhetischen Urteils beruht auf einer A. des nach dem eigenen Geschmacke urteilenden Subjekts (Kr. d. Urt. I, § 31 f.). Es besteht eine A. der reflektierenden „Urteilskraft" betreffs der besonderen Erfahrungsgesetze, wogegen die bestimmende Urteilskraft „Heteronomie" (Abhängigkeit von den Verstandesgesetzen) zeigt (II, § 71). Die sittliche A. betonen Schiller, Fries, Fichte (Syst. d. Sittenlehre, S. 62 ff.), Cohen (Eth., S. 327; Ästhet. I, 196 f.; Gesetzgebung zum Selbst als Aufgabe, Methode), Natorp („Vernunftwille"), A. Görland (Eth., 1914), Nelson (Vorles. über die Grundlagen der Eth. I, 1917, S. 91 ff.; Die krit. Eth., 1914), P. Hensel, K. Sternberg, Liebert, Bauch, Cassirer, J. Cohn (auch A. des Ästhetischen innerhalb einer idealen „Pantonomie"), Windelband, Rickert. Nach ihm steckt die Freiheit in der „Personal-Union" von gehorchendem und befehlendem Willen. Frei ist erst der „autonome Akt", der einen Wert um seiner Geltung willen anerkennt (Syst. d. Philos. I, 1921, S. 310). Der sittliche Mensch gehorcht dem Gewissen und damit sich selbst, auch wenn er sich dem Überindividuellen unterwirft; er soll nur wollen, was er ganz in seinen Willen aufnehmen kann (S. 326 ff.). Die A. ist die Form, die ein Inhalt haben muß, um als sittlich sinnvoll zu gelten (S. 360 f.). Das soziale Moment muß aber zur Abgrenzung eines besonderen Wertgebietes hinzutreten (S. 361, 392). Die soziale A. ist die Freiheit der Persönlichkeit innerhalb des Gesetzes. Sozialethische Tendenz ist es, daß überall freie Persönlichkeiten sich herausbilden, aber der Ausgleich zwischen dem Erstrebten und Erreichten, zwischen Sein und Sollen ist nie möglich (S. 392; Vom Syst. der Werte, Logos IV, 1913, S. 312 f.; Über log. u. eth. Geltung, Kantstud. XIX, 1914, S. 190 ff.). Nach F. Münch ist die A. eine transzendentale „Axionomie"; die transzendentale Persönlichkeit ist der Diener absoluter Werte. Es gibt A. eines Wertes, subjektbezogene und objektbezogene A. (Erlebnis u. Geltung, 1913, S. 177). Lipps: „Sofern mein Willensentscheid einem eigenen Zug zum Sittlichen entstammt, und das Gebot nur Anlaß ist, diesen Zug zu wecken, ist mein Willensentscheid sittlich autonom." „Soweit dagegen das sittliche Gebot lediglich als ein fremdes mir gegenübersteht und seinem Inhalte nach nicht zugleich als ein Gebot meiner eigenen Natur oder als ein Gesetz meines eigenen Willens sich darstellt, will oder handle ich heteronom" (Eth. Grundfr., S. 98). „So ist also schließlich alle Sittlichkeit gleichbedeutend mit Freiheit im Sinne der freien Übereinstimmung mit einem eigenen innern Gesetz" (S. 107). Riehl: „Autonomie des Willens, das ist nichts anderes als ethische Freiheit", „Wille zur Persönlichkeit" (Zur Einf. in d. Phil., S. 196 f.). „Nicht der Mensch, sofern er Mensch, sondern sofern er ein Vernunftwesen ist, ist das Subjekt und zugleich die Quelle des ethischen Handelns" (S. 197 f.). Nach William Stern ist das Ziel der Sittlichkeit nicht Ersetzung der Heteronomie durch A., sondern „Introzeption der heteronomen Geltung in autonome Sollung". A. ist „Selbstsetzung", nicht „Selbstgesetzlichkeit", die Werte erzeugt das Ich nicht aus sich selbst (Wertphilos., 1924, S. 405 ff.). Nach K. Jellinek verwandeln sich die „Imperative des Logos" in A. (Das Weltengeheimnis[3], 1922, S. 360). Nach Jerusalem treten die sittlichen Forderungen an den Einzelnen zuerst in der Form „sozialer Imperative" heran, an denen die Einzelnen als Mitglieder der Gesellschaft aber von Anfang an (wenn auch undifferenziert) beteiligt sind (Einl. in die Philos. 9—10, 1923, S. 216). Indem diese Imperative tief in das Bewußtsein der Einzelnen eindringen, werden sie zu Pflichten,

die durch die ihrer Menschenwürde bewußt gewordene Persönlichkeit bereichert und modifiziert werden (S. 309 ff.; Die Philos. der Gegenwart III, 1922, S. 30 ff.). Ähnlich Durkheim, Lévy-Bruhl, Goldscheid (Zur Eth. des Gesamtwillens I, 445 f.), Simmel, Wundt, Jodl (Gesch. d. Eth. II², 1912, S. 69; Allg. Eth., 1916) u. a. Nach Fouillée ist die sittliche Idee „automotrice" und „persuasive" (Morale des idées-forces, 1908, p. 201 ff.; vgl. Guyau: die sittliche „Anomie" ist eine aus dem nach Ausbreitung strebenden Leben sich ergebende A., Sittlichkeit ohne Pflicht², 1909). Vgl. Heymans, Einf. in die Eth., 1914, S. 10 ff.; Kerler, Jenseits von Gut u. Böse, 1914, S. 101 f.; E. Melzer, Histor.-krit. Beiträge zur Lehre von der A. der Vernunft², 1882; Aars, Die A. der Moral, 1896; K. C. Schneider, Die Welt, 1917, S. 32, 244 („autonom" ist „eine Wirkung, die ihre Ursache in dem sich gerade betätigenden Körper hat); Scheler, Der Formal. in der Eth.², 1921, S. 78, 514 ff. (A. der persönlichen Einsicht in das in sich Gute und Böse, A. des persönlichen Wollens; Heteronomie des blinden, H. des erzwungenen Wollens; der Weg zur Einsicht in die Werte kann auch durch Autorität, Tradition und Nachfolge vermittelt sein). Nach Liebert gehört der Geist des „Autonomismus" zur Grundgesetzlichkeit der Geschichte (Zur Feier des 200. Geburtstages I. Kants, 1924). Vgl. Häberlin, Das Gute, S. 169 ff. (autonomer u. heter. Gehorsam); H. Schwarz, Eth. 1925. Vgl. Sittlichkeit, Ethik, Vernunft, Wille, Leben, Willensfreiheit, Gesetz, Kausalität.

Autopathik s. Heteropathik. — **Autopsie:** Selbstbeobachtung.

Autorität (auctoritas) hat oder ist, was durch Überlegenheit Macht und Geltung besitzt, vermöge deren man sich ihm unterordnet. A. haben (bzw. Autoritäten sind) Personen oder Gemeinschaften, auch Normen und Institutionen. Jede A. muß sich schließlich vor der A. der Vernunft legitimieren können, wenn sie nicht bloß äußere A. sein will, der man blind folgt. Es ist der Zweck äußerer A., die Menschen immer selbständiger zu machen, immer mehr bloß Autoritatives in selbst Erkanntes, Gewertetes, Gewolltes zu verwandeln. Eine gewisse A. müssen Führer, Erzieher, Schaffende immer beanspruchen. Der Autoritätsglaube ist im Menschen, der einer gewissen Leitung bedarf und sich durch das Vertrauen auf die A. entlastet fühlt, angelegt; doch macht sich neben der autoritativen eine individualistische Entwicklungstendenz immer mehr geltend, auch erfolgt eine Umwertung der A. (Wechsel von Bindung und Befreiung). Die Ethik (s. d.) ist nicht (rein) autoritativ (aus religiösen oder staatlichen Satzungen) zu begründen, auch nicht die Religion (s. d.).

Die A. wird betont von den Pythagoreern (*αὐτὸς ἔφα*), vom Katholizismus, vom Konservatismus (Stahl: „Nicht Majorität, sondern A."). Vgl. J. H. Newman, Grammar of assent, 1870; F. W. Foerster, A. u. Freiheit[19-21], 1922; J. Seipel, Nation u. Staat, 1916. Die A. erörtern Aristoteles, Augustinus, Joh. Scotus Eriugena (De divis. natur. I, 63, 66, 71), Anselm von Canterbury, Abaelard, Thomas von Aquino, Casmann, Pascal, Bacon, Descartes, Leibniz, Kant (s. Aufklärung, Glaube, Religion), Fichte (WW. IV, 202; Unterwerfung unter A. aus Scheu vor Kraftaufwand; die willensökonomische Bedeutung des Autoritarismus auch bei R. Goldscheid, Zur Eth. des Gesamtwillens I, 1903, S. 154 ff., 430 ff., der die A. der Vernunft betont, L. Stern, Philos. Ström. der Gegenwart, 1909, S. 401 ff. u. a.), Kirchmann (Die Grundbegriffe des Rechts u. der Moral, S. 52 ff.; autorit. Ethik), Balfour (Foundations of belief, 1895; autoritativ), Simmel (Soziol., 1908, S. 136 ff.), Durkheim (Die Regeln der soziolog. Methode, 1908), Vierkandt (Schmollers Jahrb., 1918), Le Bon (Psych. der Massen⁴, 1922), M. Weber (Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziol. I, 1920; „charismatische" und „traditionalistische" A., S. 269), L. Leopold (Das Prestige, 1916), E. Budde (Die A. als Erkenntnisquelle, 1908), A. Penjon (Rev. philos. 73), L. Ihmels (Die Bedeut. des A.sglaubens, 1902), Jerusalem (Die Aufgaben des Lehrers an höher. Schulen², 1912, S. 229 ff.; Einl. in die Philos.[9-10], 1923, S. 273; autoritative und individualistische Entwicklungstendenz), Höffding (Die Grundlage der humanen Eth., 1880, S. 37 ff.), G. Kerschensteiner (A.

und Freiheit als Bildungsgrundsätze, 1924), O. Spann (Gesellschaftslehre², 1923, S. 426 f.), Windelband (Einl. in die Philos.³, 1923, S. 288 f.; Wert der A. für die Massen, aber Unsittlichkeit im Mißbrauch der A.), Häberlin (Wissensch. u. Philos. II, 195 ff.: das Einswerden mit dem Imponierenden einer A. ist das ganze Geheimnis aller Normbildung; Der Geist u. die Triebe, 1924, S. 435 ff.; übersubjektive A. der Idee), Scheler, Der Formal. in der Eth.², 1921, S. 198, 339 f.; u. a. Vgl. Baader, Philos. Schriften u. Aufsätze II, 1832, S. 418 ff.; Martineau, Types of ethical theories II, 102 ff.; Vierkandt, Gesellschaftslehre, S. 69 ff.; Schäffle, Bau u. Leben des sozialen Körpers I², 185 ff.; F. v. Tessen-Wesierski, Der A.'sbegriff in den Hauptphasen seiner Entwicklung, 1907. Vgl. Staat, Recht, Macht, Sittlichkeit, Norm, Autonomie, Gewissen, Traditionalismus, Masse, Glaube.

Autosemantisch s. Synsemantisch. — **Autosuggestion** s. Suggestion.

Autotelie (*αὐτοτέλεια*): Selbständigkeit. Nach William Stern ist A. die in der „Person" (s. d.) selbst liegende Zielsetzung (Selbsterhaltung, Selbstentfaltung) gegenüber der „Heterotelie" (Die menschl. Persönl.², 1919). Vgl. Zweck.

Averroismus heißt die Deutung der Lehre des Aristoteles vom „tätigen Intellekt" im Sinne des arabischen Philosophen Averroes (Ibn Roschd), nach welchem dieser allen Menschen gemeinsame Intellekt allein unsterblich ist, während der übrige Teil des menschlichen Geistes, das Individuelle an ihm, vergänglich ist. Der A. war vom 14. bis zum 17. Jahrh. besonders in Padua und Bologna herrschend. Früher lehrt averroistisch schon Siger von Brabant (vgl. Mandonnet, S. von B., 1889). Averroisten sind Johann von Jandun, Marsilius von Padua, P. d'Abano, Nicol. Vernias, A. Achillini, A. Niphus, A. Caesalpinus, Caesare Cremonini u. a. Gegner des A. sind u. a. die Alexandristen, d. h. die im Sinne des Alexander von Aphrodisias jedwede Unsterblichkeit (s. d.) der menschlichen Seele leugnenden italienischen Philosophen. Vgl. K. Werner, Der A. in der christl. peripatet. Psych. des späteren Mittelalters, 1881; Renan, Averroës et l'averroisme³, 1869; Picavet, L'averr., 1902; M. de Wulf, Gesch. der mittelalterl. Philos., 1913. Vgl. Gott, Intellekt, Wahrheit, Welt, Seele, Monopsychismus.

Aversion: Abneigung. Sie ist nach Spinoza „tristitia concomitante idea alicuius rei, quae per accidens causa est tristitiae" (Eth. III, def. aff. IX). Vgl. Neigung, Begehren.

Ävum s. Ewigkeit, Äon. — **Axiologie:** Werttheorie (s. d.). Axiologisch: werttheoretisch, dem Werte nach. Vgl. E. v. Hartmann, Grdr. der A. oder Wertwägungslehre (Syst. der Philos. V); Husserl, Ideen zu e. reinen Phänom. I², 304 ff. („formale A. und Praktik").

Axiom (*ἀξίωμα*): Grundsatz, grundlegender Satz in einem System, eines Beweises nicht fähiger und nicht benötigender, weil unmittelbar evidenter, denknotwendiger Satz. Die A. sind Grundlagen, Voraussetzungen aller, bzw. der innerhalb eines Systems möglichen, Beweise. Ihre Allgemeingültigkeit und Notwendigkeit beruht auf der Gesetzlichkeit des auf einheitlichen Zusammenhang gerichteten Denkens und Erkennens, durch dessen Ziel sie gefordert sind. Die formallogischen A. sind Feststellungen der Bedingungen richtigen Denkens (s. Denkgesetze). Die Grundsätze (s. d.) der Erfahrungserkenntnis sind Urteile über Synthesen, durch welche das Denken Einheit der Erfahrung herstellt, Formulierungen von allgemeingültigen, objektive Erfahrung ermöglichenden Verknüpfungsnotwendigkeiten (vgl. Kausalität, Substanz). Die A. der Mathematik (s. d.) beziehen sich auf anschaulich darstellbare oder begrifflich bestimmte Konstruktionsnotwendigkeiten in der Erzeugung mathematischer Gebilde; sie beruhen auf einer Anwendung des Denkens auf das Formale der Anschauung, gelten unabhängig von der Menge der Erfahrung, rein zufolge der Gesetzmäßigkeit des mathematische Relationen erfassenden und setzenden Bewußtseins, bzw. gemäß der Struktur der methodisch erzeugten Gebilde der „mathematischen Synthesis". Eine gewisse Freiheit in der Wahl unter logisch gleich möglichen

Axiomen aus dem Gesichtspunkt theoretischer Zweckmäßigkeit ist in der Mathematik und Physik vorhanden, ohne daß ein „Konventionalismus" betreffs aller A. zu billigen ist. Auf die Daten zu einer möglichen Erfahrung bleiben die A. der exakten Wissenschaften bezogen, wenn sie auch nicht selbst empirischer Natur sind; eine völlige „Willkür" bei ihrer Aufstellung ist nicht statthaft, wenn sie der Erfahrungssystematik, nicht bloß völlig abstrakten Konstruktionen dienen sollen.

Der Mathematiker Euklid geht (in den „Elementen") von A. aus, durch welche gewisse Eigenschaften geometrischer Gebilde vorausgesetzt werden (vgl. Proklos, In primum Euclidis elementorum librum commentarii). Später wurde wiederholt versucht, einzelne A. auf andere zurückzuführen, auch z. T. eine Abänderung von Axiomen (besonders des Parallelen-A) vorgenommen (vgl. Metageometrie). — Nach Platon muß von dem relativen Grundsatze (*ὑπόθεσις*) zu einem „zulänglichen", „ersten" Satz (*ἀρχή*) zurückgegangen werden (Phaedo 107 B, 101 E), zum voraussetzungslosen Prinzip (*ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον*, Rep. 510 B). Bei Aristoteles bedeutet *ἀξίωμα* einen des Beweises nicht bedürftigen, die Grundlage eines Beweises bildenden Satz (Met. IV 3, 1005 a 20; Phys. VIII 8, 252 a 24), auch einen praktischen Grundsatz (Eth. Nic. IV 7, 1123 b 21; *κοιναὶ ἀξιώματα*, Met. IV 3, 1005 b 33). Die Stoiker verstehen unter *ἀξίωμα* das Urteil (*ὃ ἔστιν ἀληθὲς ἢ ψεῦδος ἢ πρᾶγμα αὐτοτελὲς ἀποφαντὸν ὅσον ἐφ' ἑαυτῷ*, Diog. L. VII, 48). Nach Boëthius ist A. (dignitas) eine „propositio per se nota, quam quisque probat auditum" (bei Albertus Magnus, Summ. th. I, qu. 17). Den Scholastikern gelten die A. als evidente, durch die Vernunft erfaßbare Wahrheiten (vgl. Denkgesetze, Prinzip). Vgl. Obermann, Der philos. u. relig. Subjektivismus Ghazalis, 1921, S. 41 ff. (Allgemeinheit und Notwendigkeit der mathematischen und logischen A.). Bei Petrus Ramus bedeutet „axioma" Urteil. Nach Goclen ist A. eine „propositio fide digna quae negari non potest" (Lex. philos., 175). — Nach Gutberlet muß die Allgemeinheit und Notwendigkeit der A. im Wesen der Gegenstände, welches die Vernunft erfaßt, ihren Grund haben (Log.[4], S. 267). Vgl. J. Geyser, Grundleg. der Log. u. Erkth., 1919.

Rationalistisch lehrt Descartes die Vernunftnotwendigkeit der logisch-ontologischen A., die dem Denken unmittelbar evident sind und aus denen durch Deduktion mittelbar evidente Urteile zu gewinnen sind (Regulae ad direct. ingenii; Inquisitio veritatis per lumen naturale; De la méthode). „Cum . . . agnoscimus fieri non posse, ut ex nihilo aliquid fiat, tunc propositio haec, ex nihilo nihil fit, non tanquam res aliqua existens, neque etiam ut rei modus consideratur, sed ut veritas aeterna, quae in mente nostra sedem habet, vocaturque communis notio, sive axioma. Cuius generis sunt: impossibile est idem simul esse et non esse; quod factum est, infectum esse nequit; is qui cogitat, non potest existere dum cogitat" (Princ. phil. I, 49). Nach Pascal sind die A. durch das „lumen naturale" (s. d.) gewiß, nach Galilei gelten sie a priori (s. d.). F. Bacon unterscheidet zwei Methoden, zu den Axiomen zu gelangen und diese zu gebrauchen. „Altera a sensu et particularibus advolat ad axiomata maxime generalia, atque ex iis principiis eorumque immota veritate iudicat et invenit axiomata media: atque haec via in usu est. Altera a sensu et particularibus excitat axiomata, ascendendo continenter et gradatim, ut ultimo loco perveniatur ad maxime generalia; quae via vera est, sed intentata" (Nov. Org. I, 19). Dieser stetige Aufstieg von besonderen zu immer allgemeineren Sätzen ist die Leistung der wahren Induktion. Nach Locke gehören zu den evidenten „maxims and axioms", den Axiomen, alle durch „intuitive knowledge" erfaßbaren Grundsätze. Sie beruhen auf der unterscheidend-vergleichenden Funktion der Seele, ihre Klarheit auf der Festigkeit, die sie im Bewußtsein erlangen (Ess. IV, 7, § 1 ff.). Leibniz betrachtet die A. als „angeboren" in dem Sinne, daß sie im Bewußtsein angelegt sind und daß man sie im Denken finden kann, ohne von der Erfahrung auszugehen (Nouv. ess. I, ch. 1, § 5). Die mathematischen A. sind evident und auch an der Erfahrung in unzähligen Fällen erprobt (Hauptschr. I, 45, 285; Monadol. 35). Mittels Definitionen sind die angeborenen Grundsätze auf unmittelbare A. (identische Sätze) zurückzuführen. Chr.

Wolff definiert „Axiom" als „propositio theoretica indemonstrabilis" (Log. § 267). Hume betont, daß die A. durch das reine Denken entdeckt werden können, ohne von irgendeinem empirischen Dasein abhängig zu sein (Enqu. IV, 1; vgl. Treatise III, sct. 1; IV, sct. 1). Nach Reid sind die A. (oder Prinzipien des „common sense") durch Intuition bewußt werdende ursprüngliche Wahrheiten („self-evident truths"), sie sind von strenger Notwendigkeit und Allgemeinheit (Ess. on the powers II, 270 ff.). Infolge der „constitution of our nature" müssen wir die „first principles" anerkennen. Es gibt A. der notwendigen und der kontingenten Wahrheiten; zu ihnen gehören der Grundsatz der Kausalität und der Substanz. Aus der „Natur der Denkkraft" entspringen die A. nach Tetens (Philos. Vers. I, 465 ff.). Apriorische ewige Wahrheiten sind die A. nach Lambert. Die Form der Erkenntnis gibt „principia", die Materie derselben „axiomata" und „postulata" (Brief an Kant 13. Nov. 1765; 3. Febr. 1766; Über die Methode, die Met., Theol. u. Moral richtiger zu beweisen, Log. 1918, S. 8 ff.).

Der Kritizismus, den Kant begründet, lehrt die Apriorität der mathematischen und physikalischen Grundsätze. Sie sind von der Erfahrung unabhängige, weil selbst Erfahrungserkenntnis begründende „synthetische Urteile a priori", die deshalb allgemein und notwendig gelten, weil sie sich auf das in der Gesetzlichkeit des erkennenden Bewußtseins liegende Formale der Anschauung und des Denkens gründen. Es gibt „diskursive" und „intuitive" Grundsätze (s. d.); jene erfordern eine „Deduktion" (Rechtfertigung als Bedingungen, Voraussetzungen der Erfahrung), letztere bedürfen ihrer nicht und heißen allein „Axiome". Diese sind also „synthetische Grundsätze a priori, sofern sie unmittelbar gewiß sind" und kommen nur in der Mathematik (s. d.) vor (Kr. d. r. V., S. 613). Die „mathematischen Grundsätze" gehen auf das Formale der Anschauung und gliedern sich in „Axiome der Anschauung" und „Antizipationen der Wahrnehmung"; die „dynamischen" in die „Analogien der Erfahrung" und die „Postulate des empirischen Denkens überhaupt". Das Prinzip der „A. der Anschauung" ist: „Alle Anschauungen sind extensive Größen" oder „Alle Erscheinungen sind ihrer Anschauung nach extensive Größen" (S. 202, 613 f.; vgl. Reflex. II, 1030 ff.). Die A. der Geometrie gründen sich auf die sukzessive Synthesis der produktiven Einbildungskraft in der Erzeugung der Gestalten (Kr. d. r. V., S. 203). Sie sind apodiktisch notwendig, ebenso die arithmetischen A.; sie gelten „als Regeln, unter denen überhaupt Erfahrungen möglich sind, und belehren uns vor denselben und nicht durch dieselben" (vgl. Proleg., § 10 ff.). Aus der Beschaffenheit von Raum und Zeit als Formen der Anschauung (oder „reinen Anschauungen"), die aus dem „Subjekt" selbst entspringen, wird die Apriorität und zugleich Anwendbarkeit (auf die Erkenntnisobjekte) der A. begreiflich. Die mathematischen Grundsätze sind „a priori konstitutiv", die dynamischen bloß „regulativ". Alle enthalten „nur das reine Schema zur möglichen Erfahrung und beziehen sich auf „Daten zur möglichen Erfahrung", obgleich sie aus dem „reinen Verstande" (als Regeln des Gebrauches der „Kategorien") entspringen. Die mathematischen A. beziehen sich auf die „Synthesis der Räume und Zeiten", auf Konstruktionen, deren Gesetzlichkeit alle Anschauung formal bedingt (als Regel der „Einheit in der Synthesis der Erscheinungen").

Nach Beck beruht die Notwendigkeit der A. auf den Eigenschaften von Raum und Zeit, sich in der Konstruktion, d. h. durch die Zurückführung der Sätze auf die apriorischen Verknüpfungen der Anschauung, darstellen zu lassen (Erl. Ausz. III, 188). Nach Fries beruht diese Notwendigkeit auf der dauernden Tätigkeit der Vernunft (Neue Krit. II, 43). Sie werden demonstriert dadurch, „daß wir die Anschauung nachweisen, die in ihnen nur wieder ausgesprochen wird" (Syst. d. Log. S. 411). Ähnlich Apelt, Met., § 41 ff. Schopenhauer betont, die Wahrheit der mathematischen A. leuchte nur mittels der Anschauung und Konstruktion ein (Vierf. Wurzel, K. 6, § 39). Die Apriorität der A. lehren die Neukantianer (Cohen, Natorp, Cassirer u. a.; s. Mathematik). Nach Cassirer sind die geometrischen A. nicht Abbilder einer gegebenen Wirklichkeit, sondern rein ideelle und konstante Setzungen (Zur Einsteinschen Relativitätstheorie, 1912, S. 103 ff.; vgl.

Hönigswald, Zum Streit über die Grundlagen der Mathem., 1912: nur die Euklidische Geometrie grundlegend für die Erfahrung; Cassirer: Logische Einfachheit der Euklidischen Geometrie; diese ist der inhaltlichen Komplexion des Empirischen nicht gewachsen). Nach Cohen sind die A. Erzeugnisse des reinen Denkens (Log., S. 12 ff.; vgl. Natorp, Die log. Grundlagen der exakten Wissenschaft[3], 1923; M. Simon, Über Mathemat., 1909). Nach Koppelmann ist die Richtigkeit der A. begründbar; ein anderes Verhältnis als das durch sie festgelegte ist wohl denkbar, aber nicht für die Anschauung konstruierbar. Das Konstruierbare läßt sich a priori feststellen; wir können die unendliche Reihe der möglichen Fälle a priori durchlaufen, weil sie ein Kontinuum bildet (Unters. zur Log. der Gegenwart I, 1913, S. 43 ff., 116 ff.; II, 412 ff.). Vgl. Kroman, Unsere Naturerk., S. 145 ff.; A. Ruge, Einf. in die Philos., 1914, S. 84 ff. Windelband erklärt, für die genetische Methode seien die A. „tatsächliche Auffassungsweisen, welche sich in der Entwicklung der menschlichen Vorstellungen, Gefühle und Willensentscheidungen gebildet haben und darin zur Geltung gekommen sind", für die kritische Methode aber sei es „ganz und gar gleichgültig, wie weit ihre tatsächliche Anerkennung reicht"; sie sind „Normen, welche unter der Voraussetzung gelten sollen, daß das Denken den Zweck, wahr zu sein, das Wollen den Zweck, gut zu sein, das Fühlen den Zweck, Schönheit zu erfassen, in allgemein anzuerkennender Weise erfüllen will" (Prälud.[3], S. 328). Die A. haben teleologische Notwendigkeit. „Die Anerkennung der Axiome ist überall durch einen Zweck bedingt, der als Ideal für unser Denken, Wollen und Fühlen vorausgesetzt werden muß". Alle A. sind „Mittel zum Zweck der Allgemeingültigkeit" (S. 328 ff.). Unser Intellekt enthält gewisse Voraussetzungen, „Vorurteile" als erste Gründe; sie sind, sofern sie für uns als die Normen gelten, nach denen wir denken sollen, „A.", sofern sie auch für die Gegenstände gelten sollen, „Postulate". Es besteht „eine Anpassung der Voraussetzungen an die Tatsachen und der Tatsachen an die Voraussetzungen" (Einl. in die Philos.[3], 1923, S. 12 f.).

Ein Hauptvertreter der empiristischen Auffassung der A. ist J. St. Mill. Für ihn sind sie experimentale Wahrheiten, Generalisationen aus der Beobachtung (Log. II, C. 6, § 1), durch Induktion gewonnen, freilich unter der Voraussetzung der Gleichmäßigkeit des Naturgeschehens (Log. I, 277 ff.; vgl. Bain, Log. I, 219 ff.). Nach Helmholtz sind die A. Produkte „unbewußter, aus der Summe von Erfahrungen als Obersätzen entspringender Schlüsse" (Tatsachen in d. Wahrn. S. 28). Sie sind durch Erfahrung gewonnen und bestätigt (Vortr. u. Red. II[4], 30 f., 230 ff.). „Die geometrischen Axiome sprechen ... nicht über Verhältnisse des Raumes allein, sondern gleichzeitig auch über das mechanische Verhalten unserer festesten Körper bei Bewegungen" (S. 30). Empiristen sind Taine, B. Erdmann (Die A. der Geom., S. 91 ff.), Riemann (WW., S. 475 f.), Ostwald (Vorles. üb. Naturph.[2], S. 305 f.). Auch Ueberweg betont den empirischen Ursprung der A. (Syst. d. Log.[4], S. 60 ff.). Nach Czolbe sind die A. „Abstraktionen aus sinnlich wahrnehmbaren, das Element der Bewegung enthaltenden Kausalverhältnissen" (Grenzen u. Urspr. d. menschl. Erk., S. 98 ff.). Nach Laas bekundet sich in den Axiomen der Mathematik die Uniformität der Anschauungsformen, und diese besagt, daß wir keinen Grund haben, „von den Formen der Anschauung jemals andere Gesetze zu erwarten als diejenigen, die wir beständig an ihnen konstatieren" (Id. u. pos. Erk., S. 447; schon Jacobi erklärt die Notwendigkeit der Axiome aus dem Vorkommen der Anschauungsformen in aller Erfahrung, WW. II, 213 ff.). Vgl. Jodl, Krit. des Ideal., 1920, S. 57 ff. (Axiome werden im Anschluß an die Erfahrung oder auch Anschauung für gewisse einfachste Fälle gewonnen und induktiv verallgemeinert).

Die Verbindung des Logischen mit der Anschauung in den A. wird öfter gelehrt. Bardilli begründet die Apodiktizität der A. aus dem Vorhandensein des Denkens in ihnen (Gr. d. erst. Log., S. 82 ff.). Nach S. Maimon sind die mathematischen A. nicht a priori, da sie der Erkenntnis des Gegenstandes nicht vorhergehen (Vers. üb. d. Transz., S. 169); ihre Notwendigkeit ist bloß subjektiv (S. 173). Nach Trendelenburg sind die mathematischen und physikalischen A. Produkte der Denkbewegung, die dem Geiste als dessen eigene

Tat unmittelbar verständlich sind (Log. Unt. I², 292). Nach Lotze kommt den Axiomen Evidenz zu, die sie jedes Beweises enthebt (Log.², S. 271, 567 ff.). v. Hartmann versteht unter der Apriorität der A. die Tatsache, daß in ihnen allgemeine logische Formen enthalten sind (Krit. Grundleg., S. 168). Ihre Notwendigkeit beruht darauf, daß sie nur für die formalen Verhältnisse eines an sich gleichgültigen Materials gelten, daß sich jeder stets in derselben Weise reproduzieren kann (S. 167). Wundt betont, daß apodiktische Sätze sich nicht aus Anschauungen, sondern aus zwingenden Schlußfolgerungen ergeben (Log. I², 486 f.). Die Notwendigkeit der geometrischen Sätze beruht nur auf deren ausnahmsloser Gültigkeit; die A. der Zeit „können nur aus der Erfahrung gezogen sein, weil sie, abgesehen von der Aufeinanderfolge unserer Vorstellungen, völlig gegenstandslos sind" (S. 482, 490 ff.). Die mathematischen A. sind Anwendungen des Satzes vom Grunde auf mathematische Grundbegriffe. A priori sind sie nur, sofern Zeit und Raum begrifflich unabhängig von jeder speziellen Erfahrung bestimmt werden können; insofern sie sich aber auf die Anschauungsformen selbst beziehen, haben sie den Charakter allgemeinster Erfahrungssätze. Sie beruhen auf ursprünglichen Induktionen, sind gleichzeitig Gesetze des Denkens und der Objekte des Denkens. Ihre Apodiktizität erklärt sich daraus, daß das Denken an den formalen Bestandteilen der Dinge am unmittelbarsten und einfachsten sich betätigt. Das „Prinzip der Konstanz mathematischer Gesetze" und das „Prinzip der Permanenz der mathematischen Operationen" bringen die Allgemeingültigkeit der mathematischen Begriffe zum Ausdruck (S. 387; II² 1, S. 106, 114 ff.). Riehl erklärt die Notwendigkeit der A. daraus, daß sich an der Anschauungsform die synthetische Gesetzmäßigkeit des Bewußtseins und seiner Identität am unmittelbarsten betätigt (Phil. Krit. II 1, S. 100). Ähnlich Hönigswald, z. T. auch O. Ewald (Kants krit. Ideal., 1908), C. Siegel (Zur Psych. u. Theorie der Erk., 1903) u. a. — Nach Driesch sind die arithmetischen A. synthetisch-apriorisch, „ursprüngliche Schauungen endgültiger ordnungshafter Zusammengehörigkeiten" (Ordnungslehre², 1923, S. 108 f.). Vgl. R. Carnap, Der Raum, 1922.

Nach Husserl haben die A. als „unmittelbar evidente Urteile" „Wesensallgemeinheit". Sie bedürfen, wenn sie über individuelle Einzelheiten urteilen, zu ihrer „noetischen Begründung, d. i. ihrer Einsichtigmachung" einer gewissen „Wesenserschauung" (Wesenserfassung), die auf einem „Sichtighaben individueller Einzelheiten der Wesen, aber nicht auf ihrer Erfahrung" beruht (Ideen zu e. reinen Phän. I², 1922, S. 14). Für den Geometer ist die Wesenserschauung der „letztbegründende Akt" (S. 17). Die „eidetische" (s. d.) Wissenschaft zieht aus „axiomatischen" Sachverhalten Schlüsse (ib.; vgl. S. 22 f., S. 31 u. ff.; der Gesamtinbegriff der Grundwahrheiten eines Gebietes, der „regionalen Axiome", definiert den Inbegriff der „regionalen Kategorien"). Betreffs der Geometrie lehrt Husserl ähnlich wie Hilbert u. a. (s. unten); sie ist mit Hilfe der Axiome (der „primitiven Wesensgesetze") in der Lage, alle ideal möglichen Raumgestalten und zu ihnen gehörigen Wesensverhältnisse rein deduktiv abzuleiten. In einer mathematischen Mannigfaltigkeit sind die Begriffe „wahr" und „formallogische Folge der Axiome" äquivalent (S. 135 f.; „definites Axiomensystem"; vgl. S. 136 ff., 301, 306 f.). Vgl. Scheler, Der Formal. in der Eth.², 1921, S. 48, 60, 210; Mahnke, Eine neue Monadol., S. 31 ff.; Jacoby, Allg. Ontol. I, 432 (die axiomatischen Voraussetzungen logischer Systeme sind Postulate, die Gegenstände und ihre Beziehungen so zu behandeln, als ob sie an sich beständen).

Mancherseits gelten die A. als Definitionen (schon D'Alembert). Stallo: „Alle geometrischen Axiome . . . enthalten zwei Elemente: ein Element der Anschauung (als Teil der Empfindung) und ein Element willkürlicher Verstandesbestimmung, das man Definition nennt" (Begr. u. Theor. d. mod. Phys., S. 252 f.). Ähnlich Mach u. a.; vgl. Kleinpeter, Die Erkenntnisth. der Naturwiss. der Gegenwart, 1905. Nach Poincaré sind die geometrischen A. auf Konvention beruhende definitorische Festsetzungen („définitions déguisées"). Die Euklidische Geometrie ist nicht richtiger, sondern „bequemer", logisch einfacher und daher vorziehbar (Science et hypoth., 1902). Ähnlich die A. der

Mechanik. „Ce sont des conventions; notre choix, parmi toutes les conventions possibles, est guidée par des faits expérimentaux; mais il reste libre et n'est limité que par la nécessité d'éviter toute contradiction" (p. 3 f.; 66 f.; deutsch, S. 51 ff.). Ähnlich A. Einstein (Geometrie u. Erfahr., 1921; Deutsche Literaturzeit., 1924, 1. H.) u. a. Vgl. M. Schlick, Allg. Erkenntnislehre², 1925. Nach H. Dingler sind die A. „freiwillige Festsetzungen". Das Axiomensystem ist durch den theoretischen Willen gesetzt, es ist nur die Feststellung der Auffassungsweise, die ich an ein Gebiet herangebracht habe (Die Grundlagen der Physik², 1923, S. 60 ff.; Physik u. Hypothese, 1921, S. 28, 137 ff.; „Kritischer Konventionalismus", „Antiempirismus"). Wir sind in der Lage, auf Grund rein logischer Regeln (Zweck- und Ökonomieprinzip) gewisse Gesetze und Begriffe aufzustellen, welche als a priori gültig an die Erscheinungen herangetragen werden (Phys. u. H., S. 110 ff.; „begrifflicher Ordnungswille", S. 122 f.; vgl. S. 142 ff.). „Will ich ein geschlossenes, eindeutiges, widerspruchsfreies logisches System der Wissenschaft von der Realität, also eine reine Synthese, dann muß ich von gewissen Ur-Sätzen, Prinzipien ausgehen, die selbst in dem System vor ihrer Verwendung keine Ableitung mehr zu finden vermögen". Diese Prinzipien kann ich zunächst nur willensmäßig bejahen, annehmen, festsetzen (Die Grundl. der Phys., S. 29 ff). Vgl. W. Müller, Das Verhältnis der Defin. zu den A. in der neueren Mathem., A. f. g. Psych. 36, 1917; D. Hilbert, Grundlagen der Geometrie⁴, 1913 („Axiomatische Methode", welche durch eine Gruppe von Axiomen festsetzt, welche Verknüpfungen zwischen gewissen aufgestellten Begriffen zu gelten haben; so auch Peano, Frege u. a.). Die Geometrie geht hiernach von Postulaten aus (F. Klein, B. Russell, Couturat u. a.; vgl. auch H. Scholz, Kantstud. XXIX, 1924, S. 61 f.). — Gegen „Verirrungen" in der modernen Mathematik wendet sich Geiszler (Das Syst. der Seinsgebiete, 1919; daselbst die betr. Schriften aufgeführt). Die A. sind nicht willkürliche Setzungen, auch sind A., die als getrennt und unabhängig galten, aufeinander zurückführbar (S. 14 ff.). — Vgl. Russel, Einf. d. math. Ph. 1923; Couturat, Die ph. Prinz. der Math. 1908; Cassirer, Kant u. die mod. Math., in: Kritizismus, hrsg. von F. Myrho, S. 129 ff.

Postulate sind die A. des Erkennens nach Laas (Kants Analog. der Erfahr., S. 175 ff.), Sigwart (Log. II², S. 22 f.), A. Vierkandt (Der Dual. im mod. Weltbild, 1923, S. 48), E. Becher u. a.; J. Schultz (die A. sind Konstruktionsforderungen, die apriorischen Postulate sind durch die menschliche Artbesonderheit bedingt, nicht aber die ausnahmslos gültigen logischen Denkgesetze; vgl. Psychol. der Axiome, 1899, S. 3, S. 126 f.; ererbte „Gewöhnungen des Assoziierens" in triebhafter Form; Die Philos. der Gegenwart III); F. C. S. Schiller (die A. entstehen „by a process of experimenting, designed to render the world conformable to our wishes", sie sind Postulate, welche erst durch ihre Bewährung als Mittel zur zweckvoll-harmonischen Gestaltung unserer Erfahrungen zu A. werden; Axioms as postulates, in: Personal idealism, ed. by Sturt., deutsch in: Humanismus, 1911) u. a. Vgl. W. Pollack, Philos. Grundlagen der wiss. Forsch., 1907 (A. = „Willenssätze"); Dingler, Das Prinzip der log. Unabh. in der Mathem., 1915; Ziehen, Lehrb. der Log., 1920, S. 293 ff., Enzykl. der philos. Wiss., hrsg. von A. Ruge, I, 38 f. (Windelband), 127 f. (Royce), 187 ff. (Couturat), 230 ff. (Enriques); Brentano, Psych. II, 284, 293 (A. sind apriorische, negativ-apodiktische Sätze). Vgl. Grundsätze, Denkgesetze, Mathematik, Wahrheit, Postulat, Definition, Apriori, Mechanik, Empiriokritisch, Logik, Physik, Urteil, Wert, Relation, Raum.

Axiomatik: Lehre von der axiomatischen Methode, Gebrauch dieser. Die axiomatische Untersuchung eines Satzes bezieht sich darauf, welche Voraussetzungen zu seiner Begründung notwendig und hinreichend sind. Das Axiomensystem muß Widerspruchslosigkeit aufweisen, die Axiome müssen miteinander vereinbar und unzurückführbar aufeinander sein. „Wertaxiomatik" ist nach Th. Lessing „die Lehre vom Wert der Werte oder vom Maßstabe (d. h. von der Norm) des Wertes" (Stud. zur Wertaxiom., 1914. S. X; s. Werttheorie). Vgl. K. Boehm, Begriffsbildung, 1922. — **Axionomie:**

Wertgesetzgebung (F. Münch, Erlebnis u. Geltung, 1913, S. 129; „axiologisch" = „sinnwissenschaftlich", S. 167). — **Axiosophie:** praktische Wertphilosophie, Wertweisheit (W. Stern, Wertphilos., 1924, S. 4 f., 337 ff. Vgl. M. Geiger, System A. der Euklid. Geometrie, 1924. Vgl. Axiom, Definition, Logik, Mathematik.

Aziluth heißt nach der Kabbala (s. d.) die Idealwelt.

B.

Bahnung s. Aufmerksamkeit, Assoziation, Übung, Gewohnheit, Nervensystem.

Bamalip ist der erste Modus (s. d.) der vierten Schlußfigur (s. d.): Obersatz und Untersatz allgemein bejahend (a), Folgerung partikulär bejahend (i). Z. B. Alle Gifte sind schädlich. Alles Schädliche ist zu vermeiden. Also ist einiges zu Vermeidende Gift.

Barbara ist der erste Modus der ersten Schlußfigur: Ober- und Untersatz allgemein bejahend (a), Folgerung gleichfalls (a). Z. B. Alle Körper sind ausgedehnt. Alle Mineralien sind ausgedehnt. Also sind alle Mineralien Körper.

Baroco ist der zweite Modus der zweiten Schlußfigur: Obersatz allgemein bejahend (a), Untersatz und Folgerung partikulär verneinend (o). Z. B. Jede gute Tat findet ihren Lohn in sich. Manche Handlungen finden ihren Lohn nicht in sich. Also sind manche Handlungen keine guten Taten.

Beachten: Auf etwas die Aufmerksamkeit (s. d.) lenken. Vgl. Pfänder, Einf. in die Psych.², S. 331 f. („Beachtungsrelief"); Cornelius, Transzend. Systematik, 1916, S. 111 (B. als Wiedererkennen); Linke, Grundfragen der Wahrnehmungslehre, 1918, S. 25, 178 f. Vgl. Deutlich, Bewußtsein, Apperzeption.

Bedeutung: 1. B. eines Wortes ist das durch dieses Bezeichnete, woran das Wort (vermöge einer Zuordnung) denken läßt, auch wenn das Bezeichnete nicht anschaulich vorgestellt wird. Ein solches Bedeutungsbewußtsein ist auch mit Sätzen verbunden; 2. B. einer Vorstellung oder eines Gedankens: das, worauf die Vorstellung hinweist, was mit dem Gedanken gemeint ist, der „Sinn" des Gedankens (s. d.), der Urteilsgehalt, der bei verschiedenen Denkakten identisch sein kann und unabhängig von der Existenz der Denkenden zeitlose Geltung hat, der Inhalt des Begriffs (s. d.); 3. Hinweis auf eine (förderliche oder schädliche) Wirksamkeit, Werthaftigkeit, Wichtigkeit, Sinn (s. d.).

Daß Wortbedeutungen ohne anschauliche Vorstellungen verstanden werden können, lehren Hobbes, Berkeley, Hume, D. Stewart, Stout (Analyt. Psych. I, 78 ff.), Ribot (Rev. philos., 1891) u. a. (s. Anschaulich). Nach N. Ach genügt dafür die „Inbereitschaft-Setzung von Vorstellungen oder Anregung von Reproduktionstendenzen" (Die Willenstät. u. das Denken, 1905, S. 210 ff.). Nach Tönnies heißt „ein Wort hat eine B.": es ist Zeichen eines gewissen Gegenstandes, nach dem Willen eines oder mehrerer Menschen (Philos. Terminol., 1906, S. 6). Nach Martinak ist das Bedeuten eine Zuordnung zweier objektiver Tatbestände (Psychol. Unters. zur Bedeutungslehre, 1901, S. 12 ff.; „reales und finales" Bedeuten; ähnlich Meinong: B. ist die Beziehung des Wortzeichens zum Gegenstand). Nach Marty ist die Aufforderung an den Hörer, den Gegenstand anzuerkennen oder zu verwerfen, die Bedeutung der Aussage (Ges. Schr. II 1, 1918, S. 70 f.; vgl. S. 307). Frege unterscheidet die B. von dem „Sinn" eines Zeichens, der bei gleicher B. verschieden sein kann (Über Sinn u. B., Z. f. Ph. 100, 1892). Nach Ziehen fällt die B. eines Zeichens psychologisch mit dem an die Wortvorstellung unmittelbar angeknüpften Vorstellungskomplex zusammen; bei öfterem Wortgebrauch verschmilzt die Wortvorstellung mit dem Komplex der Objektvorstellung (Lehrb. d. Log., 1920, S. 403). Die B. symbolischer Gebilde ist identisch mit dem „Gesamtkreis der Vorstellungen, welche von

dem symbolischen Gebilde üblicherweise assoziativ geweckt werden". Auch nichtsymbolische Vorstellungen haben eine B. (S. 355). Nach Honecker ist die B. der Worte eine Beziehung dieser zu Gegenständen (Gegenstandslog. u. Denklog., 1921, S. 75; vgl. S. 62 f.). Külpe definiert B. als diejenige „Eigenschaft eines Zeichens, vermöge deren es sich auf einen Gegenstand gesetzmäßig beziehen läßt". Die Bedeutungsrelation enthält einen Hinweis auf den Gegenstand, eine „Intention" auf denselben. Das Auftauchen einer Sachvorstellung, die durch ein Wort reproduziert wird, braucht nichts mit der B. des Wortes zu tun zu haben. „An einen Gegenstand, der bezeichnet wird, denken, und Vorstellungen von Gegenständen haben, ist zweierlei" (vgl. N. Ach, Über die Begriffsbildung, 1921; K. Bühler, Die geist. Entwickl. des Kindes[3], 1922; O. Selz, Zur Psych. des produkt. Denkens, 1922, S. 378 ff., u. a.). Von der individuell-schwankenden, willkürlichen Beziehung zwischen Wort und Gegenstand ist zu unterscheiden die „B. an sich" (Bolzano, Husserl). Die B. eines Zeichens besteht auch, wenn sie von keinem Subjekt verwirklicht wird; die „potentielle" B. ist „eine Anweisung, ein Postulat, eine Vorschrift oder Bestimmung über die Funktion des Zeichens und über seine Verwendung". Auch von der potentiellen Beziehung auf das denkende Subjekt kann abstrahiert werden. Die Bedeutungen sind „die Gesamtheit notwendiger und hinreichender Bedingungen für die Beziehung von Zeichen auf die ihnen zugeordneten Gegenstände". Sie ermöglichen eine objektive Logik. Die auf Zeichen gehende ist die semasiologische oder grammatische B., die auf Begriffe gehende die begriffliche oder logische B., und die auf Objekte zielende die objektive oder sachliche B. Es gibt funktionelle und gegenständliche Bedeutungen und Begriffe (Vorles. über Log., 1923, S. 159 ff.). Nach Kerler ist die nicht repräsentierte B. etwas mit den Gegenständen verbundenes Potentielles (Die auferstandene Metaphys., 1921, S. 122). Driesch geht von einem Schauen von Ordnungs-Bedeutungen, welche „evident" sind, aus (Wirklichkeitslehre[2], 1922, S. 2; s. Ordnungslehre, Zeichen). Nach Husserl ist jede Meinung eines Aktes ausdrückbar durch „Bedeutungen". „Logische B. ist ein Ausdruck." Der Wortlaut drückt die ihm zugehörige B. aus (Ideen zu einer reinen Phänom. I[2], 1922, S. 256 ff.). Der „Sinn" ist ein Grundstück des „Noema" (s. d.); verschiedene Sinne beziehen sich auf denselben Gegenstand (S. 272 ff.). „Bedeutungskategorien" sind die zum Wesen des Satzes gehörigen Grundbegriffe verschiedener Arten von Sätzen, Satzgliedern und Satzformen (S. 22 f.). Die Phänomenologie (s. d.) bedient sich der Bedeutungsanalyse. Gleich den „Sätzen an sich" Bolzanos sind Bedeutungen ein vom psychologischen Bewußtsein Unabhängiges, als idealer Gehalt geistiger „bedeutungsgebender" Akte Bestehendes, die bei aller Verschiedenheit ein Identisches meinen können. Die B. eines Ausdruckes (s. d.) ist dem Denkakt gegenüber etwas Objektives, Unveränderliches, Zeitloses (z. B. der Sinn einer Zahl). Die B. hat ein „ideales Sein", ist nichts Psychisches, aber auch nichts real Existierendes, das nur als Gegenstand einer B. in Betracht kommen kann. Die Bedeutungen sind der Gegenstand der reinen Logik (Log. Untersuch. II[2], S. 4 ff.; vgl. Wesen). Zu scheiden ist B. und das, was durch B. Ausdruck erfahren kann, sowie bedeutete Gegenständlichkeit (Id. S. 23). Den geistigen Akten wohnt eine (logische, ausdrückende) B. inne. Jedes Gemeinte als „noematischer Kern" eines Aktes ist ausdrückbar durch „Bedeutungen"; logische B. ist ein Ausdruck (S. 256 ff.). Vgl. Mahnke, Eine neue Monadol., S. 14 ff. u. ö. (Jedes Perzeptionselement meint, bedeutet eine durch eine Teilansicht dargestellte Gegenständlichkeit, intentionale Erlebnisse deuten über sich hinaus auf eine objektive Einheit); G. Jacoby, Allg. Ontol. I, 372 f., 472 f. (unzeitlicher B.'sgehalt ist unabhängig von unseren Meinungsakten und dem Erkenntnisstandpunkt, „an sich"; vgl. II, 147); Linke, Die phänomenale Sphäre u. das reale Bewußtsein, 1912; A. Gallinger, Das Problem der objekt. Möglichkeit, 1912. Nach Geyser sind die Bedeutungsinhalte als solche und ihre Verhältnisse untereinander „reine Wesenheiten", die erst durch das Denken und Erkennen Werden und Dasein gewinnen. Aber diese „ideale Welt" besteht nicht jenseits alles Denkens, sondern ist aus einem Seienden abstrahiert, in dem sie potentiell existiert. Zu aktuellen werden die möglichen

Bedeutungen erst mit dem Augenblick, da ein Geist sie denkt (Erkenntnisth., 1922, S. 35ff.). Öfter spricht man von Bedeutungen als Geltungen (s. d.) des Gedachten (Rickert u. a.). Nach Cassirer ist die Grundfunktion des Bedeutens schon vor der Setzung des einzelnen Zeichens wirksam; jede Sondereinheit des Bewußtseins hat den Hinweis auf andere Inhalte (Philos. der symbol. Formen, 1923, S. 41 f.). Vgl. J. Stöcklein, Unters. zur Bedeutungslehre, 1897; F. C. S. Schiller, Formal logic, p. 90; C. L. Morgan, Instinkt u. Erfahr., 1913, S. 141 ff. (B. aus dem Zusammenhang); Geissler, Das Syst. der Seinsgebiete, 1919, S. 403 f.; Heyde, Grundwiss. Philos. 1924, S. 19 f. (B. ist „durch Lautgebilde ausgedrücktes Gewußtes"); Kynast, Zur Synthesis in der reinen Log., Kantstud. XXX, 145 (der B. fehlt das Geltungsmoment, sie ist eine psychische Realität, kein Begriff, dessen Inhalt ihr entspricht); Hönigswald, Grdlagen. d. Denkpsych.[2] 1925. Vgl. Sinn, Wort, Name, Zeichen, Wahrheit, Kategorie (Kant), Urteil, Satz, Sachverhalt, Verstehen, Denken, Intention, Bewußtheit, Semasiologie, Deutung, Wert, Meinen, Ideal, Definition, Aussage, Synsemantisch, Symbol, Kategorie.

Bedeutungswandel ist der Wechsel der Wortbedeutung im Laufe der Zeit, die Erweiterung, Verengung, Verschiebung dieser Bedeutung, infolge psychologischer und kultureller Bedingungen. Der B. beruht nach Wundt auf „allmählich sich vollziehenden Veränderungen in denjenigen Assoziations- und Apperzeptionsbedingungen, welche die bei dem Hören oder Sprechen des Wortes in den Blickpunkt des Bewußtseins tretende Vorstellungskomplikation" bestimmen. Es gibt „regulären" und „singulären" B. (Gr. der Psych.[5], 1900, S. 364 f.; Völkerpsych. II[2], 449 ff.). Nach H. Paul geht der B. von Individuen aus (Prinzip. der Sprachgesch.[4], 1909). Vgl. Marty, Über den Urspr. der Sprache, 1875; Mauthner, Beitr. zu e. Krit. der Sprache I[2], 205; II[2], 248 ff.; Fröbes, Lehrb. der exper. Psych. II[2], 1922, S. 262 ff.; Bally, Psychol. Phänomene im B., 1924. Vgl. Sprache, Begriff.

Bedingung (conditio) ist 1. das, wovon ein Anderes (ideell oder real) abhängig ist. Mit der B. ist das Bedingte gesetzt („posita conditione ponitur conditionatum"). Die B. der Geltung eines Denkinhalts ist von der realen B. oder der Ursache eines Geschehens wohl zu unterscheiden (s. Bewußtsein); 2. ein Faktor, ohne den ein bestimmtes Kausalverhältnis nicht statthaben kann. Gleiche Ursachen haben gleiche Wirkungen unter gleichen Bedingungen. „Conditio sine qua non" = absolute, unerläßliche Bedingung.

Nach Kant ist innerhalb der Welt möglicher Erfahrung das Unbedingte (s. d.) nicht zu finden. Die „Kritik der reinen Vernunft" fragt nach den „Bedingungen" der Erkenntnis (s. Deduktion, Transzendental). „Bedingen" ist nach Schelling „die Handlung, wodurch etwas zum Ding wird", „bedingt" ist „das, was zum Ding gemacht ist, woraus zugleich erhellt, daß nichts durch sich selbst als Ding gesetzt sein kann" (Vom Ich, S. 11). Auch nach Cohen ist B. „Be-Dingung", „Ding-Erzeugung" (im logischen Sinne) (Log.[2], S. 271). Nach Hegel ist B. „das Unmittelbare, auf das der Grund sich als auf seine wesentliche Voraussetzung bezieht" (Log. II, 107). J. St. Mill nennt B. eines Phänomens „das Ganze der Umstände", unter denen es statthat (Log. I, 388; vgl. III, 5, § 3). Nach Sigwart ist B. „etwas, was die Wirksamkeit des hervorbringenden Grundes möglich macht" (Log. II[2], 157). Die Summe der Bedingungen ist die „Ursache"; so auch Schuppe (Log., S. 73). Dagegen Wundt: B. ist der weitere Begriff; die Erde z. B. ist die permanente B. der einzelnen Fallerscheinung, deren „Ursache" in der Erhebung in eine bestimmte Höhe besteht (Log. I[3], S. 192 ff.). Driesch nennt B. „alle für das Eintreten der Wirkung notwendigen Umstände zustandhafter Art". Es gibt „beharrliche" und „verursachte" B. (Ordnungslehre[2], 1923, S. 195). Nach Rehmke ist „wirkende B." die wirkende Bestimmtheit des Einzelwesens, „Grundlegende B." die Bestimmtheit des die Einwirkung erleidenden Wesens (Anmerk. zur Grundwissenschaft[2], 1925, S. 94 ff.). Einige Forscher wollen den Kausalbegriff durch den der Bedingtheit ersetzen. So Hodgson („real condition", Met. of exper., 1898), Verworn („Konditionalismus", Kausale u. konditionale Weltansch., 1912) u. a.

Dagegen Roux, G. Hein (Ursache u. B., 1913) u. a.; vgl. H. Bergner-Brett, Le conditionalisme, 1879. — Nach W. Hamilton ist alles Denken ein Bedingen („to think is to condition"); gemäß der „law of conditioned" ist alles Denkbare begrenzt durch ein Unbedingtes, das nicht erkennbar ist (Lectur. of met., 1865 f.). Vgl. Dingler, Grundlagen der Naturph., S. 214 ff.; Marbe, Die Gleichförm. in der Welt, 1916—19; J. Sylvester, Vom Wesen der Dinge, S. 124 ff.; E. J. Hamilton, Perzeptional. u. Modal., 1911, S. 48 ff. (B. ist „etwas, ohne dessen Existenz die Existenz eines anderen Dinges unmöglich ist", kausale, konstitutive, begleitende B., Gesetz der Bedingungen. Alles Existierende existiert in notwendigen Beziehungen zu anderen Dingen; Dinge von gleicher Natur existieren in gleichen notwendigen Beziehungen); Bauch, Wahrheit, Wert u. Wirklichkeit, 1923, S. 276 ff.; L. Bauer, Met., S. 170. Vgl. Antinomien, Unendlichkeit, Ursache, A¦priori, Gesetz, Relativ, Notwendig, Hypothetisch, Geschichte, Voraussetzung, Unbedingt, Erfahrung, Kategorie, Erkenntnistheorie.

Bedürfnis ist alles, was ein Wesen zur Erhaltung oder Steigerung seiner Existenz benötigt (B. im objektiven Sinne); das Bewußtsein (Gefühl) einer Störung, verbunden mit dem Streben nach Herstellung eines harmonischen Zustandes (B. im subjektiven Sinne). Es gibt leibliche und geistige, materiale und funktionelle Bedürfnisse. Letztere gehen auf zweckvolle Ausübung von Funktionen, Betätigung aufgespeicherter Kräfte. Es gibt sensuale, emotionale, intellektuelle, motorische Funktionsbedürfnisse, deren Befriedigung mit Funktionslust verbunden ist. Die objektiven Bedürfnisse sind Erfordernisse. Die Bedürfnisse sind biologisch, psychologisch, sozial von fundamentaler Bedeutung; sie sind Faktoren der Evolution, indem sie die Aktivität der Lebewesen anregen und Anpassungen vermitteln. Sie sind Kulturfaktoren und werden durch die Kultur differenziert und vermehrt, wobei es auch zu „unechten" B. kommt. Optimale Bedürfnisbefriedigung erfordert eine zweckmäßige Gesellschaftsordnung. Die „Dringlichkeit" des B. ist von Einfluß auf die Momentanwertung.

Nach Dubos führt jede Lust auf ein B. zurück. Es gibt auch emotionale B., die im Ästhetischen (s. d.) zur Geltung kommen („L'âme a ses besoins comme le corps", Réflex. crit. I, 6). Nach Suabedissen ist das B. „das Äußerungsstreben eines Triebes . . ., solange er nicht zur wirklichen vollen Äußerung gelangt" (Grdz. d. Lehre vom Menschen, S. 78). Nach Hermann ist B. „das Gefühl eines Mangels mit dem Streben, ihn zu beseitigen" (bei O. Kraus, Das Bed., S. 8). Nach Meinong hat man ein B. „nach demjenigen, was mir abgeht, wenn es nicht vorhanden ist" (Wertth., S. 7). Nach R. Wahle entsteht durch Störung des gewohnheitsmäßigen Ablaufs der Vorstellungen eine „Unruhe". „Diese Unruhe bezüglich einer Vorstellung und das Bewußtsein, daß sie durch eine gewisse Vorstellung behoben würde, nennen wir das Bedürfnis, die Vorstellung ruhig, ohne Trübung klar zu besitzen" (Das Ganze d. Phil., S. 371; Mechan. des geist. Lebens, S. 382). A. Döring bestimmt das B. („Erfordernis") als Erfüllung der Erhaltungsbedingungen des Organismus, subjektiv als Bewußtsein dessen (Philos. Güterlehre, S. 74 ff.). Es ist das „potentielle Gefühl". Zu den Grundbedürfnissen gehören das Ausdrucksbedürfnis, die materialen Bedürfnisse, die formalen oder Funktionsbedürfnisse u. a. (S. 77 ff.). Jerusalem unterscheidet körperliche und seelische Bedürfnisse; die körperlichen zerfallen in stoffliche und funktionelle Bedürfnisse, unter welchen ein Verlangen der Organe nach Betätigung zu verstehen ist. Die seelischen Bedürfnisse sind funktioneller Natur, sie gliedern sich in sensuelle, imaginative, intellektuelle und emotionelle Funktionsbedürfnisse (Einl. in die Philos., S. 154 ff.; s. Ästhetik). „Alle Organe und Funktionen, die sich im psychophysischen Organismus des Menschen im Laufe der Zeit herausgebildet haben, verlangen in gewissem Sinne nach Betätigung. Diese Betätigung ist, objektiv betrachtet, ein Erfordernis, das heißt eine Bedingung der Erhaltung und Entwicklung des menschlichen Organismus. Sie ist deshalb ein Erfordernis, weil Organe und Funktionen, die keine Gelegenheit zur Betätigung finden, der Gefahr des Verkümmerns unterliegen."

Im Bewußtsein reflektiert wird das Erfordernis zum B. Jedes B. ist zu der Zeit, wo es aktuell wird, ein Unlustgefühl, das zu Maßnahmen treibt, durch die das Unlustgefühl beseitigt wird (S. 151 f.). Mit anderen betont Ihering die soziale Bedeutung der Bedürfnisse. Das Bedürfnis ist „das Band, mit dem die Natur den Menschen in die Gesellschaft zieht" (Zweck im Recht I, 107). Die biologische Bedeutung der Bedürfnisse betonen Lamarck, Pauly (Darwin u. Lamarck, 1905, S. 9 ff.) u. a. Das Pflügersche Gesetz lautet: Die Ursache jedes Bedürfnisses ist zugleich die Ursache der Befriedigung des Bedürfnisses (Die teleol. Mechan. d. leb. Nat., 1877; vgl. Lotze, Mikrok. II², 1869, S. 137). Nach A. Wagner ist das Bedürfnis „die Empfindung einer Störung des vitalen Gleichgewichts" (D. neue Kurs i. d. Biol., S. 80). Das Gesetz der Bedürfnissättigung lautet nach Wieser: „Bei jedem teilbaren B. wird innerhalb jedes Bedürfnisabschnitts der mit der ersten Verwendungseinheit vorzunehmende Befriedigungsakt mit der höchsten Intensität begehrt, jede Verwendung weiterer Einheiten derselben Art wird mit abnehmender Intensität begehrt, bis der Sättigungspunkt erreicht ist; darüber hinaus schlägt das B. in Widerwillen um" (Theorie der gesellsch. Wirtschaft, in: Gdr. der Sozialök. I, 1911, S. 148 f.). Der erreichbare Grad der Sättigung ist abhängig von der verfügbaren Menge der Bedürfnismittel (Grenznutzen-Theorie: Bernouilli, Bentham, Gossen, Jevons, Walras, Menger u. a.). R. Goldscheid stellt den Begriff der „gesellschaftlich notwendigen Bedürfnisse", d. h. der „sozialevolutionistischen Erfordernisse" (Entwickl., S. 4 ff.) auf. Nach Scheler ist das B. „das (Unlust-) Gefühl am Nichtdasein eines Gutes festbestimmter Art oder eines qualitativ festumschriebenen unlustvollen ‚Ermangelns' eines solchen Gutes: und auf dieses eigenartige Erleben des ‚Ermangelns' aufgebaut das Streben nach einem solchen Gute". Das Gefühl des Mangels setzt voraus, daß der Wert der ermangelnden Güter zunächst im Fühlen vorgegeben sei; auch ist die Triebregung hier eine periodisch wiederkehrende. Es gibt kein „angeborenes" B. (Der Formal. in der Eth.², 1921, S. 363 ff.). Vgl. F. Cuhel, Zur Lehre von den B., 1907; Gurewitsch, Staats- u. sozialwiss. Forsch., 19, H. 4; Stammler, Wirtsch. u. Recht, S.141 ff.; Vierkandt, Z. f. Sozialwiss. VI, 161 ff.; Die Stetigkeit im Kulturwandel, 1908, S. 143 f.; F. Bon, Über das Sollen u. das Gute, 1898, S. 104 ff.; Stout, Manuel of psych., 1901; Müller-Freienfels, Philos. der Individual., 1921, S. 148; A. Schwoner, Wertphilos., 1924; Rignano, A. f. g. Psych. XX, 1911; R. Wilbrandt, Oekon., 1920, S. 67 ff.; L. Brentano, Versuch e. Theorie der B., 1908; Utitz, die Funktionsfreuden im ästhet. Verhalten, 1911; Jahn, Eth.⁴, 1925. Vogel, Hegels Gesellschaftsbegriff, 1925. Vgl. Ästhetik, Geschichte. Trieb, Wert, Idee, Spiel, Entwicklung, Zweck, Leben, Glaube(Kant),Vernunft, Gut, Gesellschaft, Wirtschaft, Kultur.

Bedürfnislosigkeit ist nach Sokrates göttlich, so wenig als möglich zu bedürfen, dem Göttlichen am nächsten (Xenophon, Memor. I, 6, 10). Nach Antisthenes ist sie, als frei machend, eine Tugend (Xenophon, Symp. 4, 34 ff.). Auch die Stoiker legen auf Bedürfnislosigkeit Wert. Vgl. Cynismus.

Befehlsautomatie: automatische Ausführung suggerierter Bewegungen. Auf Befehl des Hypnotisators vollzieht der Hypnotisierte Bewegungen. Vgl. Wundt, Gr. d. Psych.³, S. 331.

Begabung s. Anlage, Intelligenz, Talent, Genie. Bei der „B.'sprüfung" wird durch „Tests" (s. d.) die Leistungsfähigkeit auf bestimmten Gebieten und betreffs der allgemeinen Intelligenz festgestellt. Es gibt verschiedene B.'stypen und Grade der B. (Schnelligkeit, Leichtigkeit der Auffassung, Tiefe, Selbständigkeit, Produktivität, Phantasietätigkeit, Kritik usw.). Vgl. Spranger, B. u. Studium, 1917; Ziehen, Über das Wesen der Beanlagung³, 1923; Weininger, Geschlecht u. Charakter, S. 126 ff.; R. Schulze, Die moderne Seelenlehre³, 1921; Fröbes, Lehrb. der exper. Psych. II², 216 ff.; Hamburger Arbeiten zur B.'sforschung, herausg. von R. Peter u. W. Stern, 1919 ff.; Arbeiten von Binet, Jaspers, J. Cohn, Stern u. a. (s. Intelligenz); G. Révesz, Über das frühzeit.

Auftreten der B., Z. f. ang. Psych. 15, S. 341 ff.; W. Stern, Wertphilos., S. 304 f.; Jahn, Psych.[7], 1920; J. Wittmann, Der Aufbau der seelisch-körperl. Funktionen und die Erkennung der B., 1922. Vgl. Psychotechnik, Jugend-, Kindespsychologie, Intelligenzprüf.

Begehren ist das Streben nach einer bestimmten Art von Gegenständen oder Zuständen, deren Besitz als lustvoll oder deren Mangel als unlustvoll erscheint. Das Widerstreben gegen etwas, dessen Vorstellung Unlust erweckt, ist das Verabscheuen. Eine einzelne, intensivere Begehrung ist eine Begierde. Gegenüber dem Triebe ist das B. auf ein vorgestelltes Ziel gerichtet („ignoti nulla cupido"). Es gibt sinnliches und geistiges B. oder „Verlangen". Die Unmöglichkeit der Befriedigung einer B. kann, wenn sie nicht „beherrscht" wird, zu deren Steigerung bzw. zur Ersatzbefriedigung führen (s. Psychoanalyse). Das Richtige in rechtem Maße zu begehren ist von Wichtigkeit, Freiheit von der Herrschaft der Begierden ein Ideal, das keineswegs eine Unterdrückung alles Begehrens erfordert, nur „Disziplinierung" (Unterordnung unter den sittlichen Kulturwillen) desselben einschließt.

Nach Empedokles geht das B. auf Herstellung der normalen Mischung im Organismus (Siebeck, G. d. Psych. I 1, 152). Platon nimmt einen begehrenden Teil der Seele (*ἐπιθυμητικόν*) an (Rep. IV, 441b; Tim. 77b). Nach Aristoteles entspringt das B. (*ὄρεξις, ἐπιθυμία*) aus gefühlsbetonten Vorstellungen (De an. II 3, 414b 4). Es ist Streben nach Lust (II 3, 414b 66), wird nicht von der Vernunft geleitet (ist *ἐν τῷ ἀλόγῳ* (III 9, 432b 6). Die Seele wird durch das Begehrte (*ὀρεκτόν*) gleichsam bewegt (III 11, 333a 27). Die Stoiker bestimmen die Begierde als vernunftloses Streben (*ὄρεξιν ἀπειθῆ λόγῳ*, Stob. Ecl. II, 172). Epikur teilt die Begierden (*ἐπιθυμίαι*) ein in natürliche (*φυσικαί*) und nichtige (*κεναί*); die ersteren sind teils Begierden schlechthin (*φυσικαὶ μόνον*), teils notwendige Begierden (*ἀναγκαῖαι*) (Diog. L. X, 127; vgl. X, 149). Nach Cicero ist die „libido" die „opinio venturi boni" (Tusc. disp. IV, 9).

Gregor von Nyssa unterscheidet fleischliche, seelische, geistige Begehrungen (De opif. 8). Joh. Philoponus unterscheidet das seelische Begehren (*ἐπιθυμία*) von der *φυσικὴ δύναμις*, vom körperlichen Drange (Siebeck, G. d. Ps. I 2, 356). Die Scholastiker unterscheiden vom Erkenntnisvermögen die „vis appetitiva" (s. Streben). Das B. ist das Streben nach einem durch Erkenntnis erfaßten Gut. „Cupiditas" ist nach ihnen „passio, quae tendit in bonum", „aversio" ist „fuga mali". Albertus Magnus: „Cupiditas dicitur tribus modis: 1. Pronitas ad peccandum. 2. Concupiscentia ad delectabilia carnis. 3. Amor illicitus cuiuscumque rei temporalis" (S. theol. II, 133, 1). Vom sinnlichen ist das intellektive B. zu unterscheiden. Thomas bestimmt das B. als „appetitus sensitivus", sinnliches Streben; es hat in sich die „concupiscibilitas" und „irascibilitas" (De pot. an. 5; S. th. I, 81, 2). Nach Suarez ist das B. ein „appetitus elicitus" (De an. V, 1, 2).

Hobbes bezeichnet das B. als „primus conatus", der auf Angenehmes sich richtet (De corp. 35, 13). Descartes erklärt die Begierde aus der Wirksamkeit der „Lebensgeister". „Passio cupiditatis est agitatio animae producta a spiritibus, per quam disponitur ad volendum in futurum res, quas sibi repraesentat convenientes" (Pass. an. II, 86). Es gibt so viele Arten der Begierde als Gegenstände derselben (II, 88). Nach Spinoza ist das Begehren „appetitus cum eiusdem conscientia" (Eth. III, prop. IX, schol.). „Cupiditas est ipsa hominis essentia, quatenus ex dato quacumque eius affectione determinata concipitur ad aliquid agendum" (III, aff. def. I.). Die Begierde ist eine „Neigung . . ., welche die Seele zu etwas hat, das sie als gut erwählt (Von Gott II, 46, S. 75). Leibniz erklärt das B. (Streben) als „tendance d'une perception à l'autre" (Opp. Erdm., p. 714a). Bei Chr. Wolff tritt neben das „Erkenntnisvermögen" ein „Begehrungsvermögen". Streben im allgemeinen („appetitus in genere") ist „inclinatio animae ad obiectum pro ratione boni in eodem percepti" (Psych. emp., § 579). „Cupiditas" ist „praegustus voluptatis vel gaudii ex bono absente, quod nobis praesens esse mallemus" (l. c. § 805). Die sinnliche Begierde entspringt „aus der undeutlichen Vorstellung des Guten" und

ist die „Neigung der Seele gegen die Sache, davon wir einen undeutlichen Begriff des Guten haben“ (Vern. Ged. I, § 434). Nach Condillac ist das B. die auf ein Bedürfnis gerichtete Seelentätigkeit, die aus Empfindungen entspringt (Tr. d. sens. I, 3, 1). Platner definiert das B. als „innere Veränderung der Seele, welche auf vorherrschende Vorstellungen eines vollkommenen Zustandes, also einer freien oder gehinderten Wirksamkeit ihres Grundvermögens in ihr erfolgt“ (Neue Anthr. § 1124). Nach Th. Brown ist das B. eine „prospective emotion“ (Lect. III, 314). Kant versteht unter Begehrungsvermögen „das Vermögen, durch seine Vorstellungen Ursache der Gegenstände dieser Vorstellungen zu sein“. Es gibt ein unteres und oberes B. (K. d. pr. V., Vorr., S. 10). Lust und Unlust kann auch Wirkung des Begehrens sein (Met. der Sitten I, 11 ff.). Den Anreiz zur Bestimmung des B. bildet die „Konkupiszenz“ (das „Gelüsten“). Das aus der Vernunft bestimmte Begehrungsvermögen ist Wille. Begierde ist „die Selbstbestimmung der Kraft eines Subjekts durch die Vorstellung von etwas Künftigem als einer Wirkung derselben“ (Anthrop. I, § 73). Die Begierden sind „entweder formal (Freiheit und Vermögen) oder material (auf ein Objekt bezogen)“ (Über Paed., S. 268; vgl. Reflex. I, 399 ff.; Über d. Deutl. S. 127), Nach Chr. E. Schmid ist das Begehrungsvermögen „ein Vermögen, welches Vorstellungen realisieret, d. h. macht oder zu machen strebt, daß dasjenige wirklich werde, was in der Vorstellung enthalten ist“ (Emp. Psych., S. 335). In jeder Begierde kommt „etwas Angeborenes, d. h. im Begehrungsvermögen selbst Gegründetes, und etwas durch Einwirkung Hervorgebrachtes vor“ (S. 339). Vgl. Maass, Üb. d. Leidensch. I, 1 ff.; G. E. Schulze, Anthrop., S. 402 ff.; Merian, Sur les désirs, 1760; Hemsterhuis, Lettres sur les désirs, 1770.

Fichte bestimmt das B. als „ein durch seinen Gegenstand bestimmtes Sehnen“ (Syst. der Sitt., S. 160). „Das Mannigfaltige des Begehrens überhaupt, in einem Begriffe vereinigt und als ein im Ich begründetes Vermögen betrachtet, heißt Begehrungsvermögen“ (ib.). Nach Hegel ist Begierde „das Selbstbewußtsein in seiner Unmittelbarkeit“, „der Widerspruch seiner Abstraktion, welche objektiv sein soll, oder seiner Unmittelbarkeit, welche die Gestalt eines äußeren Objekts hat und subjektiv sein soll“ (Enzykl. § 426). — Nach Beneke ist das B. „abgeleiteter Natur, tritt erst als Reproduktionsform in die Ausbildung der Seele ein“ (Pragm. Psych. I, 50 f.; Lehrb. § 167). Nach Herbart ist das B. ein sekundäres Phänomen, „das Hervortreten einer Vorstellung, die sich gegen Hindernisse aufarbeitet“ (Psych. II, § 104). Begierde ist eine „Vorstellung, die wider eine Hemmung auftritt“ (§ 150). Zwischen B. und Wollen, unterem und oberem Begehrungsvermögen ist zu unterscheiden (Lehrb. z. Psych.^{3}, S. 78 ff.). Nach Strümpell ist das Begehren „jene Seelentätigkeit, worin eine Vorstellung trotz der auf sie ausgeübten Hemmungen im Bewußtsein im Gemüte aufstrebt und sich gegenwärtig erhält“ (Gr. d. Psych., S. 94). Waitz definiert Begehrung als „dasjenige Gefühl, welches entsteht, wenn wir etwas als angenehm Vorgestelltes zugleich als nicht sinnlich gegenwärtig vorzustellen uns genötigt finden“ (Lehrb. d. Psych., S. 420). Lipps bezeichnet das B. als das „qualitative Empfindungsstreben“ (Gr. d. Seelenleb., S. 600). Nach Spencer sind Begehrungen „ideelle Gefühle, welche auftreten, wenn die reellen Gefühle, denen sie entsprechen, längere Zeit nicht erfahren worden sind“ (Psych. I, § 50). Nach Sigwart ist B. der „empfundene Drang“ aus der Gegenwart heraus nach der vorgestellten und antizipierten relativ höheren Lust der Zukunft hin (Kl. Schr. II^2, 141). Nach Liebmann ist die Begierde das „Verlangen nach einem vorgestellten Genuß“ (Zur Anal.^{2}, S. 639 f.). — Nach Green ist das B. (desire) „the direction of a self-consciousness subject to the realisation of an idea“, enthaltend ein Bewußtsein des Gegensatzes zwischen dem Ich und der Außenwelt (Prolegom. to eth., p. 123 ff.). Höffding definiert B. als „einen von deutlichen Vorstellungen beherrschten Trieb“ (Psych., S. 325). Nach Wundt ist das B. eine Richtung des Triebes (Grdz. d. ph. Psych. III^5, 246 ff.). Nach Külpe handelt es sich bei den Begierden und Abneigungen um „Triebformen, die den Affekten besonders nahe stehen“ (Gr. d. Psych., S. 338). Nach Jahn ist das B. „der Trieb, verbunden mit bestimmten Gefühlen und

Vorstellungen des Gegenstandes, der den Trieb befriedigen soll" (Psych. I^7, S. 167). Es wird auch Unangenehmes begehrt. Neben dem Inhalt des Begehrens ist die Stärke und Dauer desselben bedeutsam. Jeder Gefühls- und Vorstellungskreis hat seinen eigenen Begehrungskreis. Bei der Begehrung sind der Trieb, die Erinnerung, das Gefühl beteiligt. Das B. ist die Seelentätigkeit, durch welche eine Vorstellung infolge der sie begleitenden Triebe und Gefühle im Bewußtsein emporstrebt und sich gegenwärtig erhält (S. 187 ff.). Nach Koppelmann wird der Trieb „zur Begierde, wenn er öfter durch bestimmte Mittel befriedigt worden ist und sich nun bei neuen Regungen von vornherein darauf richtet" (Was wissen wir von der menschl. Seele? 1922, S. 29, 41). Ehrenfels nennt B. alles Wünschen, Streben, Wollen, alle psychischen Akte, die auf ein bestimmtes Ziel gerichtet sind, „nämlich entweder auf die Existenz oder die Entstehung eines Dinges, das Eintreten oder Zutreffen eines Vorgangs, oder aber auf die Nichtexistenz oder Vernichtung eines Dinges, das Hintanbleiben oder Aufhören eines Vorgangs". Es gibt positive und negative Akte des Begehrens (Werttheor. I, 6, 18). B. ist kein besonderes Bewußtseinselement, sondern nichts anderes als „die — eine relative Glücksförderung begründende — Vorstellung von der Ein- oder Ausschaltung irgendeines Objekts in der oder aus dem Kausalgewebe um das Zentrum der gegenwärtigen Ichvorstellung" (S. 248). Nach Meinong besteht auch beim B. eine „Präsentation" von Gegenständlichem, indem hier etwas als wünschenswert, erstrebenswürdig erfaßt wird. „Begehrungsgegenstände" haben in Gefühlsgegenständen ihre „Priora"; dem „Desiderativ" entspricht ein „Dignitativ". Es bestehen Gesetze für richtiges B., auf Grundlage richtigen Urteilens (Über emotionale Präsentation, 1907, S. 38 ff., 96 ff.). Vgl. Witasek, Gr. der Psych., S. 349 ff.; Hagemann-Dyroff, Psychol.^{8}, 1911; Lindworsky, Der Wille, 1919; Jodl, Lehrb. der Psych. II^5, 62, 145 (B. entsteht aus Trieb durch Assoziation zwischen dem Schmerzgefühl des Bedürfens, der Empfindung der abhelfenden Reize und dem Lustgefühl der Befriedigung). Vgl. Streben, Wille, Trieb, Bedürfnis, Wert, Gut, Libido, Liebe, Gewohnheit.

Begeisterung s. Enthusiasmus. — **Begierde** s. Begehren.

Begreifen: in einer Mannigfaltigkeit logische Einheit und Zusammenhang herstellen, etwas in den Bestand des Gewußten einreihen, es aus seinem Grunde ableiten, als Glied eines Zusammenhanges erfassen, es sinngemäß deuten, auf ein Bekanntes, Allgemeines, Gesetzliches zurückführen; einen Sinn, Gedankengang, logisch-sachlichen Zusammenhang erfassen. Mit dem Postulat der „Begreiflichkeit" des Gegebenen tritt der Intellekt an das Erfahrungsmaterial heran, das sich — bei aller Menge des jeweils noch nicht Begriffenen — immer wieder dieser Voraussetzung gemäß bearbeiten läßt. Auch das „Irrationale" (s. d.) fügt sich dem System des Begreiflichen ein, indem es als nicht weiter begreifbar „begriffen" wird. Auch das „Unbegreifliche" ist nicht widervernünftig.

Nach Albertus Magnus ist „comprehensio" der „contactus intellectus super terminos rei" (S. th. I, 13, 1). Nach Tschirnhaus heißt eine Sache b., sie gedanklich entstehen lassen; die Begreiflichkeit ist ein Kriterium des Wahren (Medicina mentis, 1695). Nach Lambert heißt eine Sache begreifen, „sich selbige vorstellen können, und zwar so, daß man die Sache für das ansieht, was sie ist" (N. Org. I, § 1). Nach Kant ist B. (comprehendere) „in dem Grade durch die Vernunft oder a priori erkennen, als zu unserer Absicht hinreichend ist" (Log. S. 72). Nur so viel „sieht man vollständig ein, als man nach Begriffen selbst machen und zustande bringen kann" (K. d. N. II, § 68). Alles, was das eigene Produkt unserer Vernunft ist, können wir begreifen (Prol. III, § 56). Nach Kiesewetter heißt B. „etwas aus Prinzipien hinreichend einsehen" (Gr. d. Log., S. 246). Fries versteht unter B. die „Vollständigkeit der Einsicht" (Syst. d. Log., S. 362). Nach Hegel besteht das B. des Gegenstandes „in nichts anderem, als daß das Ich sich denselben zu eigen macht, ihn durchdringt und ihn in seine eigene Form, d. h. in die Allgemeinheit, welche unmittelbare Bestimmtheit ist . . ., bringt" (Log. III, 16). Spencer bestimmt

das B. als „Gleichsetzung eines Falles mit den anderen" (First princ. p. 70), Riehl als „Identität zweier oder mehrerer Vorstellungen erkennen" (Phil. Krit. I, 380), „aus Gründen erkennen" (II 2, 237). Nach Avenarius wird B. erzielt durch „Subsumtion einer Einzelvorstellung unter inhaltlich bekannte Begriffe", was eine „Kraftersparnis" des Denkens bedeutet (Phil. als Denk., S. 43). Nach Wundt will der Verstand die Wahrnehmungstatsachen begreifen (Syst. d. Phil.[2], S. 169 ff.). Dieses Ziel ist erreicht „wenn alle bekannten Tatsachen in eine verständliche Verbindung gebracht sind" (ib. u. I[3]). Nach Mach beruht das B. auf der Identität der Reaktion gegenüber einem Erlebnis (Analyse der Empfind.[4], 1903, S. 249 ff.; Erk. u. Irrtum[2], S. 126 ff.). Ähnlich A. Stöhr (Psychol., S. 357 ff.) u. a. Nach Rehmke ist ein Gegebenes „begriffen", wenn es schon bestimmt ist (Philos., S. 76 ff.). Nach Haering wird ein Vereinzeltes begriffen, indem es als Glied eines Ganzen oder als Spezialfall eines Gesetzes bestimmt wird (Die Struktur der Weltgesch., 1921, S. 153). Nach Vaihinger gibt es ein B. nur als „Umsetzung der Empfindungen in Kategorien". Die Welt ist nicht begreiflich, nur wißbar (Die Philos. des Als ob, 1911, S. 307 ff.). Bei allem sog. B. handelt es sich um eine Analogie („analogische Apperzeptionen", S. 42 f.). Das B. besteht in der „Reduktion auf bekannte Vorstellungen" (S. 74, 155 ff., 209 ff.). Der Wunsch, die Welt zu b., ist unerfüllbar und widersinnig; sobald etwas da ist, was nicht mehr apperzipiert werden kann, ist es unbegreiflich (S. 311 ff.). — Das Postulat der Begreiflichkeit der Erfahrung (Natur) bei Helmholtz (Vortr. u. Reden I[4], 375), Sigwart, Wundt, B. Bauch, F. Münch (Postulat der Vernunftkonstituiertheit der Welt, Erlebnis u. Geltung, 1913, S. 184) u. a. Vgl. Jacobi, WW. IV 2, 149; Riehl, Der philos. Kritiz. II 2, 237; Swoboda, Verstehen u. B., V. f. w. Ph., 27; Dubs, Das Wesen des Begriffs u. des B., 1911. Vgl. Verstehen, Verstand, Vernunft, Rational, Irrational.

Begriff ist das bei einem Worte Gedachte (von etwas „einen B." haben), die Zusammenfassung (Synthese) von Merkmalen, die in gewisser Beziehung zueinander stehen und durch die das Allgemeine (s. d.) oder „Wesen" (s. d.) eines einzelnen Gegenstandes („Individualbegriff") oder einer Klasse von Gegenständen („Allgemeinbegriff") bestimmt wird. Repräsentant des B. ist eine einzelne oder typische Vorstellung, doch kann der B. auch unanschaulich gedacht werden, was besonders bei den abstrakten (s. d.), unselbständiges Gegenständliches zum Inhalt habenden Begriffen der Fall ist. Der B. ist als solcher ein Denkprodukt, aber sein Inhalt stammt teils aus (äußeren oder inneren) Wahrnehmungsinhalten, teils aus Funktionen und Gesetzlichkeiten des Bewußtseins, und bezieht sich auf (reale oder ideale) Gegenstände und deren Relationen, so daß der (richtige) B. objektive Geltung hat. Der Begriffsinhalt als solcher (das im B. Gedachte) hat ein „ideales Sein", das (von der Logik usw.) zu einem eigenen „Gegenstande" gemacht werden kann. Der B. ist lebendig im Urteil, durch das er gesetzt wird oder in dem er als Element fungiert. Der logisch-wissenschaftliche B. ist ein Ideal, dem sich der psychologisch und historisch sich entwickelnde B. immer nur annähert, unter dem Einfluß der Idee (s. d.). Formal-apriorische B. sind Bedingungen objektiver Erfahrung, während die empirischen B. aus der Verarbeitung von Erfahrungsdaten durch das Denken entstehen. Der logische (exakte) B. zeichnet sich durch Allgemeingültigkeit und möglichst feste Bestimmtheit und Einheit des Inhalts aus, gegenüber den mehr variablen vorwissenschaftlichen („naiven") Begriffen. Eine gewisse Auswahl von Merkmalen je nach dem Gesichtspunkt ist für jeden B. charakteristisch („selektives" Moment des B.); ein und derselbe objektive Gegenstand kann durch verschiedene Begriffe bestimmt werden. Der Inhalt des B. ist die gesetzliche Verknüpfung bestimmter Merkmale; der Begriffsumfang ist der Inbegriff der Gegenstände, auf die der B. sich bezieht und der in der Regel desto größer ist, je kleiner der Inhalt des B. ist. Der B. entsteht durch Lenkung der Aufmerksamkeit auf bestimmte Teilinhalte des Vorgestellten oder Gedachten, die für sich fixiert und einheitlich verknüpft werden, wobei von den nicht in Betracht kommenden abgesehen („abstrahiert") wird. Die Abstraktion (s. d.) ist also bei der Begriffsbildung

nicht das Primäre und Konstituierende. Ursprung und Wert der Begriffe werden anders vom Rationalismus, Ontologismus und Intuitionismus, anders vom Empirismus und Sensualismus, anders vom Dogmatismus und Kritizismus aufgefaßt.

Heraklit, die Eleaten, Demokrit werten das begriffliche Erkennen (s. d.) hoch, durch welches das Wesen der Wirklichkeit erfaßt wird. Sokrates betont die Bedeutung des Begrifflichen für Wissenschaft und Ethik. Das logische Verfahren besteht darin, das Was der Dinge (*τί ἕκαστον εἴη*), das Allgemeingültige auf dem Wege des Zusammendenkens, der Prüfung (*ἐξέτασις*), der Besinnung auf die wahre Bedeutung des Gedachten, zu bestimmen. So gelangt man zum Wesen, Sein der Dinge und überwindet den sophistischen Skeptizismus und Subjektivismus (Aristoteles, Met. I, 6, XIII, 4; Xenophon, Memor. I, 1, 16; IV, 5, 12; 6, 1). Nach Platon wird im B. (*εἶδος, ἰδέα*) das gemeinsame Was einer Gattung von Dingen, ihr Wesen, ihr wahres, unwandelbares (*ἀεὶ ὄν*), ideales Sein (s. Idee) erkannt, so aber, daß die einzelne Wahrnehmung nur den Anlaß zur Bewußtwerdung des Allgemeinen, zu einer Art Erinnerung (*ἀνάμνησις*) an das im Zustand der Präexistenz Geschaute gibt (Lach. 191 E, Meno 72, Phaedr. 232 D, Phaedo 65 D). Der B. setzt Einheit, Bestimmtheit in die Mannigfaltigkeit der Vorstellungen (Phileb. 23 E, 26 D). Die Begriffe beruhen auf der Gesetzmäßigkeit des Denkens. Nur das begrifflich Bestimmbare ist Objekt des Wissens (*ὧν μὲν μή ἐστι λόγος, οὐκ ἐπιστητὰ εἶναι*, Theaet. 201 D). Auch Aristoteles lehrt, der B. (*λόγος, ὅρος*) gehe auf das Wesen der Dinge (*ὁ λόγος τὴν οὐσίαν ὁρίζει*, De part. an. IV, 5). Er hat zum Gegenstande das *τὸ τί ἦν εἶναι*, die Wesenheit des Dinges (De an. II 1, 412b 16; 414a 9), die „Form" desselben (414a 9, I 1, 403b 2). Der B. ist zeitlos, unwandelbar, er gilt oder gilt nicht, hat aber kein Werden (*τοῦ δὲ λόγου οὐκ ἔστιν οὕτως ὥστε φθείρεσθαι οὐδὲ γὰρ γένεσις . . ., ἀλλ' ἄνευ γενέσεως καὶ φθορᾶς εἰσὶ καὶ οὔκ εἰσιν* (Met. VII, 15, 1039b 24 ff.). Es gibt einen allgemeinen (*κοινὸς λόγος*) und Einzelbegriff (*ἴδιος λόγος*) (De an. II 1, 412a 5; II 3, 414b 23). „Materieller" B. (*λόγος ὕλινος*) ist der potentiell im Objekte steckende B., den das Denken heraushebt (De an. I 1, 403a 25). B. und Vorstellung (*φαντασία*) sind zu unterscheiden (De an. III 3, 428a 24). Psychologisch geht der B. (*νόημα*) aus der Verarbeitung der Erfahrung durch den Intellekt hervor (De memor. 1; Anal. post. II, 9, 1; vgl. II, 10; Top. I 5, 1016). Die Stoiker lehren, daß erst das begriffliche Denken wahre Erkenntnis verschafft (Cicero, Acad. II, 7). Von Wichtigkeit sind die *προλήψεις* (s. d.) und *κοιναὶ ἔννοιαι* („notitiae communes" bei Cicero), die von allen auf gleiche Weise ursprünglich erworben, wenn auch nicht angeboren sind. Die Begriffe (*ἔννοιαι*) entstehen aus der Wahrnehmung und Erfahrung, entweder natürlich (*φυσικῶς, ἀνεπιτεχνήτως*) oder planmäßig (*δι' ἡμετέρας διδασκαλίας καὶ ἐπιμελείας*, Plac. IV, 11; „aut usu — aut coniunctione aut similitudine aut collatione", Cicero, De fin. III, 33; vgl. Cicero, Tuscul. disp. I, 24, 57, Top. 5; 7: „notio"). Nach Epikur entspringt jeder B. aus der Wahrnehmung (*πᾶς λόγος ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων ἤρτηται*, Diog. L. X, 32; *αἱ ἐπίνοιαι πᾶσαι ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων γεγόνασι κατά τε περίπτωσιν καὶ ἀναλογίαν καὶ ὁμοιότητα καὶ σύνθεσιν*, ib. *ἐννόημα δέ ἐστι φάντασμα διανοίας, οὔτε τὸ ὂν οὔτε ποιόν, ὡσανεὶ δέ τι ὂν καὶ ὡσανεὶ ποιόν*, l. c. VII, 61). Die *πρόληψις* ist eine Allgemeinvorstellung. Plotin bestimmt die „Begriffe" (*λόγοι*) als geistige Kraftformen der Dinge, als schöpferische Wesenheiten, die sich in den sinnlich wahrnehmbaren Erscheinungen manifestieren und in unserem Denken zum Bewußtsein kommen (Enn. II, 6). Die „materiellen" Begriffe (*λόγοι ὕλινοι*) sind die Begriffe, wie sie durch das Stoffliche, in dem sie wirken, verunreinigt sind (Enn. I, 8, 8). Auch Boëthius glaubt, daß die Dinge gewisse Begriffe (B. = conceptus, conceptio, In libr. de interpret., Migne 64, p. 298) verkörpern (Consol. philos. V).

Nach Augustinus erfaßt der Geist durch göttliche Erleuchtung die idealen Wesenheiten (De trin. IX, 9; De vera relig. 73). Die Scholastiker schätzen das begriffliche Wissen hoch. Betreffs des Begrifflich-Allgemeinen denken verschieden die Vertreter des Begriffsrealismus, Nominalismus, Konzeptualismus (s. Allgemein). Zuweilen werden die B. als „incomplexa" den Urteilen und Schlüssen (complexa) gegenübergestellt (Avi-

CENNA, Log.; PRANTL, Gesch. d. Log., III, 327; ALBERTUS MAGNUS, Met. I, 11; THOMAS, In met. 44). Nach THOMAS geht der B. auf das Wesen der Dinge, er ist die geistige Reproduktion dieses Wesens („similitudo rei intellectae quantum ad eius essentiam", Contr. gent. IV, 11, 6; S. theol. I, qu. 85, a. 1, ad 1; a. 2, ad 2). PETRUS AUREOLUS unterscheidet subjektiven B. (conceptio) und Begriffsinhalt (conceptus; Sent. I, d. 9, a. 1; 23, a. 2). WILHELM VON OCCAM erblickt im B. (conceptus, intentio, terminus conceptus, mentalis) ein Zeichen für eine Klasse von Objekten, die er vertritt (supponit, Log. I, 1, 12). Der B. ist „aliqua qualitas existens subiective in mente, quae ex natura sua est signum rei extra" (ib.). Nach DUNS SCOTUS ist die „species intelligibilis" (s. d.) das geistige Abbild des Wesensgehaltes eines Gegenstandes (Quaest. sup. Periherm. I, 2). Nach GOCLEN ist „conceptus formalis" ein „conceptus, quem de aliqua re per intellectum apprehensa formamus", „conceptus obiectivus" aber „res, quae concipitur" (Lex. phil. 428). Es gibt einen „conceptus simplex" und „conceptus complexus" (ib.).

Nach NICOL. CUSANUS werden die im Geiste potentiell angelegten Begriffe bei Gelegenheit der Wahrnehmung auf die Dinge angewandt, deren Ideen in Gott bestehen. Nach MARIUS NIZOLIUS entstehen die Allgemeinbegriffe nicht durch Abstraktion, sondern durch „comprehensio" (Antibarbarus philos., 1553). CAMPANELLA erklärt, wir hätten allgemeingültige Begriffe („notiones communes") von der größten Sicherheit und von fundamentaler Bedeutung für das Erkennen. „Notiones communes habemus, quibus facile assentimur, alias ab intus, innata ex facultate, alias de foris per universalem consensum omnium entium aut hominum; et haec sunt certissima principia scientiarum" (Univ. phil. I, 2, 5). Nach DESCARTES enthalten die angeborenen „ideae" „ewige Wahrheiten" (Princ. phil. I, 49 f.). Die B. entspringen aus dem Geiste selbst, der die Fähigkeit der Schauung (intuitus) der allgemeinen Wesenheiten hat (vgl. Regul. ad direct. ingenii, 3 ff.). Nach SPINOZA sind begriffliches und Seins-Wesen eins (Ren. Cart. I, def. IX). Den eigentlichen B. nennt SPINOZA „idea", „mentis conceptus", vom Vorstellungsbilde wohl zu unterscheiden (Eth. II, def. III; vgl. II, prop. XL, schol. I; vgl. Allgemein). Nach TSCHIRNHAUS ist in jedem B. schon ein Urteil enthalten (so auch schon nach SPINOZA, s. Idee). Nach LEIBNIZ entspringen die abgeleiteten B. aus der Verknüpfung der primitiven (Hauptschr. I, 40 ff.). Nach MALEBRANCHE erkennt der Geist in seinen Begriffen vermöge der Teilnahme an den Ideen (s. d.) in Gott. CHR. WOLFF versteht unter B. (notio) die „repraesentatio rerum in universali seu generum seu specierum"" (Phil. rat., § 34). „Einen Begriff nenne ich eine jede Vorstellung einer Sache in unseren Gedanken" (Vern. Ged. von d. Kr. d. m. Verst.[9], § 4). Der B. enthält alles, wodurch ein Ding erkannt und von anderen unterschieden wird (§ 8). Allgemeiner B. ist ein solcher, der allen Dingen von einer Art zukommt (§ 28). „Notiones universales" sind „notiones similitudinum inter res plures intercedentium" (Phil. rat., § 54). Nach BAUMGARTEN ist der B. eine „repraesentatio unius in cogitante" (Acroasis log.[2], p. 17). Vgl. G. F. MEIER, Vernunftlehre[2], 1762, § 282; REIMARUS, Vernunftlehre[5], 1790, § 30 ff. (B. oder „Denkbild", „Idee" ist „eine einzelne Vorstellung eines Dinges, dabei wir uns sowohl unserer Vorstellung als des vorgestellten Dinges bewußt sind"; Absonderung der Ähnlichkeit von der Verschiedenheit der Dinge erzeugt abgesonderte „B.", die zugleich „allgemeine" B. sind; „ersonnene" B. entstehen aus der „willkürlichen Zusammenstellung der abgesonderten"); PLATNER, Philos. Aphor. I, § 498 ff.; LAMBERT, Abh. vom criter. veritatis, herausg. von Bopp, 1915, S. 9 ff. („Grundbegriffe" sind B., „deren Möglichkeit und Richtigkeit unmittelbar einleuchtet, sobald man sie sich vorstellt"; sie sind „einfache Erfahrungsbegriffe", die nicht definiert, nur aufgewiesen werden; Neues Organon, 1764; Über die Methode, die Met., Theol. u. Moral richtiger zu beweisen, 1761, herausg. von Bopp, 1918, S. 14 ff.; es gibt B., die wir aus unseren eigenen Gedanken herleiten können, sie bedürfen keiner äußeren Erfahrung.

Nach LOCKE sind die Begriffe Zusammenfassungen einfacher Vorstellungen („simple ideas") unter einem Namen (Ess. II, ch. 12, § 1). Es entspricht ihnen objektiv die Ähn-

lichkeit einer Reihe von Dingen, als Begriffe aber sind sie Produkte des Denkens (III, ch. 3, § 13). Berkeley erklärt, eine Vorstellung werde zum B. dadurch, daß sie als Repräsentantin von Vorstellungen gleicher Art, in deren Beziehung zu anderen, auftritt (Princ. XV). Ähnlich lehrt Hume, ein B. entstehe dadurch, daß mit einer Vorstellung sich eine gewohnheitsmäßige Tendenz („a certain custom") verbindet, ähnliche Vorstellungen ins Bewußtsein zu rufen (Treat. I, sct. 7, S. 34 ff.). Nach Th. Brown beruht der Begriff auf dem Bewußtsein (feeling) der Ähnlichkeiten mehrerer Vorstellungen und ihrer Zusammenfassung unter einem Namen (Lect. II, p. 457, 475). A. Bain erklärt den B. als Repräsentanten einer Gruppe ähnlicher Vorstellungen (Sens. and int.[3], p. 470). Vgl. J. St. Mill, Syst. of log. I, ch. 2; Hamilton, Lectur. on log. I[2], 119 ff.; Jevons, Elem. lessons in log., p. 16 ff.; Bonnet: „La perception et l'expression du rapport qui est entre deux ou plusieurs choses constituent la notion" (Ess. analyt., ch. 16, 283; jeder B. schließt ein Urteil ein; vgl. ch. 14, 207 ff.; ch. 15, 225 ff.; „notions" sind die Ideen, die durch „abstractions intellectuelles" entstehen, sie sind Produkte des Geistes, haben keine Existenz außerhalb des Gedachtseins).

Kant scheidet scharf zwischen B. und Anschauung. Ersterer ist „eine allgemeine Vorstellung oder eine Vorstellung dessen, was mehreren Objekten gemein ist, also eine Vorstellung, sofern sie in verschiedenen enthalten sein kann" (Log. S. 98 ff.), eine mittelbare Vorstellung durch ein Merkmal, das mehreren Gegenständen gemein ist (Üb. d. Fortschr. d. Met. Kl. Schr. III[2], 91), die „Einheit des Bewußtseins verbundener Vorstellungen" (Streit d. Fakult., Kl. Schr. IV[2], 162). Es gibt „empirische" und „reine" Begriffe, letztere entspringen auch dem Inhalte nach aus dem Denken. Der empirische B. „entspringt aus den Sinnen durch Vergleichung der Gegenstände der Erfahrung und erhält durch den Verstand bloß die Form der Allgemeinheit" (Log., S. 102 ff.). Der B. ist das „Bewußtsein der Tätigkeit in Zusammenstellung des Mannigfaltigen der Vorstellung nach einer Regel der Einheit desselben" (Anthrop. I, § 7, S. 31). Begriffe beruhen auf „Funktionen", d. h. auf der „Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen". Sie entspringen der „Spontaneität" des Denkens. B. ohne Inhalt sind „leer", Anschauungen ohne Begriffe „blind". Daher ist es „ebenso notwendig, seine Begriffe sinnlich zu machen (d. i. ihnen den Gegenstand in der Anschauung beizufügen) als seine Anschauungen sich verständlich zu machen (d. i. sie unter Begriffe zu bringen)" (Kr. d. r. V., S. 106 ff.). B. beziehen sich als „Prädikate möglicher Urteile" vermittelst der Vorstellungen auf einen Gegenstand (S. 120 f.). Ohne B. ist der Gegenstand „gegeben", aber nicht „gedacht" (Fortschr. d. Met., S. 157; vgl. Reflex. II, 273, 276, 983). Die „reinen Verstandesbegriffe" enthalten nur die Form des Denkens eines Gegenstandes überhaupt; sie sind Bedingungen objektiver Erfahrungsurteile, sind nicht angeboren, aber von apriorischer, in der Gesetzlichkeit des Regel gebenden Verstandes wurzelnder Geltung (s. Kategorie). Aus bloßen Begriffen kann nichts betreffs realer Existenz erkannt werden. Der B. bezieht sich auf das Wesen nicht der „Dinge an sich", sondern der Phänomene, der Gegenstände als allgemeingültig bestimmbarer Zusammenhänge möglicher Erfahrungsinhalte. „Naturbegriffe" machen theoretische Erkenntnis möglich, während der „Freiheitsbegriff" das Wollen bestimmt (Kr. d. Urt. I, S. 6 ff.). Zwischen beiden vermittelt die Urteilskraft (s. d.). Nach Reinhold ist der B. eine „Vorstellung, welche aus einer Anschauung durch die Handlungsweise der Spontaneität entsteht" (Th. d. Vorst. II, 425). Nach Kiesewetter ist ein B. „die Vorstellung, welche mehrere Vorstellungen unter sich begreift, oder wodurch mehrere Vorstellungen als eine in einer Einheit verbunden gedacht werden" (Gr. d. Log. § 12 ff.). G. E. Schulze versteht unter Begriffen „allgemeine oder gemeinsame" Vorstellungen, indem sie das vorstellen, was „mehrere Dinge als Bestimmungen miteinander gemein haben" (Gr. d. allg. Log.[3], S. 3). Nach Fries entstehen die Begriffe „durch Vergleichung und Abstraktion, indem wir einzelne Teilvorstellungen aus einer ganzen Erkenntnis heraus trennen" (Neue Krit. I, 210). „Jeder Begriff enthält ein abgesondertes Bewußtsein einer allgemeinen Vorstellung. Seine Form besteht in

der Allgemeinheit der Vorstellung, das heißt darin, daß mehrere andere Vorstellungen, denen er als Teilvorstellung zukommt, unter ihm stehen, er aber andere, die seine Teilvorstellungen sind, in sich enthält" (Syst. d. Log., S. 105.) Vgl. Calker, Denklehre, § 58 ff.; Bachmann, Log., S. 84 f. — Nach Schelling ist der B. ein Denkakt (Syst. d. tr. Ideal., S. 45). Er ist nicht das Allgemeine, sondern „die Regel, das Einschränkende, das Bestimmende der Anschauung" (S. 286). „Die Begriffe als solche existieren ... nirgends als im Bewußtsein" (WW. I 10, 140). Nach Schopenhauer ist der B. „Vorstellung einer Vorstellung" (W. a. W. u. V. Bd. I, § 9), keine eigentliche Vorstellung, sondern hat sein Wesen in der Beziehung auf Vorstellungen. Es gibt auch Begriffe von Einzeldingen. Die Begriffe bilden „eine eigentümliche, von den ... anschaulichen Vorstellungen toto genere verschiedene Klasse, die allein im Geiste des Menschen vorhanden ist" (ib.; II. Bd., K. 5 f.). Die Abstraktion zerlegt die anschauliche Vorstellung in unanschauliche Bestandteile (Über die vierfache Wurzel, § 26). Nach Hillebrand ist der B. „die freie Zusammennahme der einzelnen endlich-bestimmten Vorstellungen und Beziehungen in und unter der Einheit des allgemeinen Wesens" (Phil. d. Geist. I, 206). Günther versteht unter B. den Gedanken von dem Allgemeinen der Erscheinungen (Vorsch. I, 236). Vgl. Chalybaeus, Wissensch., S. 153 ff.; G. Biedermann, Philos. I, 64 ff.

Nach Fichte ist der B., „wenn er nur ein der Vernunft notwendiger ist, selbst das Ding, und das Ding nichts anderes als der notwendige Begriff von ihm" (Syst. d. Sittenl., S. 83). Der B. ist „freies Leben" (Nachgelass. WW. III, 13). Er ist ein „reines selbständiges Bild, nicht Abbild oder Nachbild" (S. 3), eine „absolut freie, reale und objektive Kraft" (S. 14). Hegel hypostasiert den B., macht ihn zum Wesen und treibenden Faktor der Dinge; der logische (subjektive) B. ist eine Entwicklung des objektiven Begriffes, der in einem ewigen „Prozeß" besteht und in dialektischer Weise seinen Gegensatz erzeugt, um sich mit diesem in einer höheren Einheit zu verbinden. Der B. ist „nicht bloß eine subjektive Vorstellung, sondern das ‚Wesen' des Dinges selbst, dessen ‚An-sich'" (Phän., S. 68), die „an sich seiende Sache" (Log. I, 21). Als Gedanke ist er in der Vernunft als dem „Ort der Begriffe" (Enzykl., § 105), dieser ist er als „lebendiger Trieb" angeboren; er ist „zeitlos" (§ 108). Das „Sein" bildet ein Moment des Begriffs (§ 154). Auf dem Begriffe beruht alle Wahrheit und Wirklichkeit (§ 157). Er ist die „Freiheit und Wahrheit der Substanz", die „Wahrheit des Seins und des Wesens", „das Freie, die Totalität, in dem jedes der Momente das Ganze ist, das er ist, das an und für sich Bestimmte", das „schlechthin Konkrete" (§ 158—164). Er ist „das wahrhaft Erste, und die Dinge sind das, was sie sind, durch die Tätigkeit des ihnen innewohnenden und in ihnen sich offenbarenden Begriffs" (WW. VI, 322 f.). „Nur in seinem Begriffe hat etwas Wirklichkeit" (III, 11; 36). Der B. ist Prozeß, „der sich seine Momente erzeugt und durchläuft" (II, 36). Beim Endlichen ist das Dasein vom B. verschieden (VI, 112). In der Natur ist der B. nur ein „blinder" (Log. III, 20). Erst im Leben als Seele kommt er zur innerlichen Existenz (Naturphil., S. 30). Nur als „Gesetztes" ist der B. ein „Subjektives", ein „formeller" Begriff (Log. I, S. 32). Als „adäquater" B. ist er „die Vernunft, die sich selbst enthüllende Wahrheit" (S. 33). In der Wirklichkeit wie im Denken entwickelt sich der B. „in unaufhaltsamem, von außen nichts hereinnehmendem Gange" (I, 41). Die Wissenschaft ist die Selbstentwicklung des B. (Enzykl.², S. 21). Nach A. Lasson erzeugt sich der „B." in jedem Einzelnen selbst (Über den Zufall, 1919, S. 51 ff.). Ohne den B. hat nichts Reales Bestand und Sinn (S. 61). — B. Kern versteht unter B. jeden Denkinhalt. Die Wirklichkeit besteht aus „Wirklichkeitsbegriffen, die erst durch den Akt des Erkennens in die Subjektivität des erkennenden Ichs übergehen" (Das Erkenntnisproblem², 1911, S. 71 f., 134 f.).

Nach Schleiermacher entspricht der Begriff dem Für-sich-sein der Dinge, den „substantialen Formen" (Dialektik, S. 509 f., vgl. S. 211 ff.). Ritter nennt den Begriff „die Form des Denkens, welche den bleibenden Grund der Erscheinung darstellt" (Log.², S. 50). Trendelenburg bestimmt ihn als „Form des Denkens, die der realen Substanz als geistiges Abbild entspricht" (Log. Unt. II, Sct. XIV f.). Der B. wird erst durch das

Urteilen lebendig (II, 237). Nach O. von der Pfordten ist der B. dem Wesen des Dinges „konform" (Vers. e. Theor. von Urt. u. B., 1906; s. Impression).

Nach Beneke entsteht der B. „durch gegenseitige Anziehung ähnlicher Vorstellungen", er enthält das Konstante des Dinges, ohne dieses selbst zu sein (S. 197 f., 201). Psychologisch besteht er in den „durch Vereinigung der gleichen Bestandteile zu einem Akt erzeugten Vorstellungen" (Lehrb. d. Psych. § 122), er ist „ein Vorstellen von stärkerem, klarerem Bewußtsein" (Neue Psych., S. 108). Nach Herbart entstehen die Begriffe aus der „Hemmung" des Ungleichartigen mehrerer Vorstellungen (Psych. a. Wiss. I, S. 498). Jede Vorstellung ist B. „in Hinsicht dessen, was durch sie vorgestellt wird" (Einl. in d. Phil. § 34). Die Begriffe als solche existieren „nur in unserer Abstraktion" (Lehrb. z. Psych.[3], S. 126). „Allgemeine Begriffe, die bloß durch ihren Inhalt gedacht würden, ohne ein Hinabgleiten des Vorstellens in ihren Umfang", sind „logische Ideale" (l. c. S. 127). Wir denken sie nur „vermittelst der Urteile", wobei gewisse „Gesamteindrücke von ähnlichen Gegenständen" als Material für die Begriffsbildung vorausgesetzt werden (ib.). Logischer B. ist „jedes Gedachte, bloß seiner Qualität nach betrachtet" (Psychol. als Wiss. II, S. 119), d. h. „Vorstellungen, bei denen wir von der Art und Weise abstrahieren, wie sie psychologisch entstanden seien" (Lehrb. zur Einl. in d. Phil., S. 76). Nach Drobisch bildet das Denken Begriffe, sofern es „an den Vorstellungen nur das betrachtet, was in ihnen vorgestellt wird" (Neue Darst. d. Log.[5], S. 10). Nach Waitz ist der B. „die bestimmte Art des Zusammenhanges in einem Vorstellungskreise, er drückt stets ein Gesetz des Zusammenhanges der Vorstellungen nach ihrem Inhalte aus und kann deshalb nur entstehen durch die Ausbildung der besonderen Beziehungen, in welche die einzelnen Vorstellungen ihrem Inhalte gemäß zueinander treten" (Lehrb. d. Psych., S. 515). Nach Lazarus ist der B. „der durch Vorstellungen, d. h. in Satz- und Urteilsform, deutlich und klar erfaßte Inhalt einer diskursiven oder allgemeinen Anschauung" (Leben d. Seele II[2], 301 f.). Ein wahres Begreifen gibt es erst vermittelst der Sprache (S. 306). Nach Ueberweg ist der B. „diejenige Vorstellung, in welcher die Gesamtheit der wesentlichen Merkmale oder das Wesen (essentia) der betreffenden Objekte vorgestellt wird" (Log.[4], § 56). Nach O. Liebmann sind die Begriffe keine Phantasiebilder, sondern „unbildliche Verständnisakte", die das Generelle und Gemeinsame herausheben (Anal. d. Wirkl.[2], S. 492). Nach Jahn ist der B. „die vollständige Zusammenfassung einer Gruppe von Dingen, Eigenschaften, Vorgängen, Erscheinungen, Zuständen und die genauere Angabe ihrer gemeinschaftlichen Merkmale" (Log. 1920, S. 74 ff., Psych. II[7], 1920). Helmholtz: „Durch das Zusammenfassen des Ähnlichen in den Tatsachen der Erfahrung entsteht ihr Begriff. Wir nennen ihn Gattungsbegriff, wenn er eine Menge existierender Dinge, wir nennen ihn Gesetz, wenn er eine Reihe von Vorgängen oder Ereignissen umfaßt" (Üb. d. Verh. d. Naturwiss. zur Gesamth. d. Wiss., 1862, S. 14).

Nach E. Bleuler sind die B. „bearbeitete, überdauernde Wahrnehmungen". Der B. ist „eine Zusammensetzung oder Typenphoto von Empfindungskomplexen" (Naturgesch. der Seele, 1921, S. 137 ff.). Nach Vaihinger sind die B. „Denkorgane", Hilfsmittel des Denkens, Fiktionen (s. d.) Das Allgemeine ist unwirklich. In den Allgemeinbegriffen sind „gemeinsame, gleiche Merkmale in generalisierender Form verbunden", sie vermitteln und erleichtern das Vergleichen (Die Philos. des Als ob, 1921, S. 406 f.). Nach Nietzsche sind B. „mehr oder weniger bestimmte Bildzeichen für oft wiederkehrende und zusammenkommende Empfindungen, für Empfindungsgruppen" (Jenseits von Gut u. Böse, WW. VIII, 253). Die B. dienen der Kapitalisierung unserer Erfahrungen. F. C. S. Schiller betont die „functional and instrumental nature" des B. (Studies in humanism, p. 64 ff.). B. sind nur im Urteil lebendig (Formal log., p. 13 ff.).

Nach Sully ist der B. eine Synthese von Eigenschaften, ein Produkt des aktiven Bewußtseins, er schließt schon ein einfaches Urteilen ein (Handb. d. Psych., S. 246, 260, 280). Der B. ist eine „klar ausgedachte Allgemeinvorstellung" (S. 260), eine „ideale, d. i. eine vervollkommnete Form unserer wirklichen Vorstellungen" (ib.). Nach Stout wird

im B. das Allgemeine als solches gedacht (Anal. Psych. II, 174). Nach James ist die „conception" „the function by which we ... identify a numerically distinct and permanent subject of discourse" (Pr. of psych. I, 461). Die Begriffe sind konstant (p. 464; vgl. p. 473 ff.; Psych., S. 239 ff.). Nach Boutroux ist der B. „l'ensemble des caractères communs à un certain nombre d'êtres" (Conting d. lois, p. 37). Ostwald versteht unter B. den Inbegriff übereinstimmender Bestandteile ähnlicher Erlebnisse unter Ausschluß der verschiedenen, eine Gruppe zusammenhängender Erfahrungen (Vorles. üb. Naturphil.², S. 17, 19). Der B. ist nicht vorstellbar, sondern „eine Regel, nach welcher wir bestimmte Eigentümlichkeiten der Erscheinung beachten" (S. 22 f.). Der B. ist eine Waffe im Kampfe ums Dasein (Mod. Naturph. I, 113 ff.). Nach Brod und Weltsch sind B. „verschwommene Vorstellungen". Es gibt anschauliche und zugleich abstrakte Vorstellungen von der Form A + X, wobei A. das Gemeinsame von Vorstellungen, X das verschwommen gelassene Besondere bedeutet. Der wissenschaftliche B. geht über den anschaulichen hinaus (Ansch. u. B., 1913, S. 76 ff.). Nach Höfler sind B. „Vorstellungen von eindeutig bestimmtem Inhalte" (Gr. d. Log.², S. 14; vgl. Log. 1922). Kreibig: „Psychologisch ist der B. eine unanschauliche Vorstellung mit repräsentativem Charakter, deren Inhaltsbestandteile das Subjekt beim wiederholten Denken relativ unverändert beibehält", logisch ist er „eine Vorstellung mit repräsentativem Charakter, deren Inhalt durch die relative Konstanz der Bestandteile ausgezeichnet ist". Wissenschaftliche B. sind durch „die ökonomische Auswahl der besonderen Merkmale, welche in den Inhalt aufgenommen sind", charakterisiert (Die intell. Funkt., 1909, S. 39 ff.). Nach Volkelt ist der B. die „bestimmte Vorstellung des Allgemeinen" (Erfahr. u. Denken, 1886, S. 324), die vom Vorstellen des Gemeinsamen unterschieden ist. Das Denken ist auf das Allgemeine gerichtet, das aber zum Bewußtseinsinhalt gehört. Der B. ist gegliederte „in sich zusammenhängende Einheit", ein organisches Ganzes, dessen Faktoren sich in wechselseitiger Abhängigkeit befinden („Wesensbegriff" gegenüber den Ähnlichkeitsbegriffen; Gewißheit u. Wahrheit, 1918, S. 498 ff.). Nach Cornelius handelt es sich bei den „primitiven" B. um das Wissen von einer Mannigfaltigkeit solcher Gegenstände, die nur durch Ähnlichkeit ihre Bestimmung erhält, im übrigen aber unbestimmt bleibt. Der B. geht auf eine „Art" von Gegenständen, auf einen „allgemeinen Gegenstand", der durch eine Vorstellung symbolisiert wird (Transzend. Systemat., 1916, S. 122 ff.). Nach Höffding ist der B. eine „Vorstellung, deren Inhalt uns deutlich und bestimmt bewußt ist, so daß er in einem verschiedenen Zusammenhange, in welchem er vorkommt, nicht geändert wird" (Psych.², S. 419). Ziehen nennt B. die „Normalvorstellungen". Jede Vorstellung, die als unabänderlich mit Bezug auf denselben Gegenstand gedacht wird, wird dadurch zu einer logischen oder Normalvorstellung umgedacht. B. sind „Idealgebilde", die im tatsächlichen Denken nie vollkommen verwirklicht sind. Der Tatbestand, auf den sich ein B. bezieht (das „isolierte Fundal"), ist sein Gegenstand. Der „Normalgegenstand" wird einer allgemeingültigen Normalvorstellung zugeordnet; so bekommen die B. überindividuelle Bedeutung (Lehrb. der Log., 1921, S. 459 ff.). Der Begriffsinhalt ist der „normalisierte Vorstellungsinhalt". Wesentlich für den B. ist die Konstanz der Zuordnung zwischen dem Inhalt des B. und seinem Gegenstand (S. 470 ff.). Die B. entstehen durch Abstraktion, Komplexion, Komparation, Kontraktion, Generalisation (S. 476). Nach Lipps ist der B. „die Bedeutungssphäre eines Wortes oder sprachlichen Ausdrucks oder die Sphäre möglicher Bewußtseinsobjekte, die und sofern sie in einem sprachlichen Ausdruck ihren zusammenfassenden Mittelpunkt und damit zugleich ihre Abgrenzung gefunden haben" (Gr. d. Log., S. 124). Das Wort ist es, was bei jedem allgemeinen B. die Festhaltung eines bestimmten Gemeinsamen fordert (S. 126). An sich ist der B. ein „potentielles wechselseitiges Urteil" (S. 127; Gr. d. Seelenleb., S. 464). Schuppe nennt B. „alles, was man bei einem Worte als dessen Bedeutung denkt, indem die mehreren als wesentlich erkannten Prädikate als eine Einheit gedacht werden" (Gr. der Erkt. u. Log., S. 88). Der B. besteht nur in Urteilen (Erkenntnistheor. Log., S. 121 f.).

Nach Lotze ist der B. erst verwirklicht, „wenn der unbestimmte Nebengedanke der Ganzheit überhaupt zu dem Mitdenken eines bestimmten Grundes gesteigert ist, welcher das Zusammensein gerade dieser Merkmale, gerade dieser Verbindungen derselben und die Ausschließung bestimmter anderer rechtfertigt" (Log.², S. 39 ff.; Mikr. I², 262). Der B. ist „die zusammengesetzte Vorstellung, die wir als ein zusammengehöriges Ganzes denken" (S. 32; Psych. § 24). B. ist eine Vorstellung, wenn zu ihrer Merkmalgruppe ein Allgemeines als erklärendes Gesetz hinzugedacht wird (Grdz. d. Log.³, S. 15 ff.). Nach Sigwart enthält jede begriffliche Synthese „ein Urteil, daß bestimmte Merkmale zusammengehören, und dieses Urteil muß begründet sein in irgendeinem Gesetze" (Log. II², § 64 f.; I², 106, 331 f., 383 f.; Konstanz des begrifflich Vorgestellten). Nach Jodl ist der logische B. der Ausdruck für eine Definition, d. h. für Urteile, welche die Merkmale angeben, die in ihrer Vereinigung den Inhalt des B. ausmachen und den Sinn des Ausdrucks eindeutig bestimmen. Der gewöhnliche B. ist das Bewußtseinsgebilde, welches eine Reihe von Vorstellungskomplexen, die etwas Gemeinsames haben, zu vertreten imstande ist. Das Allgemeine als solches ist keiner Vorstellung gegeben (Lehrb. der Psych. II⁵, 282 ff.; vgl. Marbe, Exp.-psych. Unt. über das Urteil, S. 101; Messer, Exp.-psych. Unt. über das Denken, § 10). Wundt nennt B. „jeden im Bewußtsein isolierbaren Bestandteil eines durch die Zerlegung einer Gesamtvorstellung entstehenden Satzes" (Völkerpsych. I 2, 455). „Begriffsvorstellungen" entstehen durch Analyse von Gesamtvorstellungen und sind Vorstellungen, die „zu andern dem nämlichen Ganzen angehörenden Vorstellungen in irgendeiner der Beziehungen stehen, die durch die Anwendung der allgemeinen Funktionen der Beziehung und Vergleichung auf Vorstellungsinhalte gewonnen werden" (Gr. d. Psych., S. 321). Der einzelne B. kann niemals isoliert vorgestellt werden, er kann „in unbestimmt vielen einzelnen Abwandlungen existieren" (S. 322). Den Allgemeinbegriffen entspricht „eine mehr oder minder große Anzahl einzelner Vorstellungsinhalte". „Von diesen wird stets ein einzelner als Stellvertreter des Begriffs gewählt". Damit ist das Bewußtsein der bloß stellvertretenden Vorstellung verbunden. Dieses „Begriffsgefühl" „läßt sich wohl darauf zurückführen, daß sich dunklere Vorstellungen, die sämtlich die zur Vertretung des Begriffs geeigneten Eigenschaften besitzen, in der Form wechselnder Erinnerungsbilder zur Auffassung drängen" (S. 322 f.). Die abstrakten B. werden nur durch Worte vertreten. Der Anfang der Begriffsbildung liegt in dem „Nebengedanken", daß eine Vorstellung nur im Hinblick auf bestimmte Eigenschaften eines Objekts ihre Bedeutung hat. Die Apperzeption bevorzugt bestimmte Elemente der „repräsentativen" Vorstellung und macht sie zu herrschenden (Log. I³, S. 91 ff.; Kl. Schriften I, 226 ff.). Logisch ist der B. ein „Denkinhalt, der aus einem logischen Denkakte, einem Urteil, durch Zergliederung desselben gewonnen werden kann". Seine Eigenschaften sind: Bestimmtheit (Konstanz) des Inhalts, logischer Zusammenhang mit anderen Begriffen (Allgemeinheit). Die Verarbeitung des Wahrnehmungsinhaltes beginnt mit „Erfahrungsbegriffen", führt zu allgemeinsten „Begriffsklassen" und zu „abstrakten Beziehungsbegriffen" (Log. I³, 91 ff.; Syst. d. Phil.², S. 210 ff.). B. sind Zerlegungsprodukte der Urteile (Log. I³, 94, 146). Die B. erzeugen nicht die Wirklichkeit, bilden sie nur ideell nach (Phil. Stud. II, 331). Vgl. Störring, Psych., S. 268 ff.; F. R. Lipsius, Einh. des Erk. u. Einh. des Seins, 1913, S. 13 ff. (der B. „verlangt, von gewissen Bestandteilen des Gegebenen abzusehen und gewisse andere allein zu berücksichtigen"); Ebbinghaus, Abr. der Psych.³, 1922, S. 117 f. — Nach Schlick sind Begriffe nicht Vorstellungen, nicht reale psychische Gebilde, „nur etwas Gedachtes, das wir uns an Stelle der Vorstellungen mit fest bestimmtem Inhalt gesetzt denken" (Allgem. Erkenntnislehre², S. 19 f.). Der B. dient als Zeichen für die unter ihn fallenden Gegenstände. Vertreten wird er durch eine Vorstellung, die aber nicht seine „Bedeutung" ausmacht. (S. 21.) Das Denken eines B. vollzieht sich durch intentionale Erlebnisse (S. 21 f.). Die begriffliche Funktion selbst besteht im „Bezeichnen", d. h. ein B. wird Gegenständen zugeordnet (wie Külpe, Die Realisierung I, 226). Der B. hat keinen von allen denkenden Wesen unabhängigen

Bestand (S. 24). Begriffe sind „Beziehungszentren von Urteilen", sie leben nur als „Verknüpfungspunkte von Urteilen und in Urteilen" (S. 42 f.; vgl. S. 124 ff.).

Über den B. als Vorstellung einer Stellungnahme zu etwas bzw. eines charakteristischen Merkmals von Gegenständen vgl. Ribot, L'évolut. des idées génér., 1897; H. Gomperz, Zur Psych. der log. Grundtatsachen, 1897; Betz, A. f. g. Psych. 17, 20; Jodl, Lehrb. der Psych. II[5], 285.

Nach Mach ist der B. „keine fertige Vorstellung, sondern eine Anweisung, eine vorliegende Vorstellung auf gewisse Eigenschaften zu prüfen oder eine Vorstellung von bestimmten Eigenschaften herzustellen" (Wärmelehre[2], S. 419). Die physiologische Grundlage des B. liegt in den „konformen Reaktionen" des Individuums (S. 416 ff.). Der B. ist „eine bestimmte Reaktionstätigkeit, welche eine Tatsache mit neuen sinnlichen Elementen bereichert" (Anal. d. Empfind., S. 246; Erk. u. Irrt., S. 112 f.). Der B. hat eine denk-ökonomische Funktion. Nach Stöhr entsteht der B. nicht durch Abstraktion, sondern durch „Kontraktion" von Vorstellungen (Leitfad. der Log., 1905, S. 4 f.). Die zentrale Vorstellung, zu der die Reproduktion der Vorstellung immer wieder zurückkehrt, ist die begriffsbildende Vorstellung, das „Begriffszentrum" (S. 3 ff.). Die motorische Reaktion in gleicher Weise ist der primitive „Begriffsbildner" (Psych., S. 357 ff.). Neue Begriffe lassen sich ableiten aus dem Bildner oder aus dem Inhalt des Begriffenen (S. 368 ff.). Es gibt auch „Begriffsverschmelzungen" (Leitf. der Log., S. 13 ff.). Nach Paulhan ist der B. ein „système de tendances, accompagnée d'une possibilité d'images" (Rev. philos., 1889, p. 77 ff.). Nach J. Schultz entspricht dem B. „eine Forderung: ich soll ihn ‚vollziehen'" (Psych. d. Axiome, S. 116). Psychologisch ist der B. die „Beseelung eines Wortgebildes" (S. 87). Begriffe sind „Anweisungen, an Inhalte zu denken" (Leib u. Seele, S. 74 ff.). Wahle spricht von einer „Marschbereitschaft" (Mech. d. geist. Leb., S. 426). Der B. ist nach Mauthner „ein Erinnerungszeichen für Gruppen ähnlicher Vorstellungen", nur eine Bezeichnung dafür, daß Lautkomplexe Assoziationen erzeugen; er entsteht nicht durch Abstraktion, er ist der Akt der Vergleichung selbst, bloße Tätigkeit, Wortfunktion (Beitr. zu e. Krit. der Sprache I, 410; III[2], 262 ff.). Nach A. Levy sind B. Worte, „die im quantitativen Verhältnis zueinander geordnet sind" (Der B., A. f. s. Ph. XVII, 1911, S. 302 ff.). Nach Müller-Freienfels ist der B. ein Zentrum für Aktionsmöglichkeiten (Das Denken u. die Phantasie, 1916, S. 198), eine motorisch-akustische Formulierung von Vorstellungen, nur im Urteil lebendig; logisch ist er die Summe der mit einem Worte verknüpften Bedeutungen (S. 156 ff.; vgl. Irrationalismus, 1922, S. 88; der B. als Fähigkeit und Bereitschaft zu Handlungen). Simmel betont, die Bildung der Begriffe werde von praktischen Interessen und Urteilen beeinflußt, sie beruhe auf einer Wertung (Einl. in d. Moralw. II, 82 ff.). Der B. ist eine „Verdichtung bedeutsamer Urteile" (S. 86 ff.). Nach Bergson sind die Begriffe der Wissenschaft zu starr, um das „Leben" in dessen stetigem Werden zu erfassen. Es ist unmöglich, mit der Festigkeit der Begriffe die Beweglichkeit des Wirklichen zu rekonstruieren. Die Metaphysik muß eigene, durch Intuition fundierte, geschmeidige Begriffe bilden (Einf. in die Met., S. 13). Vgl. J. Thissen, Über versch. Arten d. B.'sbild., 1917; Dürr, Von d. Bild. d. B.'sinhalte, 1918.

Nach G. Spicker ist der B. die „Totalität aller möglichen Urteile, die ich von einem Gegenstand mir bilden kann" (Kant, Hume u. Berkeley, S. 146 ff.). Nach Jerusalem sind B. „Niederschläge von Urteilen". Sie sind „die Subjektwörter als Träger jener Kräfte, die in vielen Dingen in gleicher Weise wirksam sind" (Die Urteilsfunktion, S. 22, 138). Der „Wortbegriff" umspannt denkökonomisch Erfahrungen, die ein Gemeingut der Sprachgenossen sind („soziale Verdichtungen", Einl. in die Philos.[9–10], 1923, S. 292 f.; Versuche zu e. Soziol. des Wissens, herausg. von M. Scheler, 1924, S. 200 ff.; Gedanken u. Denker II, 1925, S. 145 ff.). Nach Riehl sind die B. „Ergebnisse von Urteilen, die sie im Bewußtsein vertreten", „potentielle Urteile" (Philos. Kritiz. II 1, 224; I[2], S. 170: B. = „bestimmte und beharrliche Vorstellungen"). Als Urteilsbestandteile oder Urteils-

produkte betrachten den B. auch Kant, Schelling, Trendelenburg, Gruppe, Lipps, Kynast (Kantstud. XXX, 140f.), v. Aster (Prinzip. der Erkenntnislehre, 1913, S. 138ff.), Schuppe, Mauthner, Kern, Sully, Paulhan, Lask (Die Lehre vom Urteil, 1912, S. 195ff.), Störring (Log., S. 91ff.; Komplex von Urteilen, durch die eine Gruppe von Tatbeständen eindeutig bestimmt wird) Schlick u. a. Nach O. Dittrich ist der B. „der Denkakt, in dem eine relative Konstante, das Merkmal, als Bestimmung einer anderen Konstante, des Merkmalträgers, (urteilsgemäß) gesetzt oder (annahmegemäß) vorausgesetzt wird". Nach Romanes ist der B. ein verdichtetes Urteil (Geist. Entwickl. d. Mensch., S. 322). Nach Bosanquet ist der B. „a habit of judging with reference to a certain identity" (Log. I, 41). Nach Ribot ist er „le résultat des jugements" (Idées génér., p. 105). In den abstrakten Begriffen steckt ein „savoir potentiel" (p. 147, so schon Leibniz). Die „idées générales" sind „des habitudes dans l'ordre intellectuel" (ib.). — Nach Cohen ist der B. dem „Denken nicht gegeben; das Urteil muß ihn vollziehen". Der B. ist nie abgeschlossen, ist „Aufgabe" (Eth. S. 162). Der B. ist eine Urteilsart, eine Kategorie. Er wird zu einer „Abbreviatur des Gesetzes" und bedeutet das „Problem der Einheit in der Verbindung verschiedener Methoden" (Log.², S. 339f.); B. sind „Grundlegungen", nicht Dinge oder Vorstellungen, sie vertreten die Einheit des Gegenstandes im Denken, dessen Erzeugnisse sie sind (S. 310ff., 377ff.; der B. muß offen bleiben). Ähnlich Cassirer. Im B. wird der Gegenstand der Erkenntnis methodisch erzeugt; er ist ein Verknüpfungsgesetz (Substanzbegriff u. Funktionsbegriff, 1910). Der B. entsteht nicht durch Abstraktion. Das Allgemeine ist nur als reihenmäßig geordnete Gesamtheit denkbar (vgl. Philos. der symbol. Formen I, 1913, S. 245ff). Der logische B. begnügt sich nicht damit, eine Zuordnung und Zugehörigkeit von Inhalten zu behaupten, er fragt nach dem „Warum" dieser Zuordnung, er will ihr Gesetz und ihren „Grund" erfassen (S. 263 f.; vgl. Die Begriffsform im mythischen Denken, 1923). Nach W. Kinkel entsteht der B. erst im Urteil (Ideal. u. Real., S. 56, 15 ff.). Nach Natorp entspringen B. und Urteil in demselben ursprünglichen Akt (Log. Grundl. der exakten Wiss., 1910, S. 41 f.); er ist der Versuch, die Idee auszusprechen. Nach B. Bauch ist der B. „objektiver Gesetzesinhalt für das unter ihn subsumierbare Konkrete" (nie bloß abstrakt), der „Inbegriff einer bestimmten Gesetzmäßigkeit" (Stud. zur Philos. der exakten Wiss., 1911, S. 26 ff.). B. sind „Komplexe von Gesetzen" (S. 45). Die Objektivität des B. betonen auch A. Reinach (Kantstud. XVI, 1911), H. Lanz (Das Probl. der Gegenständlichkeit, 1912 (B., die nicht zum Bewußtsein kommen), Simmel, (Hauptprobl. der Philos., 1910, S. 73 ff.; der B. als der „konkrete Sachgehalt der Dinge"). Nach N. Ach gilt der B. objektiv als „eindeutige Zuordnung zwischen Zeichen und Gegenstand" (Über die Erk. a priori, 1913; vgl. Über die Begriffsbild., 1922). Nach W. Moog sind B. und Urteil ohneeinander nicht möglich; ihre Bedeutung erhalten sie erst im Systemzusammenhang (Log., Psychol. u. Psychologismus, 1920, S. 290). Nach F. Münch ist der echte B. der „Inbegriff der logischen Möglichkeitsbedingungen für seine Arten, deren Exemplare und zugleich das Gesetz des Zusammenhanges dieser Bedingungen" ein „etwas Besonderes begreiflich machendes Gesetz". B. sind nicht seiend, sie gelten als Formen des Seienden (Erlebnis u. Geltung, 1913, S. 41 ff., 83 ff., 111). Der B. ist „der Ausdruck der Sinnstruktur oder Geltungskonstitution von Inhaltskomplexen innerhalb eines bestimmten Wertzusammenhangs" (S. 45). Der B. ist nach G. Mehlis das Geltende für eine Sphäre der Erscheinungen, das Bestimmte und Bestimmende, das Prinzip des Diskreten. Die reinen B. sind formal, haben keine sinnliche Inhaltlichkeit, sie gehen auf den Sinn und Zusammenhang der Welt (Lehrb. der Geschichtsph., 1915, S. 36 ff.). Der wissenschaftliche B. ist der vollendete Erkenntnisinhalt; er ist abhängig von der Idee und Zielsetzung seiner Wissenschaft (S. 163 f.). Der B. ist ein Niederschlag der Urteilsproduktion (S. 150). So schon Windelband (Praelud.³, S. 16f.). Der B. ist das Ergebnis eines Urteils, das ihn begründet; er kann darin aufgelöst werden und begründet dann ein Urteil, das ihm selbst eines seiner Merkmale zuspricht. Nur diese analytischen Urteile setzen B. als ihre Gründe voraus, während die synthetischen Urteile B. bilden und

begründen. Der B. ist „das zum Wissen erstarrte Erkennen“ (Enzykl. der philos. Wiss. I, S. 20ff.). Die erste Arbeit des Denkens ist die Verwandlung der Erlebnisse in B., und zwar so, daß „die erlebte Mannigfaltigkeit in ihre Elemente zerlegt und die Form ihrer Verknüpfung zum gesonderten Bewußtsein gebracht wird, d. h. durch unterscheidende Analysis und rekonstruierende Synthesis“. Letztere hat eine „auswählende Spontaneität“ (S. 30 ff.). Nach Rickert sind die B. potentielle Urteile, sie werden durch gültige Urteile bestimmt, sind Forschungsergebnisse, Erkenntnisziele, werden durch Definition bestimmt. Der naturwissenschaftliche B. geht auf Überwindung der (irrational-anschaulichen) extensiven und intensiven Mannigfaltigkeit und dient der Vereinfachung und Übersichtlichkeit des Gegebenen. Er ist kein Abbild der Wirklichkeit, gilt aber für sie (Die Grenzen der naturwiss. Begriffsbild.², S. 52 ff., 101 ff.). Der B. ist zeitlos, er gilt für alle Zeiten, erhebt sich über die Zeit (Syst. der Philos. I, S. 38). Die vorwissenschaftliche Begriffsbildung ist das Produkt „unserer vitalsten praktischen Interessen“, welche das Gemeinsame der Dinge in den Vordergrund rücken (S. 7 f.). Der wissenschaftliche B. gilt nur, sofern er seinem Sinn nach einem Urteil logisch äquivalent gesetzt werden kann, also eine Zusammengehörigkeit von Form und Inhalt, die zugleich Trennung bedeutet, ausdrückt (S. 386). Nicht der Inhalt dieser B. aber, sondern der „Inhalt der Erlebnisse“ (zu denen auch Irreales, Geltendes gehört) ist das Reale (S. 206). Dem B. kommt „irreales Gelten“ zu (S. 203, 236; vgl. Zur Lehre von der Defin.², 1915, S. 56 ff.). In der Geschichte (s. d.) besteht eine „teleologische“ Begriffsbildung durch „Wertbeziehung“. — Nach Rehmke ist der B. das Allgemeine als Prädikat eines Urteils (Philos. als Grundwiss., S. 76 ff., Log.², 1923, S. 383 ff., 420 ff., 461 ff.; der B. ist „logische Bestimmung“, der B. ist kein seelisches Gebilde). Vgl. G. Rolfs, Das Irrationale im B. 1925.

Nach Koppelmann sind B. die den Verstandeskategorien zugehörigen Wortbedeutungen, die dem Gedankenaustausch über das Wirkliche dienen, „diejenigen Wörter, vermittels deren wir objektive Beziehungen, Verhältnisse, Zusammenhänge zum Ausdruck bringen“. Die B. entstehen nicht durch Abstraktion, sie entspringen im Verstande („autonom“), werden dem Bedürfnis entsprechend frei gebildet und abgeändert. Das Begriffswort bezeichnet eine Regel der Vorstellungsbildung; der B. selbst ist „eine bestimmte Regel der Erzeugung von Vorstellungen“ und dient der Konstruktion der Wirklichkeit. Die „Sphäre“ des B. ist die „Gesamtheit der Vorstellungen, in denen er sich ausprägen kann“ (Unters. zur Log. der Gegenw. II, 89 ff.). Nach Enriques setzt der B. im voraus, „das Gesetz, gemäß welchem das Denken eine unbeschränkte Reihe von bestimmten Klassen schaffen kann“. Dem B. entsprechen „Invarianten“ in den Gegenständen (Enzykl. der philos. Wiss. I, 224 ff.). Die begriffliche Darstellung der Wirklichkeit ist eine Abstraktion, durch welche ein Komplex von Gegenständen in Gedanken von allen die Sachlage komplizierenden Bedingungen isoliert wird; diese Abstraktion ist ein Akt „willkürlicher Annahme“ (Probl. der Wiss. I, 215; 124; Auswahl wesentlicher Merkmale). Becher unterscheidet die realwissenschaftliche von der idealwissenschaftlichen, die analytisch-abstrahierende von der synthetisch-konstruierenden Begriffsbildung (Geisteswiss. u. Naturwiss., 1921, S. 69 ff.). Nach P. Häberlin kommt es bei der Begriffsbildung auf den Standpunkt, auf den die Abstraktion bestimmenden Willen an (Wissensch. u. Philos. I, 1910, S. 94ff.). — Driesch nennt B. „das Etwas als ausdrücklich Gesetztes, als ordnungshaft Erfaßtes“ (Ordnungslehre², 1923, S. 29f.). „Vorstellungen“ sind schon B. B. sind nicht immer allgemeine (nur die B. im engeren Sinne); „wenn irgend etwas aus der Erlebtheit als ‚dieses‘ erfaßt und ausgesondert ist, so ist es damit auch gesetzt, als ‚Begriff‘ gesetzt und für immer vom Denken festgehalten“ (S. 42 ff.). Begriffsinhalte (Bedeutungen) sind „Ordnungsletztheiten“, nichts an sich Seiendes (S. 141 f.).

Nach Frege ist ein B. eine Satzfunktion einer Variablen, welche für jeden Wert dieser ein gültiges oder ungültiges Urteil ist (Funktion u. B., 1891; Über B. u. Gegenstand, 1892). Nach B. Russell ist der B. „a universal of which we are aware“ (Probl. of philos., p. 81). Nach Couturat ist (wie nach Russell) der B. „eine Satzfunktion in Hinsicht

auf eine Variable. Jede besondere Funktion für eine Variable bestimmt eine Klasse, welche ihre Extension ist, d. h. die Gesamtheit der ‚Werte', welche sie bestätigen" (Enzykl. der philos. Wiss. I, 1912, S. 158 ff.). B. sind von psychischen Gebilden unterschiedene objektive Inhalte nach Russell, G. E. Moore (Mind, N. S. VII ff.) u. a. Nach Bradley wird im Urteil (s. d.) die Wirklichkeit durch einen B. (idea) qualifiziert (Logic I, 1 ff.).

Die Objektivität des Begriffsinhalts (des allgemeinen) wird in verschiedener Weise auch von den folgenden betont. Nach Bolzano ist B. jede Vorstellung, die keine Anschauung ist, d. h. die mehrere Teile und Gegenstände hat; der objektive B. ist eine „Vorstellung an sich", die als identischer, vom Vorstellen unabhängiger Inhalt Bestand hat (Wissenschaftslehre I, 92 f., 215 ff.; § 270 ff.). Der Inhalt gewisser B. läßt sich derart vermehren, daß der Umfang bleibt oder sogar größer wird (I, 568 ff.; vgl. Kreibig, V. f. w. Ph. 28, 1904, S. 375 ff.). — Nach Kleutgen, Hagemann, Stöckl, u. a. (s. Logik) steckt das begrifflich Allgemeine im Wesenhaften der Gegenstände, durch das Denken wird es geistig verwirklicht, erfaßt. Nach Geyser ist der B. „ein Denkinhalt, durch den eine bestimmte gegenständliche Einheit festgelegt wird" (Erkth., 1922, S. 123). Es gibt Wesens- und Akzidentalbegriffe (S. 124). Zum begrifflichen Erkennen gehört „das Auslesen von Merkmalen der schauend wahrgenommenen Gegenständlichkeiten" (S. 124 f.). Es gibt auch ein Schauen des Allgemeinen (S. 155 ff.; Lehrb. der allg. Psych. II³, K. XI). Begriff und „Form" (s. d.) der Gegenstände decken sich nicht (S. 158 f.). Wir schauen die Formen mit ihrem Wesensinhalt und bestimmen sie mittels allgemeiner Merkmale unter Absehen von den konkreten Erfüllungsbestimmtheiten (S. 161). Der Inhalt der B. ist „streng derselbe", im Unterschiede von den Allgemeinvorstellungen (Abriß der allg. Psych., 1922, S. 96). In dem „Schauen von allgemeinen Wesenheiten auf verschiedenen Allgemeinheitsstufen" besitzt unser Ich das Material für seine Begriffsbildungen. Es schreitet vom „anschaulichen" zu „transzendenten" B. fort (S. 108 f.). Abstrakta wie Röte oder Farbe werden nicht geschaut; hier bildet nur die „Erscheinungsähnlichkeit" die Grundlage zu einem B. (S. 99 f.; gegen die Phänomenologen). Honecker unterscheidet vom subjektiven den objektiven B., das allgemeine, abstrakte, ideelle Objekt, die „Spezies". Der „Definitionsbegriff" ist ein Ausschnitt aus dem objektiven B., der subjektive B. ist ein Meinen des objektiven, das Begriffserlebnis und der begriffliche Inhalt des Meinens. Der „dispositionelle" B. ermöglicht das Wiederauftauchen von begrifflichen Inhalten. Der B. ist allgemein, er gibt etwas den einzelnen Objekten Gemeinsames wieder und ist auf alle in Frage kommenden Objekte anwendbar. Der wahre begriffliche Inhalt ist ein Ideal, der tatsächliche B. ist unvollständig, kann aber konform sein (Gegenstandslog. u. Denklog., 1921, S. 70 ff.). Der begriffliche Inhalt besteht wesentlich aus unanschaulichen Bestandteilen, denen anschauliche illustrierend und stützend zur Seite stehen (S. 116). Begriffliche, allgemeine Gegenstände gibt es nach Meinong (Möglichkeit u. Wahrscheinl., 1915, S. 206 ff.), E. Fränkel (Begriffsbild. u. Abstraktion, Phil. Jahrb. 25, 1912, S. 49 ff.), Herbertz (Proleg. zu einer realist. Log., 1916, S. 45), Messer (Empfind. u. Denken, 1908, S. 125 ff.), E. Mally, Höfler (Log.², 1922) u. a. Nach Külpe sind B. „Bedeutungen, die unter Regel und Gesetz stehen", „fixierte" Bedeutungen (s. d.). Sie sind allgemeingültig und konstant. Aufgabe des B. ist „eine konstante Zuordnung zwischen Zeichen und bezeichnetem Gegenstande". Diese Konstanz wird durch die genaue Angabe der Merkmale als der notwendigen und hinreichenden Bedingungen für die Zuordnung ermöglicht. Der B. braucht nicht eine gegenständliche Bedeutung zu sein, er kann auch auf von ihm verschiedene Objekte hinweisen, aber für die Logik ist er „eine Gegenstand gewordene Bedeutung". Man darf ihn aber nicht das Wesen des Objekts nennen, die Merkmale brauchen nicht Eigenschaften der Objekte zu sein (Vorles. über Log., 1923, S. 168 ff.). — Nach Husserl sind B. die Gegenstände der generellen Bedeutungen; ein nicht durch Abstraktion entstehendes Allgemeines, das als Identisches durch geistige Akte erschaut wird, liegt ihnen zugrunde (vgl. Log. Unt. II², S. 106 f.). B. sind keine Abstraktionsgebilde; in ihnen werden durch „Ideation" „Wesen" erfaßt, durch ein „ori-

ginär" gebendes Bewußtsein, dessen Gegenstand im B. fixiert wird, „Wesenserschauung" (Ideen zu e. reinen Phänom. I², 1922, S. 40ff.). Von den „morphologischen", deskriptiven Begriffen sind die exakten (geometrischen) B. zu unterscheiden, deren Wesenskorrelate Ideen im Kantischen Sinne sind (S. 138 f.). Ähnlich z. T. E. Heinrich (Unters. zur Lehre vom B., 1910), P. Hofmann (Empfind. u. Vorstell., 1919, S. 70; der B. ist der erfaßbare „Sinn" eines gegenständlichen Erlebnisses) u. a. Vgl. K. Jellinek, Das Weltengeheimnis³⁻⁴, 1922, S. 467 ff. (der B. geht auf eine Idee); H. Dingler, Die Grundlagen der Physik², 1923 (Schauen einer gemeinsamen Idee ergibt den eidetischen B., der vom klassifikatorischen B. zu unterscheiden ist; aller Begriffsbildung liegt unser Wille zum System zugrunde; S. 50, 70); K. C. Schneider, Die Welt, 1917, S. 445 f. (der B. ist „ein apriorisch Psychisches, das zugleich mit dem gnostischen Bewußtsein gegeben ist", er ist „ante res gegeben", aber abhängig von einem Bewußtsein, was die Ideen nicht sind); Stumpf, Erschein. u. psych. Funktionen, 1907; Marty, Ges. Schriften I 1, 1916, S. 166; Unters. zur Grundlg. der allg. Grammat. I, § 104 f.; B. ist jede unanschauliche Synthese von Vorstellungselementen; B. entstehen durch „Imperzeption", „Komperzeption", „Reflexion"; nicht alle B. sind B. von Realem; vgl. O. Kraus, A. Marty, 1916). — Betreffs des Unanschaulichen der B. (Gegensatz zwischen „Intellektualismus" und „Sensismus"), vgl. Anschaulich, Denken, Gedanke. — Vgl. Tauschinski, Der B., 1865; Geissler, A. f. s. Ph. XII; Störring, Philos. Stud. XX; Gabrilowitsch, A. f. s. Ph. XVI; R. Müller-Erzbach, Die Relativität der B., 1913; Switalski, Philos. Jahrb. XXV; H. Werner, A. f. s. Ph. XVIII; B. Erdmann, Log. I², 1907; Dyroff, Einf. in die Psych., 1908; Uphues, Grdz. der Erkth., 1901; A. Dubs, Das Wesen des B. und des Begreifens, 1911; Achenbach, A. f. g. Psych. 35, 1916; Mahnke, E. neue Monadol., 1917; Tönnies, Gemeinschaft u. Gesellschaft, 1911, S. 90, 116; W. Bieganski, Theor. der Log., 1912 (polnisch); E. Zilsel, Das Anwendungsproblem, 1916; K. Boehm, Begriffsbildung, 1922; M. E. Gans, Zur Psych. der Begriffsmetaphys., 1914; O. Janssen, Vorstud. zur Met. I, 1921; Fröbes, Lehrb. der exper. Psych. I², 41 ff.; II², 134ff.; I. Clay, De Ontwikkeling van het denken, 1920; Tönnies, Philos. Terminol. S. 30ff.; Dietzgen, WW. I, 14, 22, 200; III, 167; Messer, Psych. S. 187 ff.; Groos, Enkapsis Z. f. Psychol. 98, S. 295. Vgl. Denken, Allgemein, Umfang, Gedanken, Idee, Kategorie, Identität, Dativismus.

Begrifflich: zum Begriff gehörig, durch Begriffe, aus oder in Begriffen. Vgl. Erkenntnis, Ontologismus, Sein, Rationalismus, Verstand, Abstrakt.

Begriffsgefühl entsteht nach Wundt, wenn sich „dunklere Vorstellungen, die sämtlich die zur Vertretung des Begriffs geeigneten Eigenschaften besitzen, in der Form wechselnder Erinnerungsbilder zur Auffassung drängen" (Gr. der Psych.⁵, S. 322 f.). B. heißt auch die einem B. eigene Gefühlstönung (J. Cohn, Philos. Stud. XII, 1896).

Begriffsleiter heißt die Stufenfolge von Begriffen von den niedersten bis zum höchsten Gattungsbegriff.

Begriffsrealismus heißt die Hypostasierung der Begriffe zu objektiven Wesenheiten. Vgl. Allgemein, Ideen, Begriff. — **Begriffsschrift** s. Pasigraphie, Logik, Ars magna.

Begriffsurteile sind nach W. Jerusalem Urteile, „in denen Gesetze des Geschehens in der Weise formuliert werden, daß bestimmten Begriffen bestimmte Merkmale zugeordnet werden" (Einl. in die Philos.⁹⁻¹⁰, 1923, S. 90; Der krit. Ideal., S. 176). Vgl. H. Maier, Psych. des emotionalen Denkens, 1908, S. 189 („elementares B."); Riehl, V. f. w. Ph., 16, 1892 („begriffliche Sätze" = Auffassung eines Verhältnisses zwischen Begriffen als allgemeingültig und notwendig). — **Begriffsverhältnisse** sind die verschiedenen Weisen, wie Begriffe zueinander in Beziehung stehen. Die „bestimmten" Begriffsverhältnisse sind: Identität, Verschiedenheit, Über- und Unterordnung, Nebenordnung, Abhängigkeit, Wechselbestimmung; die „unbestimmten": das Kontradiktorische, das Disparate (Wundt). Vgl. Konträr, Kontradiktorisch, Subordinierung, Koordination,

Disparat, Aequipollent. — **Begriffswahrheiten** nennt Bolzano Wahrheiten, die bloß aus reinen Begriffen bestehen, ohne irgendeine Anschauung zu enthalten" (Wiss. II, § 133).

Begründen heißt, den Grund der Geltung eines Urteils dartun, es als Folge von andern, zuletzt von Wahrnehmungsinhalten, die gemäß der Erkenntnisgesetzlichkeit bearbeitet werden, oder von Postulaten darlegen. B. ist der Nachweis der Denknotwendigkeit von Sätzen, die als Glieder eines „Begründungszusammenhangs" (Geltungszusammenhangs) bestimmt werden. Der Grund (s. d.) eines Urteils ist von der Ursache des Urteilsvorganges scharf zu unterscheiden. Vgl. Fries, Syst. der Log., § 95; Riehl, Der philos. Kritiz. II 1, 237; Wundt, Syst. der Philos.², S. 80ff.; Volkelt, Gewißheit u. Wahrheit, 1918, S. 390 ff.; Külpe, Vorles. über Log., 1923, S. 293 f.; Koppelmann, Unters. zur Log. der Gegenwart II, 1918, S. 73 ff. („Gesetz der zureichenden Begründung"); Geyser, Erkenntnistheorie, 1922, S. 143 f. (Die Begründung hat einen psychologischen oder logischen Charakter, „je nachdem sie die Gewißheit kausal herbeiführt oder sie zu einer berechtigten und anzuerkennenden macht"); Driesch, Ordnungslehre², 1923, S, 57, 61, 73 („Jede Setzung, welche sich als durch eine andere oder . . . durch mehrere andere Setzungen mitgesetzt, als von ihnen inhaltlich eingeschlossen ergibt, heißt begründet oder notwendig"); E. v. Aster, Prinzip. der Erkenntnislehre, 1913, S. 177 ff. (die B. besteht im „Nachweis der Identität des zu beweisenden Urteils mit einem anderen Urteil, bzw. mit einem Teil des letzteren"); L. Nelson, Vorles. über die Grundlagen der Eth., 1917, S. 47 (nicht jede Erkenntnis ist begründbar); Ziehen, Lehrb. der Log., 1920, S. 308 ff. (Das Begründungsbewußtsein" besteht im Bewußtsein eines ursächlichen Zusammenhanges zwischen irgendwelchen Empfindungstatsachen oder Denktatsachen und dem aktuellen Urteil; die begründenden Denktatsachen können latent sein, dann fehlt das B.'sbewußtsein); Th. Lessing, Stud. zur Wertaxiomatik, 1914, S. 101 f. (Arten des Begründetseins; das Urteil ist nezessitiert, kausiert, efiiziert, konditioniert, determiniert, fundiert, dependiert, motiviert, legitimiert, normiert; begründet sein kann der Urteilsakt, der Sachverhalt, der Gegenstand); Dingler, Physik u. Hypothese, 1921, S. 127 f. (B. der Wissenschaft durch „freiwillige Festsetzungen"); Husserl, Ideen zu e. reinen Phänom. I², 1922; Mahnke, E. neue Monadol., 1917. Vgl. Axiom, Apriori, Evidenz, Geltung, Beweis, Folgern, Fundament, Erscheinung.

Behaftung: Verbindung eines Vorgestellten oder Gedachten mit einem anderen (z. B. „empirische B." der Kategorien nach O. Ewald). Von mathematischen „Weitenbehaftungen" und „Behaftungsgesetzen" spricht Geissler. Diese B. ist die „Tätigkeit, gewisse Größenvorstellungen . . . in irgendeinem Weitengebiet zu haben mit dem Gegensatze zu anderen". Wir besitzen die Grundfähigkeit der B., die „Gruppe der Weitenbehaftungen", „B. mit dem Sinnlichvorstellbaren, Über- und Untersinnlichvorstellbaren verschiedener Ordnungen" (Das Syst. der Seinsgebiete, 1919, S. 15 ff.). Vgl. Sein.

Behalten s. Gedächtnis, Lernen Reproduktion. Vgl. A. Busemann, Z. f. ang. Psych. V; M. Scheinemann, A. f. g. Psych. 33; M. Moers, A. f. g. Psych., 1921; Störring, Psych., S. 146 ff.

Beharrlichkeit ist Ausdauer im Ertragen und Überwinden von Schwierigkeiten. Sie ist nach Paulsen eine Form der Tapferkeit, die Kraft des Willens, Beschwerden aller Art zu ertragen (Syst. d. Eth. II⁵, 25; vgl. Schleiermacher, Phil. Sittenlehre, § 315 ff.; vgl. Natorp, Sozialpäd.³, 1909). Vgl. Beharrung.

Beharrung ist Beibehaltung des Seins oder Soseins, sich Erhalten im Wechsel der Veränderungen. Beharrlichkeit und Veränderung (s. d.) schließen einander nicht aus; das Werdende beharrt (in einer Hinsicht), das Seiende wird, ändert sich, ohne sein Wesen, seinen Grundbestand, die Art seiner Inhaltsverknüpfung aufgeben zu müssen. Absolut beharrlich ist nur das All als Einheit und das (ideal angesetzte) Urelement des Wirklichen.

Ein formales Beharren eignet dem Ich (s. d.) und der Energie (s. d.); das Beharrende im Geistigen ist die Ichheit als das Subjekt, das Einheit setzende Prinzip im Lebewesen. Absolute Permanenz kommt keinem Einzelding, nur dem All als Einheit aller Seinsbeziehungen zu. Ein „Beharrungsvermögen" („vis inertiae") wird oft den Körpern zugeschrieben (s. Trägheit). Beharrung und Veränderung konstituieren das historische Geschehen.

Das Sein (s. d.) wird von den Eleaten u. a. als beharrend gedacht, während nach Heraklit, Protagoras u. a. nur das Werden (s. d.) beharrt. Nach Platon sind die „Ideen", nach Aristoteles die „Formen" das Beharrende. Daß die Substanzen (s. d.) im Wechsel des Geschehens beharren, wird oft gelehrt. Das Beharrungsvermögen der Körper leitet Descartes metaphysisch aus der Unveränderlichkeit Gottes ab. „Ex hac eadem immutabilitate Dei regulae quaedam sive leges naturae cognosci possunt, quae sunt causae secundariae ac particulares diversorum motuum, quos in singulis corporibus advertimus. Harum prima est, unamquamque rem, quatenus est simplex et indivisa, manere quantum in se est in eodem semper statu, nec unquam mutari nisi a causis externis" (Princ. phil. II, 37). Auch Spinoza begründet das Beharren der Dinge aus der Natur der göttlichen Substanz. Jedes Wesen strebt, in seinem Sein zu beharren (so schon die Stoa). „Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur." „Res enim singulares modi sunt, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur, hoc est res, quae Dei potentiam, qua Deus est et agit, certo et determinato modo exprimunt. Neque ulla res aliquid in se habet, a quo possit destrui, sive quod eius existentiam tollat" (Eth. III, prop. VI). Alle Dinge haben ein Streben (conatus), in ihrem Sein zu verharren (prop. VII, IX). Galilei beschränkt das B.'sgesetz auf die kreisförmige Bewegung, sein Schüler Baliani erweitert es schon. Newton: „Jeder Körper beharrt in seinem Zustande der Ruhe oder der gleichförmigen Bewegung in gerader Richtung, außer sofern er von eingedrückten Kräften gezwungen wird, jenen Zustand zu verändern" (Princ. math. p.12; vgl. Spinoza: „Corpus, quod semel movetur, semper moveri pergit, nisi a causis externis retardetur", Ren. Cart. II, prop. XIV; Leibniz, Gerh., S. 517 f.). Nach Kant ist beharrlich, „was eine Zeit hindurch existiert, d. i. dauert" (Met. Anf. d. Naturw., S. 211). Der apriorische „Grundsatz der Beharrlichkeit" ist: „Alle Erscheinungen enthalten das Beharrliche (Substanz) als den Gegenstand selbst und das Wandelbare, als dessen bloße Bestimmung, d. h. eine Art, wie der Gegenstand existiert". Dieses Prinzip ist ein Gesetz für alle Erfahrung, die dadurch reguliert wird. „Wir können nur in dem, was beharrt, das Wechseln bemerken . . ." Die Beharrlichkeit „drückt überhaupt die Zeit, als das beständige Korrelatum alles Daseins der Erscheinungen, alles Wechsels und aller Begleitung aus. Denn der Wechsel trifft die Zeit selbst nicht". Da sie nicht isoliert wahrnehmbar ist, so muß das beharrliche Substrat in den Gegenständen der Wahrnehmung anzutreffen sein. Dieses Beharrliche, „womit im Verhältnis alle Zeitverhältnisse der Erscheinungen allein bestimmt werden können", ist die Substanz in der Erscheinung. Ob etwas objektiv zugleich oder nacheinander besteht, kann man nur bestimmen, wenn ihm etwas zum Grunde liegt, was jederzeit ist, d. i. „etwas Bleibendes und Beharrliches". Die Beharrlichkeit ist der Grund, warum wir auf das Gegebene die Kategorie der Substanz anwenden, in deren Begriff die Beharrlichkeit nicht von vornherein enthalten ist (Kr. d. r. V., S. 219 ff.; Über e. Entdeck., 2, S. 53; vgl. Proleg. III, § 48). Die Vorstellungen in uns bedürfen ein „von ihnen unterschiedenes Beharrliches", in Beziehung, worauf ihr Wechsel bestimmt wird (K. d. r. V., S. 43 f.; vgl. Idealimus, Apperzeption). Die Beharrlichkeit kann „nie aus dem Begriff der Substanz als eines Dinges an sich, sondern nur zum Behuf der Erfahrung bewiesen werden" (Proleg., § 47; s. Seele). Nach Cohen ist die B. das Korrelat der Bewegung; es besteht eine „Immanenz der Erhaltung in der Bewegung (Log.², S. 210 ff.). Nach Sigwart genügt zur Wahrnehmung von Entstehen und Vergehen, daß ein Teil der Erscheinungen beharrt (Log. II², 129 ff.). Es besteht das Bedürfnis, das Wechselnde auf unveränderliche Subjekte zu reduzieren; der Beweis für die

Gültigkeit des Satzes von der Beharrlichkeit des Quantums der Substanz konnte aber erst gefunden werden, nachdem ein Maß für dieses Quantum gefunden war und die Chemie nachweisen konnte, daß in allen chemischen Verbindungen das Gewicht konstant bleibt (S. 130 ff.; vgl. S. 527 ff.: B. der Energie). Nach E. Becher begünstigt die Selbständigkeit der Substanz das B.; in allem Wechsel beharren die Uratome (Geisteswiss. u. Naturwiss., 1921, S. 241 ff.). Nach Driesch heißt beharrlich „in gewisser Hinsicht dasselbige — sein", B. ist, „was stetig der stetigen Zeit zugeordnet ist. . ., insofern es durch die Zeit hindurch soseinsselbig ist" (Ordnungslehre², S. 149). Ein Naturding als beharrliches fassen heißt, „den Identitätssatz gleichsam ins Reich des Mittelbaren hinauswerfen" (S. 191; 225 ff.; ähnlich Lipps, Gr. des Seelenlebens, S. 434, u. a.). Nach F. Poske ist das B.'sprinzip eine Maxime, mit der wir an die Bewegung herantreten (V. f. w. Ph. 8, 1884; ähnlich Dingler, Die Grundlagen der Physik², 1923, S. 318). Nach H. Marcus müssen wir die Gegensätze: Beharrung — Werden zusammendenken und die „antinome Formel" „zugleich Beharren (Sein) und Werden" ansetzen (Ph. d. Monoplur., S. 37 f.). Daß nur die Relationen der Dinge oder Erfahrungsinhalte (relativ) oder nur die Gesetze des Geschehens beharren, während sonst nur Veränderung besteht, wird öfter behauptet (s. Werden, Element). Nach Nietzsche fingiert der Intellekt zu theoretisch-praktischem Zwecke eine Welt beharrender Dinge, die es an sich nicht gibt (vgl. die Stellen bei Vaihinger, Die Philos. des Als Ob, 1911, S. 776 f.). — Nach Herbart beharrt jede Vorstellung (s. d.) nach ihrem Verschwinden unbewußt in der Seele weiter. So auch nach Steinthal (Einl. in d. Psych., S. 114). — Die englischen Psychologen verstehen unter geistigem Beharrungsvermögen („retentiveness") die Eigenschaft des „primären" Gedächtnisses; es beruht auf der Erzeugung funktioneller Dispositionen (Sully, Handb. d. Psychol., S. 157 f.). Vgl. Jodl, Lehrb. der Psych. I⁵, 116 f., 126; II⁵, 131; Rehmke, Anmerk. zur Grundwiss.², 1925, S. 18 ff. (Das Einzelwesen als solches beharrt weder noch wechselt es, enthält aber Allgemeines, das beharrt. Das Beharren ist ein Beziehungswort, welches sagt, daß ein Gegebenes im Zugleich mit mehreren, das selbst im Nacheinander gegeben ist, sich zeigt); Allg. Psych., S. 157 f.; Pikler, Das B. u. die Gegensätzlichkeit des Erlebens, 1908; Stern, Person u. Sache I, 1906; Vierkandt, Gesellschaftslehre, S. 437 f. Vgl. Erhaltung, Dauer, Sein, Substanz, Trägheit, Materie, Masse, Energie, Perseveration, Geschichte, Seele, Gewohnheit. Tradition, Disposition.

Behauptung: Aufstellung eines Satzes als gültig sein sollend. Vgl. Husserl, Log. Unters. I, 123). „Behauptungen" oder „Behauptungssätze" sind „thetische" (s. d.), einen Sachverhalt aussagende Urteile. Nach Külpe wird im kategorischen oder thetischen Urteil, d. h. in der B. über die Geltung selbst nichts ausgesagt (Vorles. über Log., 1923, S. 229). Nach Ziehen kommt das Geltungsbewußtsein nur den behauptenden (thetischen) Urteilen zu, nicht den „neutralen" (Lehrb. der Log. 1920, S. 367, 382 ff.). Es gibt sichere und zweifelhafte Behauptungen (S. 384). Vgl. Sigwart, Log. I², 19, 25; B. Erdmann, Log. I², 371; Volkelt, Gewißheit u. Wahrheit, 1918, S. 397 ff.

Behaviorism s. Handlung, Zweck.

Beifall (assensus) Zustimmung zu einem Verhalten oder zu einem Urteile. Thomas: „Potest etiam dici, quod intellectus assentit, inquantum a voluntate movetur" (Sum. th. II 15, 1 ad 3). Vgl. Hume, Treat. I, 3, 5; Mendelssohn, Über die Evidenz, 1786, S. 140; Krug, Handbuch der Philos. I, 78 (B. = „eine eigene Art des Wohlgefallens an wahren Urteilen als solchen"); Stoltenberg, Soziopsychol., 1914, S. 76 f. Vgl. Synkatathesis, Ästhetik (Herbart), Billigung, Anerkennung.

Bejahung (Affirmation) ist die Zustimmung des theoretischen Willens zu einem Urteil, die Beurteilung eines Urteilsinhalts als gültig. Es gibt allgemeine und partikulare affirmative Urteile (s. A.). Betreffs „B. des Daseins" s. Optimismus.

Nach Bernd bedeutet bejahen oder verneinen „einen Beifall geben oder keinen Beifall geben“ (Abh. von Gott 1742, S. 287, bei Dessoir, Gesch. d. Psychol. I², 426). — Das bejahende Urteil bezeichnet Aristoteles als κατάφασις oder πρότασις καταφατική (De interpret. 17a 22ff.; vgl. Alexander Aphrodis., Ad analyt. prior., Akad.-Ausgabe II, 1, S. 10). Cicero: propositio agens (Top. 11, 49; vgl. Apuleius, De dogm. Plat.). Petrus Ramus: „iudicium affirmatum“ (Dialect. II, 2). Nach Fortlage ist B. „ein Begriff, welcher bezeichnet, daß mit einem gegebenen bestimmten Vorstellungsinhalt aus einer gewissen Sphäre ein Inhalt aus einer andern Sphäre eins und ununterschieden sei, ohne daß damit über die Beschaffenheit des Identischen irgend etwas ausgesprochen würde“ (Psych. I, S. 91). Das „Ja“ bedeutet die „Aktivität“, das „Nein“ „die Suspension der Aktivität eines vorhandenen Begehrens oder Triebes“. „Ja und nein sind Triebkategorien“ (S. 92). Lotze betont: „Man kann weder Dinge noch Ereignisse, sondern nur eine Beziehung zwischen zwei Beziehungspunkten, also den Inhalt eines Satzes, bejahen“ (Gr. d. Met., S. 10). Das bejahende Urteil spricht einem Urteilsinhalt Gültigkeit zu (Log.², S. 61). B. und Verneinung sind „Nebenurteile“. Nach Cohen ist das Urteil der Bejahung die „Sicherung“ eines Inhalts. Die Identität bedeutet die Affirmation des Urteils (Log., S. 81). Nach Husserl „unterstreicht“ die Affirmation, sie „bestätigt“ zustimmend eine Position, statt sie wie die Negation „aufzuheben“; das gibt eine Reihe von „noematischen“ Modifikationen. Das reine Ich neigt sich dem Bejahten zu (Ideen zu e. reinen Phän. I², 218 f.). Münsterberg betrachtet alle Urteile als „Bejahungen oder Verneinungen von Daseinswerten und von Zusammenhangswerten“ (Phil. d. Werte, S. 179). Nach Lask ist theoretisches Anerkennen oder Fürwahrhalten Bejahen (Die Lehre vom Urteil, S. 19). B. und Verneinung sind Ausdrücke für die Zuerteilung der Wahrheitsgemäßheit und Wahrheitswidrigkeit an das Sinnfragment (S. 182 f.). Nach Rickert ist das formale Subjektkorrelat aller wirklichen Objekte ein bejahendes Bewußtsein, „das einem Inhalt die ihm mit Sollensnotwendigkeit zugehörende Wirklichkeitsform beilegt“ (Der Gegenstand der Erk.⁴⁻⁵, 1921, S. 289). Im wahren Urteil wird „entweder ein Wert bejaht oder ein Unwert verneint“ (ib.). Neben dem antwortenden gibt es ein „fragloses Ja“, das zum „Bewußtsein überhaupt“ gehört, an die theoretische Subjektform gebunden ist; das erkenntnistheoretische Subjekt ist das „fraglos bejahende Bewußtsein überhaupt“ (S. 299 ff.; dieses fraglose Ja ist von der „ungegenheitlichen Jaheit“ bei Chr. Krause unterschieden). Es bejaht fraglos das „transzendente Sollen“, ohne es damit aus der Region der theoretischen Gegenständlichkeit in die Urteilsregion der Probleme herabzuziehen (S. 302). Die Wirklichkeit ist „Jaform im Sinn des Wirklichkeitsurteils“. Durch die „formgebende Bejahung“ kommt der fertige Gegenstand, der die Form „Wirklichkeit“ hat, erst zustande (S. 320; vgl. Gegensatz). Daß in der B. das Wollen sich äußert, betont J. Bergmann (Grundprobl. der Log.², 1895, S. 75 ff.). Windelband schreibt der mit dem Urteil verbundenen Beurteilung die Affirmation oder Negation des Wahrheitswertes zu (Präludien I, 29 ff.; Vom System der Kategorien, 1900). — Nach Rehmke wird bejaht oder verneint immer ein Urteil. Nicht jeder sinnhafte Satz ist schon für sich ein bejahendes oder verneinendes Urteil. Das logische Prädikat der bejahenden und verneinenden Urteile ist Ja oder Nein (Log.², 1923, S. 356 ff.). Nach Stöhr gibt es B. oder Verneinung nur im Verhältnis zweier Urteile zueinander (Psych., S. 516 ff.). Nach Jerusalem ist die B. ein Ausdruck der Zustimmung zu einem Urteil; ihr geht die „Zurückweisung der möglichen Negation voraus“ (Die Urteilsfunktion, 1895, S. 185). Nach Külpe heißt eine urteilsmäßige Verbindung bejahen sie als gültig behaupten; im bejahenden Urteil wird die Geltung eines Urteils behauptet (Vorles. über Log., 1923, S. 228 ff., 255 ff.). Nach Ziehen bezieht sich die B. wie die Negation stets auf die Kopula, die Urteilsverknüpfung (Lehrb. der Log., 1920, S. 638 ff.). Vgl. Bosanquet, Log. p. 293 ff. Nach Schopenhauer heißt, den Willen zum Leben, sofern er als Leib erscheint, „bejahen“ „die Erhaltung dieses Leibes mittels Anwendung von dessen eigenen Kräften wollen“ (WW. XI, S. 527; vgl. Wille, Pessimismus). Vgl. Qualität, Negation, Anerkennung.

Bekanntheit ist der Charakter von Erlebnissen oder Gegenständen, die wir unmittelbar von fremden, neuen unterscheiden, die uns anders anmuten, ohne daß wir immer fähig sind, sie näher zu bestimmen; auch kann etwas bekannt erscheinen, ohne daß wir es schon gekannt haben (s. falsches Gedächtnis). Das Bekannte erweckt Dispositionen, die es anders auffassen lassen als das Neue, womit ein „Bekanntheitsgefühl" (Volkelt) verbunden ist. Häufige Wiederholung pflegt den Bekanntheitscharakter des Erlebten abzuschwächen.

Avenarius bezeichnet den „Charakter" der B., der Erlebnissen anhaftet, als „Notal" (Kr. d. reinen Erf. II, 41). Auf eine Erleichterung des Erlebens bei der Wiederholung führen die B. zurück Höffding („Bekanntheitsqualität", V. f. w. Ph. 13, 1889, S. 426 f.; 14, 1890, S. 27 ff.), Fouillée (Psych. des idées-forces I, 241 ff.), J. Ward, Strong, Lipps (Leitfad. der Psych.[3], S. 301) u. a., auf eine größere Sicherheit der Einordnung E. v. Aster (Einf. in die Psych. 1915, S. 83). Nach Wundt ist die B. durch Bestandteile der ursprünglichen Vorstellung, die unterbewußt auftauchen und ihre Beziehungen zu den Elementen der assimilierten Vorstellung gefühlsmäßig zum Ausdruck bringen, bedingt (Gr. der Psych.[5], S. 285 ff.). Ähnlich A. Lehmann (Philos. Stud. V, VII), Jodl (Lehrb. der Psych. II[5], 139), B. Erdmann (Grdz. der Reproduktionspsych., 1920, S. 130 ff.), James (Princ. of psych. I, 674 ff.), van Biervliet (La mémoire, 1902, p. 274 f.), Bergson (Matière et mémoire, p. 91 ff.) u. a. Vgl. Bonnet, Essai analyt., § 91 ff.; Hagemann-Dyroff, Psych.[8], 1911; Claparède, Arch. d. psych. 11, 1911; D. Katzaroff, ib.; Exner, Entwurf e. physiol. Erklär. der psych. Ersch., 1894, S. 239 ff.; E. Meumann, A. f. g. Psych. 20, 1911; Ostwald, Moderne Naturph. I, 106 ff.; Külpe, Gr. der Psych., S. 177 ff.; Störring, Psych., S. 317 f.; Offner, Das Gedächtnis[4], 1924, S. 102 ff.; Cornelius, Psych., S. 28 f.; Volkelt, Z. f. Philos. 118, 1901; Titchener, Lehrb. der Psych., 1910 f. Vgl. Wiedererkennen, Erinnerung, Amnesie, Erklären.

Bekehrung, religiöse: Plötzliche oder allmähliche Wandlung der Anschauung, besonders im religiösen Verhalten, Übergang vom Unglauben zum Glauben infolge Schicksalsveränderung, Veränderungen im Denken und Fühlen, unterbewußt wirkender Einflüsse, „Inspiration" u. dgl. Vgl. James, The varieties of relig. exper., 1907; deutsch 1907; Starbuck, Psychol. of religion[2], 1901; deutsch 1909; Oesterreich, Einf. in die Religionspsych., 1917; Fröbes, Lehrb. der exp. Psych. II[2], 483 ff.

Belief s. Glaube. — **Bellum omnium** s. Kampf, Recht (Hobbes).

Bemerken = Gewahren, ins Bewußtsein Erheben, für sich Erfassen. Vgl. Stumpf, Erschein. u. psych. Funkt., S. 16; O. Selz, Über die Gesetze des geordneten Denkverlaufs I, 1913, S. 153 ff.; Marty, Ges. Schriften I 1, 79 f. (B. besteht im Urteil, ist „etwas im besonderen anerkennen"); Linke, Grundfragen der Wahrnehmungslehre, 1918, S. 178 ff.; Cornelius, Transzend. System, 1916, S. 112 (Bemerktsein und Dasein ist betreffs des unmittelbar Gegebenen gleichbedeutend; ein „Unbemerktes" kann nur ein mittelbar Gegebenes sein); Jacoby, Allg. Ontol. I, 215 ff.; es gibt Bestände, die im Bewußtsein sind, ohne bemerkt zu werden. Vgl. Aufmerksamkeit, Apperzeption, Bewußtsein.

Benennungsurteile sind Urteile, in welchen ein zunächst unbestimmtes Etwas benannt und zugleich damit gedeutet, klassifiziert wird. Vgl. Sigwart, Log. I[2], 63 ff.; W. Jerusalem, Die Urteilsfunktion, S. 112 ff.; B. Erdmann, Log. I, 394; Marty, Ges. Schriften II 1, 27 ff.; Cassirer, Philos. der symbol. Formen I, 20 (durch die Benennung gewinnt die Welt der Eindrücke einen neuen Bestand). Vgl. Definition, Name.

Beobachtung ist die aufmerksame oder auch planmäßige Betrachtung eines Objektes zwecks Erkenntnis seiner Eigenschaften. Das Physische ist (wegen seiner Konstanz) unmittelbar, das Psychische (wegen seiner Flüchtigkeit und wegen der Störung des Bewußtseinsverlaufs durch die absichtliche Lenkung der Aufmerksamkeit auf dasselbe) nur in der Erinnerung beobachtbar. Diese Selbstbeobachtung wird durch das psycho-

logische Experiment unterstützt, durch Übung vervollkommnet und von den Zutaten der Reflexion möglichst gereinigt. Durch geeignete Maßnahmen (unwissentliches Verfahren u. a.) und eine genügende Zahl von Beobachtungen werden die Beobachtungsfehler verringert. Die „Fremdbeobachtung" setzt die Selbstwahrnehmung voraus (s. Deutung, Wahrnehmung).

Den Wert der B. (*τήρησις*) kennen im Altertum Hippokrates, Aristoteles, Galenus, die „Empiriker", Albertus Magnus, Roger Bacon u. a. Später betonen diesen Wert Kopernikus, Kepler, Galilei, L. da Vinci, Descartes u. a. F. Bacon bemerkt: „Homo naturae minister et interpres tantum facit et intelligit, quantum de naturae ordine re, vel mente, observaverit, nec amplius scit aut potest" (Nov. Organ. 1). Nach Platner ist B. „eine mehr angestrengte, vorsätzliche und zugleich absichtsmäßige Richtung der sinnlichen Vorstellkraft auf Gegenstände der Sinne" (Phil. Aph. I, § 211). Nach Kant ist das B. seiner selbst „eine methodische Zusammenstellung der an uns selbst gemachten Wahrnehmungen" (Anthrop. § 4). Nach Ulrici ist die B. „ein aufmerksames Betrachten des Gegenstandes in der Absicht, von seiner Beschaffenheit, seinen Bestimmungen, Eigenschaften, Merkmalen, besonderen Eigentümlichkeiten etc. eine möglichst genaue Kenntnis zu gewinnen" (Leib u. Seele, S. 301). Vgl. J. St. Mill, Syst. d. Log.[4], 1874; Wundt, Log. II[3], 1906; Stöhr, Leitfad. d. Log., S. 164 f.; B. Erdmann, Zur Theor. d. B., A. f. syst. Philos. I, 14ff.; Külpe, Vorles. üb. Psych.[2], 1922, S. 43 (B. setzt eine gewisse Absicht, eine Einstellung und Aufgabe voraus, die Richtung auf die Erkenntnis des beobachteten Gegenstandes). — Für die Selbstbeobachtung („introspection") als psychologische Methode sind Herbart, Beneke, Fortlage, Ulrici, Waitz, der betont, es würden nur Erinnerungsbilder beobachtet (Lehrb. d. Psych., S. 671 f., so auch Brentano), G. E. Müller (Zur Analyse der Gedächtnistät. I, § 7 ff.), Höffding (Psych.[2], S. 20 ff.), der die Mängel der reinen Selbstbeobachtung würdigt; Münsterberg (Aufg. und Meth., S. 63 ff.), Volkelt, Lipps, Bain, James, Fouillée, Jodl, W. Jerusalem u. a. Es wird betont, daß die B. anderer ergänzend zur „Selbstbeobachtung" (besser Selbstwahrnehmung: Ebbinghaus, Gr. d. Psych. I, 57, Müller, Wundt u. a.) treten muß. — Gegen die „Selbstbeobachtung" ist Hume, insofern er betont, dieselbe störe den Ablauf der seelischen Vorgänge (Treat., S. 7; vgl. Kant, Met. Anf. der Naturwiss., Vorr.), und besonders A. Comte, der sie für unmöglich erklärt und von der „profonde absurdité" spricht, „que présente la seule supposition si évidemment contradictoire de l'homme se regardant penser" (Cours de phil. pos. III, 766 ff., I, 30 ff.). Dagegen Titchener, Myers u. a. — Wundt betont, in der Psychologie sei „eine exakte Beobachtung nur in der Form der experimentellen Beobachtung möglich" (Gr. d. Psych.[5], S. 27). Die Absicht der B. verändert Eintritt und Verlauf der psychischen Vorgänge (S. 28). Die reine B. ist ausgeschlossen auf dem Gebiete der Individualpsychologie, weil es hier keine beharrenden Objekte gibt, zulässig aber in der Völkerpsychologie (S. 29 f.). Die „zufällige" innere Wahrnehmung kann in der Individualpsychologie (am besten in der Form unmittelbarer Erinnerung) als vorbereitende und ergänzende Methode verwendet werden. Die willkürliche „Beobachtung" aber ist in Wahrheit schon Reflexion und Fälschung des Tatbestandes durch Vorurteile aller Art (Log. II[3], 415 ff.; Grdz. d. phys. Psych. I[6], 25 f.). Zum Teil in Verbindung mit dem Experiment wird die B. von vielen neueren Psychologen für möglich erklärt. Nach Külpe kommt in Betracht die gelegentliche Selbstwahrnehmung und die (natürliche und experimentelle) B. Bei einfachen Bewußtseinsinhalten, die sich leicht vergegenständlichen lassen, kann die B. gleichzeitig mit ihnen stattfinden („anschauende Selbstbeobachtung"). Akte des Vergleichens u. dgl. können nur durch „rückschauende" B. erkannt werden, wobei es günstig ist, die Aufgabe, zu beobachten, was während des Versuchs vorging, schon vorher zu stellen. Vorteilhaft bei komplizierteren Erlebnissen ist auch ein Fraktionieren derselben. Die B.'s Protokolle müssen eine treue, verständliche und eindeutige Wiedergabe des Erlebten sein. Nötig ist die Schulung der Versuchspersonen und der Versuchsleiter (Vorles. über Psych.[2], 1922, S. 43 ff.). Vgl. Sene-

bier, Sur l'art d'observer², 1802; K. Groos, Z. f. Ph., 1910; E. Becher, Geisteswiss. u. Naturwiss., 1921, S. 117 ff.; Linke, Grundfragen der Wahrnehmungslehre, 1918, S. VII, IX (Beobachten = „einen individuellen Gegenstand so auffassen, daß es möglich wird, ihn richtig zu beschreiben". Dazu müssen die Beschreibungsmittel, die ideellen Merkmale, schon bekannt sein, die als solche aus individuellen Verbänden „erschaut" werden; B. erfordert zuerst „Orientierung an dem jeweils geforderten ideellen Gegenstandsgebiet", S. XVIff., 43 ff.; B. und Schauen, V. f. w. Päd., 1919; vgl. Husserl, u. a.; Phänomenologie); Meumann, Vorles. zur Einf. in die exper. Päd.², V. 1; Fröbes, Lehrb. der exper. Psych. I²-³, 1923, S. 4 ff.; Brentano, Psych. I², S. LXXXVII f., 40 ff., 180 f.; II, 142 (B. im Gedächtnis); Messer, Psych. S. 45 ff. Vgl. Experiment, Methode, Psychologie (Literatur), Relativitätstheorie, Persönliche Gleichung.

Beraubung (*στέρησις*, privatio) hat den Sinn des Fehlens, des Mangels eines Positiven bestimmter Art, das im normalen Fall vorhanden ist, namentlich der Form, für welche die Materie geeignet ist; die B. bezeichnet „die natürliche Bestimmung oder Hinordnung zu den Formen" (L. Baur, Met., S. 245).

Nach Aristoteles ist die *στέρησις* das Fehlen einer Eigenschaft, die einem Dinge von Natur aus zukommt, z. B. Blindheit ist eine *στέρησις ὄψεως* (Met. V 22; vgl. X 4, 1055b). Insbesondere hat die Materie eine *στέρησις*, insofern sie noch (begrifflich-abstrakt) der Form ermangelt (*στέρησις τοῦ εἴδους καὶ τῆς μορφῆς*, X 4, 1055b 13). Augustinus u. a. nennen das Böse eine „privatio boni". Die Motakallimûn halten die „privationes" (negativen Eigenschaften) für wirkliche Qualitäten. „Credunt, privationes habituum esse res existentes in corpore, substantiae ipsius additas, et esse quoque accidentia existentia" (bei Maimonides, Doct. perplex. I, 73). Avicenna: „Dicitur privatio id, quod 1) debet esse in aliquo nec est in eo, non quod non sit illius modi, ut sit in eo, quamvis sit illius naturae, ut sit in aliquo; 2) id, cuius natura est esse rei non absoluta, sed in sua hora; 3) amissio per violentiam; 4) id, per quod amisit res integritatem suam; 5) negatio" (bei Prantl, G. d. Log. II, 252). Albertus Magnus unterscheidet „privatio perfecta", „pr. imperfecta" (S. th. 27, 1). Nach Thomas ist „privatio" der Gegensatz zu „habitus" und „perfectio", ein „non-ens absque omni forma" (1 gener. 6 g), „carentia oppositi habitus" (S. th. II. II, 36, 1c), „absentia formae" (1 cael. 6a), „negatio in substantia" (Contr. gent. III, 7). Es gibt „privatio simplex (pura)", „pr. non simplex". „Privatio non habet causam per se agentem" (Contr. gent. II, 41). „Privatio non ponit aliquid" (S. th. I, 17, 4c). Nach Chr. Wolff ist privatio „defectus alicuius realitatis, quae esse poterat" (Ontol. § 273). Vgl. Sigwart, Log. I², 167; Stöckl, Lehrb. der Philos. II⁸, 1912, S. 19 f. Vgl. Nichts.

Bereitschaft ist die „leichtere oder schwierigere Reproduzierbarkeit eines Vorstellungsbildes infolge der verschiedenen gleichzeitig wirkenden Tendenzen, welche die jeweilige Konstellation bilden" (Külpe, Vorles. über Psych.², 1922, S. 188). B. ist die „Bewußtseinsnähe, d. h. die Fähigkeit und Tendenz zur Aktualisierung einer Vorstellungsdisposition" (S. 195). Von der „B." der Ideen spricht schon Platner (Phil. Aphor. I, § 336; II, 505). Nach Offner gibt es „ruhende" B. (als Folge leichter erregbarer Dispositionen, stärkerer Assoziationen), „perseverative" B. und „polysyndetische" B. (durch vielfache Verbindung) (Das Gedächtnis⁴, 1924, S. 121 ff.). Die B. ist „die Leichtigkeit, mit der Inhalte ins Bewußtsein treten" (S. 122). Die B. begünstigt das Erwerben eines Wissensstoffes, sie verkürzt die Reproduktionszeit (S. 128). Beim unanschaulichen Denken stehen vielfach Vorstellungen in B. Vgl. Bleuler, Naturgesch. der Seele, 1921, S. 291 („Bereitschaftsschaltungen" bei den Verbindungen der Engramme); H. W. Meyer, B. u. Wiedererkennen, Z. f. Psych. 70; Störring, Psych., S. 134 ff. (Die erleichterte Reproduzierbarkeit kann auch durch kurz voraufgegangene, nicht bloß durch gegenwärtige Bewußtseinsvorgänge bedingt sein). Vgl. Disposition, Reproduktion, Konstellation.

Berührung ist das Aneinander zweier Körper, erlebbar in „Berührungsempfindungen" (vgl. Külpe, Gr. der Psych., S. 90; Stöhr, Psych., S. 148 ff.). Durch B. (*ἁφή*) erfolgt nach Aristoteles die Sinneswahrnehmung (De an. III 13, 435 a 12). Der Sternhimmel wird von Gott durch „B." (*ἅπτεσθαι*) bewegt (De gener. I 6, 323 a 4). Nach Thomas gibt es einen „contactus duplex, quantitatis et virtutis". „Primo modo corpus non tangitur nisi a corpore. Secundo modo corpus potest tangi a re incorporea quae movet corpus" Sum. th. I, 75, 1). Chr. Wolff: „Duo extensa terminata contigua appellantur, quorum superficies se mutuo contingunt" (Ontol. § 556). Nach Kant ist B. der Körper die unmittelbare gegenseitige Gegenwart derselben vermittels der Impenetrabilität (Üb. d. Deutl., Kl. Schr. I², 132). „Die B. ist die gegenseitige Äußerung der Kraft der Undurchdringlichkeit mehrerer Elemente aufeinander" (Kl. Schr. z. Naturph. II, 355). Die Assoziationspsychologie versteht unter „B." (contiguity) das räumlich-zeitliche Zusammen von Vorstellungen. Vgl. G. Jacoby, Allgem. Ontol. II, 206 f. (die bloße Zweidimensionalität des Anschauungsraumes hängt damit zusammen, daß die Berührungszonen undurchdringlicher Gebilde eine Dimension weniger zählen als der Raum, in dem sie einander berühren; in der Wahrnehmungswirklichkeit liegt eine „B." des Subjekts durch die Dinge vor). Vgl. Assoziation, Wiedererkennen, Tastsinn.

Berührungsempfindung ist eine Art der Hautempfindungen. Vgl. Tastsinn, Doppelte B.

Beschaffenheit s. Qualität, Eigenschaft, Modus, Zustand. Im weiteren Sinne ist B. jede besondere Bestimmtheit eines Etwas (so z. B. nach Bolzano, nach welchem die Vorstellungen „Beschaffenheiten" unselbständige Zustände sind, Wissenschaftslehre I, 10 f.). Vgl. Külpe, Vorles. über Log., 1923, 194 f., 272 ff. (Wesentliche B. = „alle Momente im Sinne von unselbständigen Teilgegenständen, ohne die das Subjekt nicht sein kann").

Beschaulichkeit s. Kontemplation, Ästhetik, Meditation.

Beschreibung (*ὑπογραφή*, descriptio) ist die Darlegung, Angabe der charakteristischen Merkmale einer Sache in einer bestimmten Ordnung. Ein Teil der Wissenschaften verfährt wesentlich deskriptiv (vgl. Naturwissenschaft, Psychologie). Was man aber seitens des Positivismus als „B." bezeichnet, schließt schon eine Erklärung (aus gesetzlichen Relationen) ein.

Die Stoiker bestimmen die B. als *λόγος τυπωδῶς εἰσάγων εἰς τὰ πράγματα* (Diog. L. VII, 60). Die Logik von Port Royal: „Minus accurata definitio, descriptio dicta, ea est, quae rem facit notam per accidentia, propria, atque ita determinat, ut nobis possimus illius ideam formare, quae illam ab omni alia re distinguat" (II, 12). Nach Kant ist B. „die Exposition eines Begriffs, sofern sie nicht präzis ist" (Log. § 105). Nach Fries ist sie die „Angabe der Attribute" eines Begriffs (Syst. der Log., S. 276). Nach Schuppe ist sie die „Angabe der an bestimmtem Orte in bestimmtem Zeitpunkt gemachten Wahrnehmungen" (Gr. der Erkth. u. Log., S. 76). — Verschiedene Forscher wollen die kausale Erklärung (aus hypothetischen Ursachen unbekannter Art) durch einfachste und vollständige B. der Phänomene ersetzen (vgl. schon Keill, Introd. ad veram Physicam, 1725, p. 15). So Comte, R. Mayer (Vorles.², Vorr.), Hertz, Kirchhoff (Vorl. üb. math. Phys. 1876, I), Ostwald, Mach (Popul. Vorles., S. 251 ff.), Avenarius (Kr. der r. Erf. II, 331 ff.), Petzoldt (Einf. II, 287 ff.), Nietzsche, Dingler (Die Grundlagen der Physik², 1923, S. 223) (die B. ist eine geistige Zerlegung der Wirklichkeit nach einfachsten logischen Formen) u. a. Nach Cornelius ist die „B." der Physik schon „die Bestimmung der Gesetze der Erscheinungen" (Transzend. Systematik, 1916, S. 235; im Sinne Kirchhoffs). Vgl. Schlick, Allgem. Erkenntnislehre², 1925 (s. Erklärung). Nach Wundt schließt diese B. schon eine Erklärung und Deutung ein (Syst. d. Phil.², S. 288 ff.; Log. II 1², 28 ff., 343 ff.). Nach E. Becher gehören B. und Erklärung zusammen (Geisteswiss. u. Naturwiss., 1921. S. 264). Vgl. Sigwart, Log. I², 345; II², 234, 328, 500 ff.; Volkelt, Gewißh.

u. Wahrheit, 1918, S. 131; A. Müller, Wahrheit u. Wirkl., 1913, S. 13; B. Kern, Das Erkenntnisproblem², 1911, S. 89 ff.; A. Hochstetter-Preyer, Das B., 1916; Dessoir, Anschauung und B., A. f. s. Ph. X, 1904; O. Kraus, Kantstud., 1921; Mahnke, Neue Monadol., 1917, S. 82. Vgl. Erklärung, Physik, Psychologie, Geschichte, Phänomenologie.

Beseelt (ἔμψυχος, animatus) ist alles, was seelischer Regungen fähig ist, im weitesten Sinne alles Reale, sofern es ein Innen- oder für sich Sein hat (s. Panpsychismus, Hylozoismus, Spiritualismus). Die Beseelung bedeutet auch das Auffassen von Dingen als beseelt (s. Introjektion, Einfühlung). Nach Husserl werden die „sensuellen" Erlebnisse durch auffassende Akte „beseelt", es liegt über jenen „hyletischen" Momenten eine „sinngebende" Schicht, durch die aus dem Sensuellen, das in sich nichts von „Intentionalität" (s. d.) hat, das konkrete intentionale Erlebnis zustande kommt (Ideen zu einer reinen Phänomen. I², 1922, S. 172 ff., 203 ff.; die „Stoffe" sind „beseelt" von „noetischen Momenten", sie erfahren „Auffassungen", „Sinngebungen", eine „Tinktion"). Vgl. Erlebnis.

Besessenheit ist ein Zustand, in dem man sich von fremden Geistern beherrscht glaubt, die man sprechen hört und von denen man sich beeinflußt fühlt. Beruht auf unterbewußten Erregungen, Spaltung der Persönlichkeit, Zwangsvorstellungen. Vgl. Dessoir, Vom Jenseits der Seele², 1917; Flournoy, Arch. de psych. XV; Oesterreich, Deutsche Psych. I, 1916, Die B., 1921; Fröbes, Lehrb. der exp. Psychol. II², 122 ff.

Besinnen (sich): Lenkung der Aufmerksamkeit auf Erinnerungsbilder, Suchen von solchen, aktives Reproduktionsstreben, zielgerichtete Leitung der Reproduktion durch den Willen. Vgl. Wundt, Grdz. d. ph. Psych. III⁵, 513 ff.; G. E. Müller, Zur Analyse der Gedächtnistät. III, 292, 403 (intentionelles Erinnern); Offner, Das Gedächtnis⁴, 1924, S. 57, 113 („Auswirkenlassen der Eigenenergie eines psychischen Vorganges" ist beim B. wesentlich, willkürliches Festhalten des ersten Assoziationsgliedes zum Zweck der Reproduktion der übrigen); Geyser, Abr. der allg. Psych., 1922, S. 78 (B. = „ein gewolltes mehr oder minder planmäßiges Suchen mit dem Ziele des Wiederbewußtwerdens des uns ehemals bewußt Gewesenen, aber augenblicklich nicht Bewußten"); O. Selz, Die Gesetze der produkt. u. reprod. Geistestät., 1924, S. 11 ff. (B. = ein Fall der „Komplexergänzung"; die Determination dieser bildet den Reiz für einen vom Komplexschema ausgehenden Reproduktionsprozeß; schematische Antizipation des Ziels); Scheler, Der Formal. in der Eth.², 1921, S. 458 (beim B. ist das Bewußtsein der Zugehörigkeit dessen, worauf wir uns besinnen, zum Spielraum des unmittelbaren Erinnerungsgehalts noch da); Dyroff, Einf. in die Psych., 1908, S. 110 ff.; Volkelt, Gewißheit u. Wahrheit, 1918 (Selbstbesinnung als Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie); Jodl, Lehrb. der Psych. II⁵, 169 f.; Messer, Psych. S. 333 f. Vgl. Erinnerung, Komplex, Antizipation.

Besonderes s. Partikulär. Rehmke versteht unter dem Besonderen das weniger Allgemeine, die Arten der „Bestimmtheiten" („Bestimmtheitsbesonderungen"). Vgl. Heyde, Grundwiss. Philos., 1924. Vom „Gegebenen überhaupt" ist das besondere Gegebene, das den Gegenstand je einer Einzelwissenschaft bildet, zu unterscheiden (vgl. Rehmke, Philos. als Grundwiss., 1910). Vgl. Einzeln, Gesetz.

Besonderung („Diremtion") des Begriffs erfolgt nach Hegel im Urteil (Enzykl. § 167). Daß sich der Begriff (das Allgemeine) durch seine „innere Lebendigkeit" in Besonderheiten gliedert, in der Verschiedenheit der Gegenstände zur Erscheinung bringt, betont auch A. Lasson (Über den Zufall, 1919, S. 56 f.). Das Allgemeine ist im Besonderen, dieses im Allgemeinen. Nach Goethe ist das Allgemeine der einzelne Fall, das Besondere die vielen Fälle (Sprüche in Prosa, WW. IV, 193), das B. ist „das Allgemeine, unter verschiedenen Bedingungen erscheinend" (S. 195). Vgl. Husserl, Ideen zu e. reinen Phänom. I², 9 u. ö.); Cohen, Log. I², 540 ff. (B. ist eine Kategorie). Vgl. Determination, Partikulär, Induktion (Mill), Bestimmung, Veränderung (Rehmke).

Besonnenheit (*σωφροσύνη*, auch Maßhalten) ist die Tugend des besonnenen, d. h. des vollbewußten, vernünftigen, mit Bedacht auf die Folgen stattfindenden Handelns. Sie gilt schon Platon und Aristoteles (Eth. Nic. I 13, 1103 a 6) als eine Tugend; nach ersterem besteht sie darin, *τό τε ἄρχον καὶ τῷ ἀρχομένῳ τὸ λογιστικὸν ὁμοδοξῶσι δεῖν ἄρχειν καὶ μὴ στασιάζωσιν αὐτῷ* (Rep. IV, 442 D), nach letzterem ist sie eine *μεσότης περὶ ἡδονὰς καὶ λύπας* (Eth. Nic. III, 13). Die Stoiker bestimmen sie als *ἐπιστήμη αἱρετῶν καὶ φευκτῶν* (Stob. Ecl. II, 102). Platner versteht unter ihr „das Vermögen der menschlichen Seele, die Kraft der Vernunft oder geistige Tätigkeit zu äußern, mittels gewisser Fähigkeiten der Organisation" (Phil. Aph. I, § 775). Herbart: „Besonnenheit ist die Gemütslage des Menschen in der Überlegung" (Lehrb. zur Psych.[3], S. 83). Schleiermacher erklärt sie als „das Produzieren aller Akte des Erkennens in einem empirischen Subjekt, welche einen Teil der sittlichen Aufgabe in ihm setzen" (Phil. Sittenl. § 313), als „vollkommen der Idee angemessene Konstruktion des Begriffs und der Anschauung" (§ 314). Vgl. Cohen, Eth., 1904, S. 493; Jahn, Psych. II[7], 1920.

Bestand (Bestehen) ist die Seinsart von idealen Gegenständen, Relationen, Sachverhalten, im Unterschiede von der Existenz realer Dinge. Vgl. Meinong, Über Gegenstände höh. Ordnung, Z. f. Psych. 21, 1889; Über Mögl. u. Wahrscheinl., 1915, S. 61 ff. (kein Sein oder Sosein kann „existieren", wohl aber „bestehen"); Külpe, Vorles. über Log., 1923, S. 229 (B. eines Sachverhalts). — Ziehen, Lehrb. der Log., 1920, S. 302 f. (B. von Objekten, Relationen); Jacoby, Allgem. Ontol. I-II („An sich-Bestände"). Vgl. Konstanz, Sein, Transzendent.

Bestimmung (determinatio): 1. Festlegung einer Seinsweise, eines Verhaltens durch Gründe oder Ursachen (vgl. Willensfreiheit, Prädetermination); 2. Zwecksetzung betreffs eines Wesens (z. B. B. des Menschen); 3. Festlegung der Bedeutung, des Inhalts eines Begriffs, Setzung von Merkmalen betreffs des Subjekts im Urteil, der unter eine Gattung fallenden Art, des Soseins eines (zunächst unbestimmten) Etwas im Prozeß des Erkennens an der Hand der Daten zu einer Erfahrung (s. Realität).

Platon stellt dem Unbegrenzten (*ἄπειρον*) die Begrenzung (*πέρας*) B. entgegen (Phileb. 26 D.; vgl. Aristoteles, Met. III, 1; 2). Nach Spinoza ist jede B. eine Ausschließung anderer Merkmale („omnis determinatio est negatio", Epist. 59; der unendlichen „Substanz" kommt daher keine B. zu). Nach Kant ist „bestimmen" das Setzen eines Prädikats mit Ausschluß des Gegenteils (Nova diluc. sct. II, 4). B. heißt „synthetisch urteilen" (Fortschr. der Met. Kl. Schr. III, 93). Die Bestimmtheit objektiver Erfahrung ist durch die Synthesis des reinen Verstandes bedingt (vgl. Raum). Jeder Begriff ist „in Ansehung dessen, was in ihm selbst nicht enthalten ist, unbestimmt" und steht unter dem „Grundsatze der Bestimmbarkeit", „daß nur eines von jeden zweien einander kontradiktorisch-entgegengesetzten Prädikaten ihm zukommen könne". Jedes Ding steht außerdem unter dem „Grundsatze der durchgängigen Bestimmung", nach welchem ihm von allen möglichen Prädikaten der Dinge eines zukommen muß (Kr. d. r. V., S. 497 ff.). Nach Fries lautet der „Satz der Bestimmbarkeit": „Jedem Dinge kommt ein Begriff entweder zu oder nicht zu" (Syst. der Log. § 26). Nach Sal. Maimon ist der Satz der B. der „erste Grundsatz alles reellen, Objekt bestimmenden Denkens". Jedes Subjekt muß an sich ein möglicher Gegenstand des Bewußtseins sein, jedes Prädikat muß in Verbindung mit dem Subjekt ein möglicher Gegenstand des Bewußtseins sein (Vers. e. neuen Log.[2], S. 17 ff.). Nach Natorp ist die B. der logische Grundakt (Die log. Grundlagen der exakten Wiss., 1910, S. 39). Nach H. Pichler ist die B. eines Gegenstandes allgemein, wenn ihr eine Mehrheit von Gegenständen entspricht. Die Unbestimmtheit ist hierbei nur eine solche für uns, nicht an sich. Es gibt eine eindeutige, mehrdeutige, unendlich vieldeutige B. eines Individuums und einer Klasse (Über die Erkennbarkeit der Gegenstände, 1909, S. 55 ff.). Nach Honecker hat sich das Bestimmen nach dem Gegenstand zu richten, dieser bestimmt das bestimmende Denken, oder „das bestimmende Denken als Akt be-

stimmt an Hand und nach Maßgabe des Gegenstandes den Inhalt" (Gegenstandslog. u. Denklog., 1921, S. 29). Das B. ist das explizierte Vergegenwärtigen (Meinen) eines Sachverhaltes; das Urteil ist eine Art des B. (S. 57 ff.). Nach Frischeisen-Köhler gibt die Empfindung dem Denken Richtung und Bestimmtheit (Das Realitätsproblem, 1912, S. 20 f.; Wissensch. u. Wirklichkeit, S. 45 ff.). Nach Rehmke hat jede „Bestimmtheit" eines Einzelwesens „Bestimmtheitsbesonderheiten", die veränderlich sind (Allgem. Psych., S. 478 ff.; Philos. als Grundwiss., 1910, S. 632 ff.). Die Bestimmtheiten kommen dem Einzelnen als Gegebenem zu. B. ist ein Allgemeines, aus dem jedes Einzige in jedem Augenblicke besteht (vgl. Heyde, Grundwiss. Philos., S. 50 ff.). „Bestimmt" ist ein Einziges durch das Allgemeine, durch das es stets beschrieben und rein für sich betrachtet wird (z. B. ist das Vorstellen eine Bestimmtheit des Bewußtseins, die Gestalt eine solche des Dinges; vgl. Rehmke, Anmerk. zur Grundwiss.², 1925). Nach Linke decken sich die Begriffe „individuell" und „bestimmt" sowie „allgemein" und „unbestimmt" nicht (Grundfragen der Wahrnehmungslehre, 1918, S. 27 ff.). Nach Ziehen ist unser Denken (durch das Prinzip des unmöglichen Widerspruchs) „eindeutig positiv bestimmt" (Lehrb. der Log., 1920, S. 430 f.). Vgl. Külpe, Die Realisierung II, 1920 (B. der Realität); Rickert, Die Grenzen der naturwiss. Begriffsbildung², S. 47 (B. des Begriffes durch die Definition); Lask, Die Lehre vom Urteil, 1912; Meinong, Über Mögl. u. Wahrsch., 1915, S. 208 ff.; Brentano, Zur Lehre von Raum u. Zeit, Kantstud. XXV, 120, S. 8 ff.; Mahnke, E. neue Monadol., 1917; Geissler, Das Syst. der Seinsgebiete, 1919, S. 372; Emge, Vorschule der Rechtsphilos., 1925, S. 53 ff. (B. ist der Akt, worin ein Verhalten als richtig angemaßt wird, „Normanmaßung"). Vgl. Determination, Urteil, Erkenntnis, Tatsache, Mensch, Sinn, Zweck, Eindeutig, Begriff, Denken, Gegeben, Anschauungsformen.

Betrachten s. Kontemplation, Meditation, Aufmerksamkeit, Identitätslehre. Vgl. O. Piper, Prinzip. Grundlagen e. Philos. der Betrachtungsweisen, 1916 (die Erscheinungsweisen der Wirklichkeit ergeben sich aus der verschiedenen Betrachtungsweise derselben).

Beurteilung: Urteil über ein Urteil oder einen Sachverhalt; Bewertung. Nach Windelband gibt es Urteile und Beurteilungen. „In den ersteren wird die Zusammengehörigkeit zweier Vorstellungsinhalte, in den letzteren wird ein Verhältnis des beurteilenden Bewußtseins zu dem vorgestellten Gegenstande ausgesprochen" (Prälud.³, 1907, S. 52). Alle Beurteilungsprädikate sind Äußerungen des Beifalls oder des Mißfallens (S. 53). Alle Erkenntnissätze enthalten eine Kombination des Urteils mit der Beurteilung (S. 55). In der B. bedeutet das Prädikat „die Beziehung auf einen Zweck oder einen Wert, der dem Subjekt zuerkannt oder aberkannt werden soll" (Einl. in die Philos.³, 1923, S. 243). Nach Häberlin ist die B. „Bewertung des Objekts auf Grund seines Interesses, wie es im Verhältnis zu meinem Interesse für mich in Betracht kommt" (Der Geist u. die Triebe, 1924, S. 131). Nach Scheler ist die B. eines Sittlichen kein sittlicher Akt, sondern „ein urteilender Akt mit einem materialen Wertprädikat" (Der Formal. in der Eth.², 1921, S. 182 ff.). Es gibt nicht neben den Urteilen besondere Akte der B. (S. 185). — B. Erdmann versteht unter B. „Urteile über Urteile" (Log. I, § 56), d. h. Urteile, „deren Subjekt schon logisch als ein Urteil formuliert ist" (Log. I², 495). Külpe unterscheidet Urteils- und Sachverhaltsbeurteilungen (Vorles. über Log., 1913, S. 241). Vgl. Negation, Begabung, Wertung, Zweck (Kant), Urteilskraft.

Bewährung s. Wahrheit, Pragmatismus. — **Beweggrund** s. Motiv.

Bewegung (*κίνησις*, motus) ist Ortsveränderung, der (stetige) Wechsel der Lage eines Körpers in Beziehung zu anderen Körpern oder zu einem gedachten Koordinatensystem. Alle B. ist relativer Art, auch die sogenannte „absolute", auf ein (gedachtes) festes Koordinatensystem („Inertialkörper") bezogene B. Die „scheinbare" B. ist die (dem Augenschein oder dem statischen Sinne unmittelbar sich darstellende) B., sofern sie nicht mit der „wahren", mathematisch-physikalisch bestimmten (objektiven, an der Hand von

Erfahrungsdaten begrifflich bestimmten) B. übereinstimmt, die vom Standpunkt und der Beschaffenheit des psychophysischen Subjekts unabhängig ist (auch wenn sie in Beziehung zu einem „idealen Beobachter" gedacht wird). Die wahre (wirkliche) B. beruht auf Kräften, die das Bewegte (von außen oder innen) veränderte Zustände annehmen lassen. Auch wenn nach der neueren „Relativitätstheorie" (s. d.), nach der es keine ausgezeichneten Bezugskörper geben soll, alle B. relativ ist, bleibt doch naturphilosophisch der Unterschied eines „wirklich" von einem bloß „scheinbar" Bewegten bestehen, mag auch phoronomisch keine B. vor der anderen den Vorzug verdienen oder als „absolute" sich feststellen lassen. Die Ruhe ist ein Spezialfall der B. Jede B. hat Geschwindigkeit und Richtung (s. d.). Es gibt auch „verborgene" B. der Massenteilchen (s. Atom). Vom Standpunkt der äußeren Erfahrung läßt sich alles Naturgeschehen auf B. von Massen und Massenteilchen zurückführen (vgl. Mechanistisch). Die gleichförmige gradlinige B. heißt „Translation". Im weiteren Sinne ist B. soviel wie Veränderung, lebendiges Geschehen. „Soziale Bewegungen" sind Tendenzen und Handlungen, die einem bestimmten Ziele dienen (s. Gesellschaft, Geschichte). Die B. ist eine Grundeigenschaft aller Außendinge, eine „wohlgegründete Erscheinung", d. h. die Äußerung von Veränderungen in den Zuständen der Wirklichkeitselemente, die wiederum im „An sich" der Dinge ihre Grundlage haben. Vgl. B.'svorstellung, Richtung.

Nach Heraklit und Protagoras ist alles in beständiger B., alle Ruhe ist nur Sinnenschein (*φασί τινες κινεῖσθαι τῶν ὄντων οὐ τὰ μὲν τὰ δ' αὖ, ἀλλὰ πάντα καὶ ἀεί, ἀλλὰ λανθάνειν τοῦτο τὴν ἡμετέραν αἴσθησιν*, Aristoteles, Phys. VIII 3, 253b 10). Zenon von Elea dagegen bestreitet die Realität der B. Diese sei unmöglich, denn das Bewegte bewege sich weder da, wo es schon ist, noch da, wo es nicht ist, also überhaupt nicht (*τὸ κινούμενον οὔτ' ἐν ᾧ ἐστι τόπῳ κινεῖται οὔτ' ἐν ᾧ μὴ ἔστι*, Diog. L. IX, 72). B. kann nicht stattfinden: 1. wegen der unendlichen Zahl von Distanzen, die durchlaufen werden müßten, 2. s. „Achilleus", 3. wegen des Ruhens des „fliegenden Pfeils" (s. d.), 4. wegen der Gleichheit der Geschwindigkeit auf dem halben wie auf dem ganzen Wege, gemessen an der entgegengesetzten B. eines Körpers (Aristoteles, Phys. VI 9, 239b 33.; vgl. Diels, Fragm. der Vorsokrat. 19 A 25 ff.). Gegen diese Antinomien rekurriert Diogenes der Kyniker auf die Evidenz der Sinne (Diog. L. VI, 39; Sext. Emp. Pyrrh. hyp. III, 66), während Aristoteles betont, daß die Stetigkeit der Zeit und der B. verkannt werde (Phys. VI 9, 239b 8; vgl. Bayle, Dict. histor. et crit., 1695 f. („Zenon"), Spinoza, Epist. 29; Leibniz, WW. Gerh. I, 403; Hegel, Gesch. der Philos. I, 316 ff.; J. St. Mill, Examin. p. 474; Dühring, Krit. Gesch. d. Phil. 1869, S. 40 ff.; Gomperz, Griech. Denk. I, 159; Kühnemann, Grundl. d. Philos. S. 83 ff.; Petronievics, A. f. G. Ph. XX, 1906; A. Koyré, Z. f. Ph. u. phän. Forsch. 5, 1922; Bergson, L'évol. créatr.[7], 1912; E. Böckli, Paradoxien der Zeit, Kantstud. XXIX, 1924, S. 460 ff). Demokrit erblickt in der B. eine primäre Eigenschaft der Atome (s. d.). Sie ist (nach Stob. Ecl. I, 394) geradlinig von Natur. Die Megariker behaupten, es gebe an sich keine B. (*μὴ εἶναι κίνησιν*, Sext. Emp. Adv. Math. X, 85 ff.). Platon unterscheidet qualitative Veränderung (*ἀλλοίωσις*) und Ortsbewegung (*περιφορά*, Theaet. 181). Die primäre B. ist Selbstbewegung (Leg. 894 B, D, 895 A). Im Organismus sind die Körperbewegungen von den inneren, seelischen Bewegungen (*πρωτουργοὶ κινήσεις*) abhängig (897 A). Die sich selbst bewegende Weltseele ist das Prinzip aller kosmischen Bewegungen (Tim. 43 ff.). Aristoteles versteht unter *κίνησις* Veränderung überhaupt, deren er vier (De an. I 3, 406a 12 ff.) oder sechs (Categ. 14) unterscheidet. Sie ist die Verwirklichung des Möglichen als solchen (*ἡ τοῦ δυνατοῦ, ᾗ δυνατόν, ἐντελέχεια φανερὸν ὅτι κίνησίς ἐστιν*, Phys. III 1, 201b 4), Übergang aus der Potenzialität in die Aktualität. Eigentliche B. ist die Ortsbewegung (*κίνησις κατὰ τόπον, φορά*, Phys. III 8, 208a 31). Die B. ist stetig (*συνεχής*, Phys. IV 11, 219a 10). Zur B. bedarf es keines leeren Raumes (gegen die Atomisten), sondern sie besteht in einer Ortsvertauschung im Vollen (*ἀντιπερίστασις*, Phys. VIII 10, 267a 18). Jedem Körper kommt B. zu (*ἀνάγκη δὲ ἀεὶ κίνησιν ἔχειν σῶμα πᾶν φυσικόν*, De coel. I 1, 274b 4). Die B. ist die Ursache des

Werdens (*ἡ γὰρ φορὰ ποιήσει τὴν γένεσιν*, De gen. et corr. II 9, 336a 17). Es gibt geradlinige, kreisförmige, gemischte B. (*εὐθεῖα, κύκλῳ, ἐκ τούτων μικτή*, De coel. I 1, 268b 17). Die vollkommenste ist die kreisförmige Bewegung, sie kommt dem Äther und dem Sternhimmel zu (De gen. et corr. II 11, 338a 18 ff.). Da alle B. in der Verwirklichung eines Potentiellen besteht, so muß es zuletzt einen selbst unbewegten ersten Beweger der Welt (*πρῶτον κινοῦν ἀκίνητον αὐτό*, Met. IV 8, 1012b 31), Gott geben; dieser bewegt nur *ἐρώμενος*, durch das Streben der Dinge nach ihm. Als eine Art „Bewegung" fassen Theophrast und Straton das Denken auf (Simpl. Phys. 225a). Die Stoiker definieren die B. (*κίνησις*) als *μεταβολὴν κατὰ τόπον ἢ ὅλῳ ἢ μέρει ἢ μεταλλαγὴν ἐκ τόπου*. Es gibt ursprünglich geradlinige und gewundene Bewegung (*εὐθεῖαν καὶ τὴν καμπύλην*, Stob. Ecl. I, 404, 406). Nach Epikur gibt es B. *κατὰ στάθμην καὶ κατὰ παρέγκλισιν* (Stob. Ecl. I 394, s. Atom). Plotin definiert die B. im Sinne des Aristoteles (Enn. VI, 3, 22). Sie ist kein Seiendes, sondern die Wirksamkeit desselben, dessen Natur sie gleichsam vollendet (als *ἐνέργεια*, VI, 2, 6). Die geradlinige B. ist die ursprüngliche (II, 2. 2).

Die Scholastiker bestimmen die B. in der Weise des Aristoteles. Avicenna: „Motus est exitus de potentia ad actum in tempore continuo, non subito" (Albertus, S. th. I, 73, 2). Vgl. Horten, Die Hauptlehren des Averroes, 1913. Albertus Magnus bestimmt „Moveri est aliter se habere quam prius" (S. th. I, 74, 1). Das *πρῶτον κινοῦν* übersetzt er mit „motor primus" (I, 18, 1). Thomas nennt die B. (motus) einen „actus imperfecti" (3 an. 12a). „Moveri est exire de potentia in actum . . . movens dat id quod habet mobili, inquantum facit ipsum esse in actu" (S. th. I, 75, 1). Es gibt „motus alterationis" (= „m. secundum qualitatem"), „m. augmenti et decrementi," m. secundum locum", „m. appetitus", „m. affectus" (Contr. gent. III, 151), „m. animalis oder sensualis", „m. intellectualis oder rationis", „m. naturalis", „m. animi", „m. voluntatis" (S. th. I, 81, 1 C; C. gent. III, 23; S. th. I, II, 17, 9, I, II, 22, 2 C.). Suarez bestimmt die B. aus Weg und Fließen (Disp. met. 49, 4). Vgl. Stöckl, Lehrb. der Philos. II^8, 1912, S. 257 ff. (B. ist „Übergang von einem Raumteil über einen anderen zu einem dritten", sie ist ein innerer Zustand des im Ortswechsel befindlichen Körpers, in der Erscheinung aber eine äußere Relation).

Kopernikus, Kepler, Galilei (nach welchem aber noch die Kreisbewegung die „natürliche" B. ist) verbreiten richtigere Anschauungen über die Natur der kosmischen Bewegungen. Descartes betont, es gäbe nur Ortsbewegung als Zustand der Materie, den jeder Körper von außen erleidet. „Non admitto varia motuum genera, sed solum localem, qui corporum omnium tam animatorum quam inanimatorum communis est" (Ep. II, 11; Princ. phil. II, 23). Und zwar ist die B. „actio, qua corpus aliquod ex uno loco in alium migrat" (Princ. phil. II, 24), Ortswechsel. Die B. ist Übertragung eines Körpers aus der Nachbarschaft der ihn berührenden, ruhenden Körper in die Nachbarschaft anderer („dicere possumus esse translationem unius partis materiae, sive unius corporis, ex vicinia eorum corporum, quae illud immediate contingunt et tanquam quiescentia spectantur, in viciniam aliorum", Pr. phil. II, 26). Jedem Körper kommt in einem Momente nur eine B. zu („non possumus isti mobili plures motus eodem tempore tribuere, sed unum tantum", Princ. phil. II, 28). Es gibt keinen leeren Raum, daher muß ein Körper bei seiner Bewegung andere aus ihrem Orte verdrängen (II, 33). Von Natur aus ist jede B. gradlinig, strebt, es zu sein (II, 39). Gott hat die B. erschaffen und erhält ihre Menge (die „Bewegungsgröße" mv) konstant. „Nam quamvis ille motus nihil aliud sit in materia mota quam eius modus, certam tamen et determinatam habet quantitatem, quam facile intelligimus eandem semper in tota rerum universitate esse posse, quamvis in singulis eius partibus mutetur" (II, 36). Auch nach Spinoza erhält jeder Körper seine B. von außen her. „Corpus motum vel quiescens ad motum vel quietem determinari debuit ab alio corpore, quod etiam ad motum vel quietem determinatum fuit ab aliquo, et illud iterum ab alio, et sic in infinitum" (Eth. II, prop. XIII). Nach Hobbes ist alles Naturgeschehen auf B. zurückzuführen, diese ist „continua unius loci relictio et alterius acquisitio" (El. phil.

VIII, 10). Locke erklärt, die B. könne und brauche nicht definiert zu werden (Ess. II, ch. 4, 8 ff.; ch. 18). Newton definiert die absolute B. als „Übertragung eines Körpers aus einem absoluten Ort in einen andern absoluten Ort", die relative als Übertragung aus einem relativen Ort in einen anderen relativen Ort (Princ. math. 6, IV). Die Rotationsbewegung läßt absolute B. erkennen, was Leibniz bestreitet. Die wahren Bewegungen beruhen auf Kräften, welche auf den Körper selbst einwirken; die relative B. hat Wirkungen nur, sofern sie an der wahren B. teilhat (ib.; deutsch, S. 26 ff.). Nach Berkeley ist alle B. relativ, ein einziger, isolierter Körper wäre notwendig unbewegt (Principles, 102). — Nach Leibniz besteht alle B. in einer wahrnehmbaren Lageveränderung der Körper. „Wir sagen, daß ein Objekt sich bewegt, wenn es seine Lage ändert und zugleich der Grund für diese Veränderung in ihm selbst gelegen ist" (Hauptschr. 1, 58). An sich ist die B. Kraftimpuls, deren Erscheinung das „wohlbegründete Phänomen" des Ortswechsels darstellt. „Ce n'est qu'un phénomène reel, parceque la matière et la masse, à laquelle appartient le mouvement, n'est pas à proprement parler une substance. Cependant il y a une image de l'action dans le mouvement, comme il y a une image de la substance dans la masse; et à cet égard on peut dire que le corps agit, quand il y a de la spontanéité dans son changement" (Nouv. ess. II, ch. 21). Die B. ist wirklich, wenn der Grund dafür im Körper selbst liegt (Hauptschr. I, 58, 182). Die B. besteht in einer „Änderung der Ordnung der Beziehungen" von Körpern. „Geometrisch" ist alle B. relativ, aber jedem Körper kommt wirklich ein bestimmtes Maß von B. oder Kraft zu. Das Reale in der B. ist die „Realität des momentanen Zustandes, der durch die Kraft und ihr Streben nach Veränderung zu bestimmen ist" (S. 243 ff.; unendlich kleine B.'stendenzen als Mittel zur Berechnung der B. anzunehmen; Math. Schr. VI, 117 ff.). Nach Huyghens ist die Kreisbewegung eine relative B. der Teile des Körpers gegeneinander (vgl. Jahresbericht der deutschen Mathematikerverein., XXIX, 1920; Reichenbach, Die B.'slehre bei Newton, Leibniz und H., Kantstud. XXIX, 1924). (Nach Mach ist die Kreisbewegung ebenfalls nicht ausgezeichnet.) Nach Chr. Wolff ist die B. „continua loci mutatio" (Ont. § 642; Vern. Ged. I, § 57). Crusius: „Bewegung ist derjenige Zustand einer Substanz, da dieselbe ihren Ort verändert" (Vernunftwahrh. § 391). — Holbach: „Le mouvement est un effort, par lequel un corps change ou tend à changer de place" (Syst. I, ch. 2, p. 12). Bonnet: „Si l'âme considérant une étendue comme immobile voit un corps s'appliquer successivement à différents points de cette étendue, elle se formera la notion du mouvement" (Ess. de psych., Ch. 14).

Nach Kant ist B. eines Körpers „die Veränderung der äußeren Verhältnisse desselben zu einem gegebenen Raum"; Ruhe ist „die beharrliche Gegenwart (praesentia perdurabilis) an demselben Orte" (Met. Anf. d. Naturw., S. 207). Alle erfahrungsmäßig konstatierbare B. ist relativ (S. 205). Jede B. kann als „B. des Körpers in einem ruhigen Raume, oder als Ruhe des Raumes in entgegengesetzter Richtung mit gleicher Geschwindigkeit" angesehen werden (S. 214). Eine „absolute" B. ist nicht erfahrbar, „für uns" also nichts; denn wir können in keiner Erfahrung „einen festen Punkt angeben, in Beziehung auf welchen, was B. und Ruhe absolut heißen sollte, bestimmt würde" (S. 214 ff.). Die Kreisbewegung ist ein „wirkliches" Prädikat des Körpers, denn sie beweist eine bewegende Kraft im Körper (S. 306 ff.). Auch die „wahre" B. ist nicht „absolut" (S. 311 ff.). B. ist „nur als Erscheinung gegeben" (S. 305 f.; vgl. Reflex. zur Physik, Ak. A. XIV, 121 ff.; Altpreuß. Monatsh., 1882—84). B. ist bloß die Erscheinung des „unbekannten Einflusses" von Dingen an sich auf die Sinnlichkeit, „bloße Vorstellung" (Kr. d. r. V., S. 756). B. als Beschreibung eines Raumes ist „ein reiner Actus der sukzessiven Synthesis des Mannigfaltigen in der äußeren Anschauung überhaupt durch produktive Einbildungskraft". Insofern gehört sie auch zur Transzendentalphilosophie (S. 167). B. ist kein rein apriorischer Begriff, weil sie außer Raum und Zeit die Wahrnehmung eines nur durch Erfahrung vorfindbaren beweglichen Etwas voraussetzt (Met. A. S. 4; Kr. d. r. V., S. 94 f.). Sie ist eine der „Prädikabilien", ein „sinnlich bedingter Begriff a priori" (Üb. d. Fortschr. d. Met. Kl. Schr.

III², 98). In der vorkritischen Periode gibt Kant eine dynamische Erklärung der B. (Ged. v. d. wahr. Schätz. § 4). Die B. ist „nur das äußerliche Phänomenon des Zustandes des Körpers, da er zwar nicht wirkt, aber doch bemüht ist, zu wirken" (§ 3 ff.). Es gibt keine absolute B. und Ruhe (Neue Lehrbegr. d. B. u. Ruhe; Kl. Schr. zur Naturph. II, 403).

Nach Schopenhauer ist die B. die Objektivation des „Willens" (s. d.). So auch nach Bahnsen (Der Widerspruch I, 301 ff.) u. a. Nach Oken ist die Urbewegung kreisförmig (Lehrb. der Naturph.³, S. 16 ff.). Für Herbart ist sie „objektiver Schein", „ein natürliches Mißlingen der versuchten räumlichen Zusammenfassung", während im An-sich der Dinge sich nichts verändert (Met. II, § 295). Hegel bestimmt die Ortsbewegung als „Vergehen und Sich-wieder-erzeugen des Raums in Zeit und der Zeit in Raum, daß die Zeit sich räumlich als Ort, aber diese gleichgültige Räumlichkeit ebenso unmittelbar zeitlich gesetzt wird" (Naturphil., § 261). Hillebrand erklärt die B. für die „allgemeine Grundform der erscheinenden Wirklichkeit", sie ist „der positive Ausdruck der ursprünglichen Kraftstellungen der Substanzen für die Anschauung" (Phil. d. Geist. I, 108). Nach I. H. Fichte ist die B. die „Erscheinungsweise gewisser innerer Zustände und Veränderungen" (Psych. I, 303). Phänomenal ist die B. auch nach Fechner, v. Hartmann, F. A. Lange, Lotze (Grdz. der Naturph. § 5 ff.), Busse, F. Erhardt, Lipps, R. Wahle (Das Ganze der Philos., S. 101 ff.), Nietzsche, Lasswitz, Liebmann, Fouillée (Evol. d. Kraft-Ideen, S. 383 ff.), Lachelier, Renouvier, Boutroux u. a. Nach Helmholtz ist alle Veränderung in der empirischen Welt B., diese ist die „Urveränderung". Alle elementaren Kräfte sind „Bewegungskräfte" (Vortr. u. Red. I⁴, 379 ff.). Spencer erklärt, die Darstellung aller objektiven Tätigkeiten in Ausdrücken der B. sei nur symbolische Erkenntnis (Psychol. I, § 63; First princ. § 16). Alle B. erfolgt in der Richtung des geringsten Widerstandes. Nach C. Brunner ist für den praktischen Verstand alles Dingliche in B. aufzulösen; aus der Verschiedenheit dieser erklärt sich die Verschiedenheit der Dinge (Die Lehre von dem Geistigen I, 1908, S. 226 ff.). Nach Riehl ist die B., auf die wir die Sinnesqualitäten zurückführen, nur ein in der Form der Gesichtswahrnehmung gedachtes, gedeutetes Geschehen (Phil. Krit. II 2, S. 35). — Nach O. Spengler entsteht die B. aus dem Lebensgefühl. Sie ist Zeit, Richtung, Schicksal, gehört zur „Geschichte", nicht zur begriffenen anorganischen Natur, ist nur anzuschauen (Untergang des Abendlandes I, 543 f.). Nach Bergson ist das Reale an der B. ein Zustandswechsel in den Dingen (Matière et mémoire, p. 217 f.). Die wahre B. ist ein stetiger, einheitlicher Vorgang, der nur für den analysierenden Verstand als eine Vielheit instantaner Lagen außereinander befindlicher Punkte sich darstellt, wogegen die wahre B. ein stetiges Durchlaufen ist, das von der teilbaren Bahn zu unterscheiden ist (p. 207 ff.; Schöpfer. Entwickl., S. 309 ff.). — Nach Wundt besteht die B. in der „relativen Lageänderung gegebener Raumgebilde". Die Ordnung unserer Vorstellungswelt setzt, soweit sie quantitativ ist, die B. voraus (Log. I², S. 518 ff.). Die objektiven Relationen der Körper führen auf Bewegungen der Substanzelemente zurück (Syst. d. Phil. I³, S. 116 ff.); von den inneren Eigenschaften der Dinge wird dabei geflissentlich abstrahiert (vgl. Essays², S. 118 ff.). — Nach Rehmke heißt B. „in aufeinander folgenden Augenblicken an verschiedenen Orten sein" (Gedenkschrift f. R. Haym, S. 109 f.). B. ist ein Besonderheitswechsel der Ortsbestimmtheit am Einzelwesen (Philos. 1910, S. 172 ff.). Schuppe versteht unter B. „die wahrnehmbare Tatsache, daß ein Subjekt sich in einem folgenden Zeitpunkte an einem anderen Orte befindet als vorher, also das andere Wo in einem andern Wann" (Gr. d. Erkth., S. 108). Sie ist „keine Tätigkeit, die verschieden wäre von der Ortsveränderung selbst" (S. 109). Idealistisch fassen die B. auf Cohen (Log.², S. 223 ff.; die B. ist eine Kategorie), Natorp, Cassirer, Windelband, Rickert, J. Cohn (Kantstud. XXI, 1916, S. 230 ff., Relativität der B., aber unabhängig vom Einzelsubjekt) u. a. Vgl. O. Kröger, Philos. des reinen Ideal., 1921. — Nach Vaihinger ist der Begriff der B. eine Fiktion, „eine Vorstellung, mit welcher wir die objektiven Veränderungen (die aber für uns zuletzt nur als Empfindungsveränderungen gegeben sind) in ein geordnetes System zu bringen versuchen" (Die Philos. des Als ob, 1911, S. 107 f.).

Nach Trendelenburg ist die „B." im allgemeinsten Sinne das Gemeinsame von Denken und Sein (Log. Unt. I, 143). Die „konstruktive Bewegung" ist das A priori des Erkennens (Gesch. d. Kategor. S. 365 ff.), ihr entstammen die Formen der Dinge (Log. Unt. I, 266).

Nach Koppelmann bewegt sich ein Körper in Beziehung auf einen andern, „wenn der Abstand irgendeines seiner Punkte von irgendeinem Punkte des Beziehungskörpers sich ändert". Die Geschwindigkeit ist eine Unterkategorie der Größe, ebenso wie „Weg" und „Dauer" (Unters. zur Log. der Gegenw. II, 1918, 221 ff.; I, 224: Relativität der B.). Nach Driesch reden wir von B. eines Dinges, „wenn in Zuordnung zur stetigen Zeit eine stetige Reihe von Örtlichkeiten nacheinander Träger desselben ist". B. ist etwas mittelbar, d. h. gleichsam selbständig Gemeintes, sie ist „unanschaulich" (Ordnungslehre², 1923, S. 217 ff.). B. ist Erscheinung eines in sich geschlossenen Einen im metaphysisch Wirklichen (Wirklichkeitslehre², 1922, S. 92 f.). Nach H. Hertz ist B. „der Übergang eines Systems materieller Punkte aus einer Anfangslage in eine Endlage, betrachtet unter Berücksichtigung der Zeit und der Art des Überganges" (Prinz. der Mechan., S. 143). „Verborgene Bewegungen" der Massenteilchen sind anzunehmen. „Absolute" B. (bzw. durch Auszeichnung eines bestimmten Bezugssystems) gibt es nach Lotze (Grdz. der Naturph., § 7), C. Neumann (Über die Prinz. der Galilei-Newton'schen Theorie, 1870) (absolut starrer Körper im Weltraum als Bezugssystem), Liebmann, Brentano, O. Kraus, Höfler (Stud. zur gegenw. Philos. der Mechan., 1900, S. 133; wir wissen bei zwei in Bezug aufeinander bewegten Dingen nur, daß sicher eines sich „absolut" bewegt; so auch Driesch, Ordnungslehre², S. 218; vgl. v. Hartmann, Die Weltansch. der mod. Phys., S. 81), Petronievics, Dingler (Phys. u. Hypothese, 1921, S. 150 ff.), Haering (Philos. u. Naturwiss., S. 421 ff., 684 f.; es kann im Raum wirkliche B. geben, wenn sie auch nicht feststellbar ist), Bergson (Einf. in die Met., 1912, S. 1; durch Einfühlung in das Bewegte wird das Absolute der B. erfaßt), G. Runze (Met., S. 236 ff.) u. a.

Relativ ist die B. nach Ostwald, Mach (Die Mechanik⁶, 1908), Maxwell (Matter and motion, 1873), Stallo, Pearson (Grammar of science, p. 193 ff.), Petzoldt (Ann. der Naturph., 1908), Geissler (Die Grundlagen der Natur, 1922, S. 14 ff.; Das Syst. der Seinsgebiete, 1919), Cassirer (Zur Einstein'schen Relativitätstheorie, 1921) u. a. Nach der „Relativitätstheorie" (s. d.) gibt es kein bevorzugtes Bewegungssystem. Jede Art von B. ist nach Einstein u. a. relativ, statt eines festen Bezugskörpers gibt es nur „Bezugsmollusken", wobei die physikalischen Gesetze (s. d.) aber bei aller Transformation invariant (absolut) bleiben. Dagegen Lenard, Gehrcke u. a. Vgl. E. Becher (Naturph., 1914; Weltgebäude, Weltgesetze, Weltentwickl., 1915), O. Kraus u. a. Vgl. M. Planck, Das Bewegungsgesetz der Welt², 1908; Poincaré, Die neue Mechanik, 1912; Einstein, Über die spezielle u. allgem. Relativitätstheorie, 1921; Palágyi, Das Relativitätsprinzip, 1914 (Zusammenhang der Sonder- mit den Kollektivbewegungen); Duhem, Le mouvement absolue et le m. relatif, 1909. L. Gilbert unterscheidet „Wegung" (kinetisches Gleichgewicht) und B. (Beschleunigung, Arbeit; Neue Energet., 1911, S. 28 ff.). Nach R. Goldscheid ist die B. schon ursprünglich bestimmt gerichtet (Grundfragen des Menschenschicksals, 1920, S. 17 ff.).

Palágyi nennt „jene Art von Lebensvorgängen, durch welche wir uns in eine Bewegung einleben, ohne dieselbe in Wirklichkeit zu vollziehen", „eingebildete Bewegungen" oder „Bewegungsphantasmen" (Naturph. Vorl., 1908, S. 126 f.). Vgl. Fourier, Théorie des quatres mouvements, 1818; Drossbach, Über Kraft u. B., 1876; Zerbst, B., 1912; G. Richter, B., 1912; J. Klatzkin, Das Problem der B. I, 1912; Rethwisch, Die B. im Weltraum³, 1899; Sigwart, Log. II², § 69; A. Brunswig, Das Grundproblem Kants, 1914, S. 135 ff.; Heymans, Gesetze u. Elemente des wiss. Denkens², S. 375 ff.; Zilsel, Das Anwendungsproblem, 1916; Lorentz, Sichtbare u. unsichtbare Bewegungen, 1902; A. Reinach, Über das Wesen der B. (Gesamm. Schr., 1921); B. Bavink, Allgemeine Ergebnisse und Probleme der Naturwiss.² 1921; M. v. Laue, Das physikal. Weltbild, 1921;

Ph. Frank, Wiss. Beil. Ph. Ges., Wien, 1911; Schlick, Naturphilos. (Lehrb. der Philos., herausg. von Dessoir II), 1925, S. 437 ff. (Relativität jeder B.). Vgl. Kinematik, Schwere, Mechanik, Phoronomie, Materie, Atom, Ruhe, Kraft, Energie, Äther, Raum, Trägheit, Masse, Körper, Körperbewegung, Bewußtsein, Wechselwirkung.

Bewegungsempfindungen („kinästhetische" Empfindungen: Ch. Bastian, Brain X, 1887) sind die an die (aktive und passive) Ausführung von Bewegungen (bzw. der Lage der Bewegungswerkzeuge) geknüpften Haut-, Muskel-, Sehnenempfindungen in ihrer Vereinigung. Sie sind bedeutsam für die Ausbildung der Raumvorstellung (s. d.), auch z. T. für das ästhetische Fühlen (Volkelt u. a.) und beeinflussen die Vitalität. Sie bilden oft den „organischen Hintergrund für die übrigen Wahrnehmungen", verdeutlichen diese (Jodl). Der Komplex der Empfindungen für Ruhe und Bewegung heißt (nach Jodl) „Kinästhesie". Nach Maine de Biran enthält jeder spontane Bewegungsakt die „résistance organique", „sensation musculaire" und „force hyperorganique" (Oeuvr. inéd. p. par Cousin I, 217). Wundt rechnet die Bewegungs- oder Kontraktionsempfindungen zu den „inneren" Tastempfindungen (Gr. d. Psych.[5], S. 57; Grdz. II[5], 21 ff.; Vorles. IX). Die Wichtigkeit der Bewegungsempfindungen betont Mach (Grundlin. der Lehre von d. Bewegungsempfindungen, 1875). Vgl. Goldscheider, Physiol. des Muskelsinns, 1898; Nagel, Handbuch der Physiol. III, 1905; Müller u. Schumann, Pflügers Archiv 45; Bourdon, An. de psych. 18, 1902; Benussi, Arch. f. g. Psych. 17, 1910; Truschel, l. c. 28; D. Katz, Z. f. ang. Psych., Beiheft 25, 1921; O. Funke, Der Tastsinn u. die Gemeingefühle, Hermanns Handb. der Physiol. III[2], 289 ff.; Beaunis, Les sensations internes ch. 8 ff.; James, Princ. of psychol., ch. 26; Ebbinghaus, Gr. d. Psych. I, 354 ff.; Jodl, Lehrb. der Psych. I[5], 254 ff.; Fröbes, Lehrb. der exp. Psych. I[2–3], 1923, S. 152 ff.; Scheler, Der Formal. in der Eth., 1921, S. 133 (Die sogen. B. sind „Empfindungen des sukzessiven Wechsels unserer Organlagen zueinander"); Witasek, Grundlin. der Psych., 1908, S. 199; Jahn, Psych. I[7], 69 ff.; Störring, Psych., S. 69 ff., Messer, Psych. 1922. Vgl. Muskelsinn, Spannungsempfindungen, Statischer Sinn, Lokalzeichen, Raum.

Bewegungsnegativismus ist das Ausführen entgegengesetzter Bewegungen, als den Hypnotisierten befohlen wird. Vgl. Hypnose.

Bewegungsvorstellung ist die Wahrnehmung (Vorstellung) eigener oder fremder Bewegung. Sie gehört zu den „Gestaltwahrnehmungen" (im weiteren Sinne), enthält unmittelbare und assimilative Wahrnehmungselemente, durch die das im Zwischenfelde nicht direkt Gesehene ergänzt wird, ohne daß es eines Schlusses bedarf. Mit der Erinnerungsvorstellung eigener Bewegung („B." im engeren Sinne) ist eine Tendenz zur Ausführung der Bewegung verbunden (vgl. Stricker, Stud. üb. d. B., 1882, Ribot, James, Jerusalem u. a.). Nach Spencer besteht im unentwickelten Geiste schon ein (aktives) Bewegungsbewußtsein ohne Raum- und Zeitvorstellung (Psych. II, § 341). Die Bewegung wird erkannt aus dem Muskelempfinden, als „wechselnde Reihe von Zuständen der Muskelspannung, d. h. von Empfindungen des Widerstandes" (§ 348). Sigwart betont, es gebe kein unmittelbares Sehen einer Bewegung im strengen Sinne. „Nur durch eine Vergleichung der Bilder in aufeinander folgenden Momenten kommen wir zu der Vorstellung ihrer Bewegung" (Kl. Schr. II[2], 106). Nach Ebbinghaus haben wir das „Bewußtsein eines räumlichen Überganges, des kontinuierlichen Durchlaufens einer Raumstrecke" (Gr. d. Psych. I, 467). Nach Wundt beruhen die reinen Vorstellungen der eigenen Bewegungen auf inneren Tastempfindungen (Gr. d. Psych.[5], S. 134). Dazu kommt ein Erinnerungsbild des Gesichtssinnes, das mit jenen (unvollkommen) verschmilzt (S. 135). Beim Blindgeborenen ist eine Verschmelzung der Bewegungsempfindungen mit Lokalzeichen derselben wirksam, wobei äußere Tastempfindungen unterstützend hinzutreten (S. 136; Grdz. II[5], 474 ff.). Während es nach Exner B. ohne Wahrnehmung eines Objekts, nach Wertheimer und Koffka ohne Wahrnehmung von Zwischenlagen eines farbigen Gegenstandes gibt (Wert-

HEIMER: „φ-Phänomene", spezifisches Bewegungserlebnis, Exper. Studien über das Sehen von Bewegung, 1912, Z. f. Psych. 61; vgl. KOFFKA, Beitr. zur Psychol. der Gestalt- und Bewegungserlebnisse; Z. f. Psych. 67, 72, 73; auch GRÜNBAUM, H. WATT; vgl. BENUSSI, A. f. g. Psych. 27: unanschauliche Vergegenwärtigung des Objekts), bestreitet dies besonders LINKE auf Grund von Experimenten über stroboskopische Erscheinungen. Wo zwei sukzessiv auftretende räumlich differente Gegenstände unmittelbar als identisch wahrgenommen werden, besteht stets zugleich der deutliche Eindruck einer entsprechenden Bewegung. Dies ist durch „assimilative Wahrnehmung" (s. d.) zu erklären. Die „stroboskopischen" Täuschungen sind „Identitätstäuschungen". Im Zwischenfelde wird kein bewegtes Objekt eigentlich wahrgenommen, aber infolge Assimilation nimmt das nicht Gesehene an dem Wirklichkeitscharakter der unmittelbaren Wahrnehmung teil. „Assimilativ ergänzt ist . . . das bewegte Objekt im Zwischenfelde." Das eigentlich Gesehene ist der Ortswechsel eines (identisch bleibenden) Gegenstandes, der assimilativ zur Bewegung „umgeformt" wird (Grundfragen der Wahrnehmungslehre, 1918, S. 269ff.; vgl. Psychol. Stud. III; Ber. III Kongr. exper. Psych., 1907, S. 214ff.; Z. f. Psych. 47, u. a., Versuche mit dem „Tautoskop"). Vgl. BENUSSI, A. f. d. g. Psych. 24, 29, 36; Ber. über den VI. Kongr. f. exper. Psych., 1914, S. 148 ff.; KOFFKA, Z. f. Psych. 67; W. LASERSOHN, Z. f. Psych. 61; H. WATT, The psychol. of visual motion, Brit. Journ. of psych. VI; W. STERN, Z. f. Psych. 7; R. HAMANN, Z. f. Psych. 45; MARBE, Die stroboskop. Erscheinungen, Philos. Stud. XIV; DÜRR, Ph. St. XV; v. SZILY, Bewegungsnachbild u. Bewegungskontrast, Z. f. Psych. 38; W. HUNTER, The after-effect of visual motion, Psych. Rev. 21—22; SCHILDER, Über autokinetische Empfindungen, A. f. g. Psych. 25; J. PIKLER, Sinnesphysiol. Unters., 1917; J. WITTMANN, Über das Sehen von Scheinbewegungen u. Scheinkörpern, 1921; FRÖBES, Lehrb. der exper. Psych. I², 1923, S. 395 ff.; LINKE, Jahrb. f. Philos. u. phänom. Forsch. II; L. MARTIN, Zur Lehre von den Bewegungsvorstell., Z. f. Psych. 56 (die Antizipation einer Bewegung ist keine Erinnerungsvorstellung); S. MEYER, Z. f. Psych. 65; MESSER, Psych. S. 330ff. (Gedächtnis für Bewegungsimpulse; aber dem Aktuellwerden der motorischen Residuen müssen nicht „B." entsprechen. S. 168 ff.: wir sehen bewegte Körper, auch Bewegungen als solche ohne Körper, wie WERTHEIMER; auch durch die Sukzession zweier ruhender Reize kann eine B. entstehen; vgl. die Versuche WERTHEIMERS). Vgl. Ideomotorisch, Motorisch, Wort, Wille, Gestalt, Täuschungen.

Beweis (*ἀπόδειξις*, argumentatio, probatio, demonstratio; CICERO; QUINTILIAN) ist die Darlegung der Prämissen, aus denen ein Urteil (Beweissatz, Thesis) als notwendige Folgerung hervorgeht. Beweisen heißt die Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit (Gültigkeit) eines Satzes durch ein Schlußverfahren dartun. Der B. kann direkt oder indirekt (apagogisch), objektiv oder subjektiv (ad hominem), apriorisch oder empirisch, progressiv oder regressiv (s. d.) sein. Die Sätze, auf die der B. sich stützt, heißen Beweisgründe („principia demonstrandi"). Die Beweiskraft („nervus probandi") liegt in den Gründen. Ein richtiger Beweis darf nichts erschleichen (subreptio), weder zu viel noch zu wenig beweisen (nimium, parum probare), er darf nicht auf ein fremdes Gebiet überschweifen (heterozetesis, metabasis eis allo genos). er soll stetig, lückenlos sein, keine falschen Prämissen enthalten (proton pseudos), auf keinen erst zu beweisenden Satz sich stützen (hysteron proteron, petitio principii), keinen Zirkel beschreiben.

Die Eleaten bedienen sich zur Begründung ihrer Lehre, daß Bewegung und Vielheit nicht sind, indirekter Beweise (s. Dialektik). Nach PROTAGORAS gibt es bezüglich jeder Sache zwei entgegengesetzte Beweisgründe (*πρῶτος ἔφη δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις*, Diog. L. IX, 51). ARISTOTELES definiert den B. als Schlußverfahren, durch das die Prinzipien von Dingen (Gründe von Urteilen) dargetan werden: *ἡ ἀπόδειξις μέν ἐστι συλλογισμὸς δεικτικὸς αἰτίας καὶ τοῦ διὰ τί* (Anal. post. I 24, 85b 23); *ἀπόδειξιν δὲ λέγω συλλογισμὸν ἐπιστημονικόν* (Anal. post. I 2, 71b ff.); *ἀπόδειξις μὲν οὖν*

ἐστιν, ὅταν ἐξ ἀληθῶν καὶ πρώτων ὁ συλλογισμὸς ᾖ, ἢ ἐκ τοιούτων, ἃ διά τινων πρώτων καὶ ἀληθῶν τῆς περὶ αὐτὰ γνώσεως τὴν ἀρχὴν εἴληφεν (Top. I 1, 100a 27). Es gibt einen B. *ὅτι*, daß etwas ist, und *διότι*, warum es ist (Anal. post. I, 13). Nicht alles kann bewiesen werden, das ginge ins Endlose; das Anschauliche und die Prinzipien, die Axiome, bedürfen keines Beweises (Met. III 2, 997a 7; VII 14, 1039b 28). Die Prinzipien werden durch *ἄμεσοι προτάσεις*, intuitiv gewiß bestimmt; *ἀρχὴ δ'ἐστὶν ἀποδείξεως πρότασις ἄμεσος* (Anal. post. I 2, 72a 7; vgl. Met. IV 5, 1011a 13). Aristoteles unterscheidet den direkten (*δεικνύναι δεικτικῶς*) und apagogischen B. (Anal. prior. I, 23, 40b 25). Die Beweisgründe heißen *ἀρχαὶ τῆς ἀποδείξεως* (Top. I, 1). Die Stoiker bestimmen den B. als *λόγον διὰ τῶν μᾶλλον καταλαμβανομένων τὸ ἧττον καταλαμβανόμενον περὶ πάντων* (Diog. L. VII, 45); *ἔστιν οὖν . . . ἡ ἀπόδειξις λόγος δι' ὁμολογουμένων λημμάτων κατὰ συναγωγὴν ἐπιφορὰν ἐκκαλύπτων ἄδηλον* (Sext. Emp., Pyrrh. hyp. II, 135; Adv. Math. VIII, 310). Cicero erklärt (im Sinne des Aristoteles): „Omnis argumentatio aut per inductionem tractanda est aut per ratiocinationem" (Top. I, 31; vgl. Acad. II, 8). Die Skeptiker bestreiten die Möglichkeit einer Beweisführung, weil jeder Syllogismus ein Zirkelschluß sei (Sext. Emp., Pyrrh. hyp. II, 234 ff.), weil es zu jedem Beweis einen Gegenbeweis gebe (*ἰσοσθένεια τῶν λόγων*), weil jeder Beweis ins Unendliche führe (*ὁ εἰς ἄπειρον ἐκβάλλων*) und es überhaupt keine Gewißheit gebe (I, 164 ff., 178; Adv. Math. VIII, 316 ff.). Boëthius definiert „argumentum" als „ratio rei dubiae faciens fidem" und „argumentatio" als „argumenti per orationem explicatio" (De diff. top., Mignes Patrol. 64, p. 1041, 1174).

Nach Thomas ist die „demonstratio" ein „syllogismus faciens scire" (S. th. I. II, 54, 2 ad 2). Die Scholastiker (welche das Beweisverfahren sehr schätzen), unterscheiden „demonstratio a priori" und „dem. a posteriori", ferner „dem. formalis" und „dem. materialis" (Goclen, Lex. phil. 504); „d. quia" und „d. qua re" (vgl. Prantl., G. d. Log. II, 366). Vgl. P. Ramus, Dialect. II, 17 ff.

Nach Locke ist der B. „ein Darlegen der Übereinstimmung oder des Gegensatzes zweier Ideen vermittels eines oder mehrerer Gründe, die eine gleichmäßige, unveränderliche und sichtbare Verbindung miteinander haben" (Ess. IV, ch. 15, § 1). Über „probatio" und „demonstratio" vgl. Chr. Wolff, Log., 496 ff.; Baumgarten, Acroas. log.[2] § 303, 413 ff.; G. F. Meier, Vernunftlehre[2], § 223 ff.; H. S. Reimarus, Vernunftlehre[5], 1790, § 259 ff. Nach Kant ist der B. „ostensiv" oder „apagogisch" (s. d.). Der ostensive (direkte) B. verbindet mit der Überzeugung von der Wahrheit zugleich Einsicht in die Quellen derselben (Kr. d. r. V., S. 655 ff.). Die Beweise „transzendentaler und synthetischer Sätze" haben das Eigentümliche, daß bei ihnen die Vernunft „sich nicht geradezu an den Gegenstand wenden darf, sondern zuvor die objektive Gültigkeit der Begriffe und die Möglichkeit der Synthesis derselben a priori dartun muß" (S. 650 ff.). Transz. Beweise müssen stets direkt sein (S. 653 ff.; vgl. Deduktion, Demonstrabel). Nur ein apodiktischer B., sofern er intuitiv ist, heißt Demonstration (s. d). Unter „transzendentalem" B. versteht Kant den B. der objektiven Gültigkeit reiner Begriffe (Kategorien), „welcher zeigt, daß die Erfahrung selbst, mithin das Objekt der Erfahrung ohne solche Verknüpfungen nicht möglich wäre" (Riehl, Zur Einf. in d. Phil., S. 114 f.). Fries versteht unter „einen Satz beweisen" „seine Wahrheit aus der Wahrheit anderer Sätze ableiten" (Syst. d. Log., § 72). Demonstrieren heißt eine Wahrheit in der Anschauung nachweisen. Nach Calker ist B. „jede Ableitung der Gültigkeit eines Urteils aus unmittelbar gewissen Grundsätzen vermittels einer oder mehrerer Schlüsse" (Denklehre, 1822, S. 477 ff.). Nach Bachmann ist B. „eine Gedankenreihe, deren einzelne Glieder so miteinander verknüpft sind, daß die Wahrheit einiger die notwendige Folge der Wahrheit anderer ist" (Syst. der Log., 1828, S. 454). Der „Stoff" des B. besteht aus dem „Gegenstand" des B. und den „Beweisgründen" (S. 456 f.). Es gibt Erfahrungs- und spekulative Beweise (S. 458 f.). Auch bloße Wahrscheinlichkeit kann das Ziel des B. sein (S. 460 f.). Nur ein B. *κατ' ἀλήθειαν* ist ein wissenschaftlicher B., nicht ein B. ad hominem (s. d.). Die „Form" des B. besteht in der Art und Weise der Urteilsverbindung (S. 467 ff.). Ein B. kann synthetisch oder analytisch sein;

ersteres, „wenn die einzelnen Erkenntnisse in ihm so geordnet sind, daß man darin von den höheren Gründen und Bedingungen, den Prinzipien, zu den durch sie bedingten Folgesätzen fortschreitet", letzteres, „wo man von bedingten Erkenntnissen, welche bloß Folgen höherer Gründe und Gesetze sind, zu diesen höheren Gründen und Gesetzen selbst sich erhebt" (S. 471ff.). Lotze erklärt den B. als einen „Schluß oder eine Schlußkette, welche zu dem gegebenen Satze T die Prämissen ergänzt, aus deren Ineinandergreifen T als denknotwendige Forderung hervorgeht" (Log.², S. 269ff.). Ulrici: „Beweisen heißt: einen Gedanken, eine Sache (ein gedachtes Objekt) gewiß und evident machen, also die Gewißheit oder Evidenz eines Gedankens darlegen", „die Denknotwendigkeit zum Bewußtsein bringen" (Log., S. 33). Nach Ueberweg ist der B. „die Ableitung der materialen Wahrheit eines Urteils aus der materialen Wahrheit anderer Urteile" (Log.⁴, § 135). Nach Sigwart besteht der B. in der syllogistischen Ableitung aus Sätzen, die als gewiß und notwendig erkannt werden (Log. II², 275). Wundt versteht unter B. die „Darstellung der Gründe, durch welche die Wahrheit oder Wahrscheinlichkeit eines gegebenen, einen realen Erkenntnisinhalt aussprechenden Urteils festgestellt wird" (Log. II³, 65ff.). Nach Ziehen heißt B. eine Reihe von Schlüssen, „wenn das Schlußurteil des letzten durch die Gesamtheit der Schlüsse in der Weise begründet wird, daß eine oder mehrere Prämissen vieler Schlüsse der Reihe durch vorausgehende Schlüsse begründet werden" („Vorschlüsse", „Endschluß", Lehrb. der Log., 1920, S. 797). Man will bald ein schon bekanntes Demonstrandum („Thesis"), bald auf Grund eines gegebenen Tatbestandes einen vorläufig noch unbekannten Satz beweisen; d. h. beweisend finden (S. 797 f.). In der Regel vollzieht sich der B. so, „daß mit dem Konklusum eines ersten Schlusses ein „Hilfsurteil" verbunden wird und aus beiden als Prämissen nun mittels eines zweiten Schlusses ein neues Konklusum abgeleitet wird u.s.f." (S. 798ff.). „Fundalien" des B. heißt das dem B. zugrundeliegende Begriffs-, Urteil- und Schlußmaterial. Unmittelbarer „Gegenstand" des B. sind die Schlüsse, die in dem B. speziell verwertet worden sind, und ihre gegenseitigen Beziehungen, er ist nicht mit dem Ziel des B. zu verwechseln (S. 801 f.). Der „Inhalt" des B. ist die Gesamtheit der im B. enthaltenen Denkverknüpfungen aller einzelnen Schlüsse (S. 802 f.). Vgl. K. Knabe, Das B.verfahren, 1912; Jacoby, Allgem. Ont. I, 432. Vgl. Antinomie, Gottesbeweise, Induktion, Apagogisch, Axiom, Mathematik, Syllogismus, Widerlegung, Logik (Literatur).

Bewertung s. Wert, Beurteilung.

Bewußtheit: 1. das Eigenartige des Bewußtseinserlebnisses gegenüber dem objektiven Inhalt des Bewußtseins (Cohen, Log.², S. 452; Natorp, Allg. Psych., 1912, S. 24 ff.). Nach Geyser ist B. der „Zustand unseres Wahrnehmens oder unmittelbaren Wissens der verschiedenen Erlebnisse unseres Innern" (Lehrb. der allg. Psych., 1911, S. 33; Abr. der allg. Psych., 1922, S. 9, 26; B. ist das „Gegenwärtigkeitsverhältnis, das gewisse Gegenstände und Vorgänge zu mir haben"). 2. „Gegenwärtigsein eines unanschaulich gegebenen Wissens" um etwas, Gedanke (s. d.), Verständnis eines Sinnes, für das eventuelle begleitende Vorstellungen nicht wesentlich sind (N. Ach, Der Wille u. das Denken, 1905, S. 210ff.; auf Erregungszustand von Reproduktionstendenzen beruhend, S. 219). So auch Messer, Bühler, K. Groos (Über wissensch. Einfälle, Z. f. Psych., 95; Bedeutungs- und Beziehungsbewußtsein), Scholz u. a. Gegen die Lehre von völlig unanschaulichen B.en G. E. Müller u. a. Vgl. Ziehen, Lehrb. der Log., 1920, S. 354; Müller-Freienfels, Das Denken und die Phantasie, 1916; Fröbes, Lehrb. der exper. Psych. I², 421 ff.; S. Näsgaard, Die Form der B., 1923; Semon, Bewußtseinsvorgang u. Gehirnprozeß, 1920. Vgl. Bewußtseinslage, Anschaulich, Abstrakt, Denken, Wissen.

Bewußtsein (*συνείδησις*, conscientia, cogitatio; „B." zuerst bei Cr. Wolff) bedeutet den einheitlichen Zusammenhang der psychischen Erlebnisse (s. d.) in einem Individuum (Individualbewußtsein) oder in einer sozialen Gemeinschaft (Kollektivbewußtsein, Gesamtbewußtsein). B. im weitesten Sinne heißt das Gattungsmäßige aller psychi-

schen Vorgänge, ihr gemeinsames Wesen, ihr Charakter als Erlebnis (Für-ein-Ich-sein). Vom Ich ausgesagt, ist das B. eine Modifikation des Subjekts. Von den Objekten ausgesagt, ist Bewußtheit der Ausdruck für den Umstand, daß etwas für ein (mögliches) Ich (Subjekt) da ist, von ihm erfaßt wird. Im engeren Sinne ist B. aufmerksames Erlebnis, im engsten Sinne Gewußtsein (bzw. Wissen von etwas), Beziehung von Gegebenheiten zur Wissensfunktion, durch die sie Bewußtseinsobjekte (Bewußtseinsinhalte im weiteren Sinne) werden. Etwas kann unmittelbar bewußt, beachtet (bemerkt, apperzipiert) oder, vermittels eines Bewußtseinsinhalts, Gegenstand eines Bs.akts sein (s. Intention). Je mehr, klarer, genauer, vollständiger ich von etwas weiß, desto mehr bin ich mir dieses Etwas bewußt. Es gibt Grade und Stufen des B., vom schlichten Erleben eines Inhalts bis zur zusammenhängenden, durch intellektuelle Bs.akte vermittelten Erkenntnis von Gegenständen und deren Beziehungen. „Ein B." ist der stetige Ablauf von um ein Ich zentrierten psychischen Erlebnissen; werden diese als solche bewußt, so besteht ein reflektiertes B. als eine Stufe des Selbstbewußtseins (s. d.). Durch Gewohnheit und Übung wird das B. (zu dem primär stets ein Streben, Interesse, ein „selektives" Moment gehört) „mechanisiert". Bewußtes geht in Unter- und Unbewußtes über, letzteres kann bewußt werden. Das „sich einer Sache bewußt sein" ist ein Wissen um das Wesen und die Bedeutung von etwas. Ein primitives B. („Momentanbewußtsein": Leibniz, Fechner, Wundt u. a.) kann schon dem Anorganischen als Potenz zugeschrieben werden (bzw. ein mechanisiertes B.). Ein B. im engeren Sinne besteht nur da, wo die Möglichkeit einer einheitlich-stetigen Erlebnisverbindung vorliegt, deren Korrelat ein Nervensystem (oder ein Analogon dessen) ist (s. Gedächtnis). Das menschliche B. entwickelt sich aus dem Zustande dumpf-verworrenen, ungegliederten Erlebens zu einem wachsenden, sich differenzierenden und immer wieder integrierenden B. Der Umfang des B. ist begrenzt (vgl. Wundt, Grdz. d. phys. Psych. III^5 354 ff.; Wirth, Philos. Stud. XX; Psychol. Stud. II; F. E. Otto u. Schultze, A. f. g. Psych. XIII). Es besteht eine „Enge" des B. (s. Bewußtseinsenge). Das Bewußtsein ist keine gesondert von den Erlebnissen existierende Wesenheit, Tätigkeit oder Eigenschaft, sondern in und mit dem Psychischen (in verschiedenen Graden der Aktivität und der Helligkeit) gegeben; in dieser Weise aber hat es und seine Einheit unmittelbare Wirklichkeit, ist es ein ursprünglicher, nicht weiter ableitbarer Faktor (s. Panpsychismus, Fürsichsein).

Zunächst wird oft das B. als eine die Erlebnisse begleitende oder Inhalte solcher ins Wissen erhebende, sie erfassende Seelenfunktion bestimmt. Platon weist auf die Aufnahme der Eindrücke durch die Seele hin, auf deren Erfassen des Gemeinsamen der Dinge durch sich selbst (*αὐτὴ δὶ αὑτῆς ἡ ψυχὴ τὰ κοινά μοι φαίνεται περὶ πάντων ἐπισκοπεῖν*, Theaet. 185 D; vgl. Phileb. 21 B, 24 A; Rep. 508 D, 524 B, Phaedr. 245 C). Er fragt, ob es ein Wissen des Wissens gebe (Charm. 164 D ff.). Aristoteles schreibt dem Gemeinsinn die Fähigkeit zu, mit dem Gemeinsamen der einzelnen Sinneswahrnehmungen auch wahrzunehmen, daß wir wahrnehmen (*αἰσθανόμεθα ὅτι ὁρῶμεν καὶ ἀκούομεν*, De anim. III 2, 425 b 12). B. als innere Wahrnehmung kennen die Stoiker (Epiktet, Dissert. I, 2, 30; II, 11, 1; Seneca, Epist. 121, 5 ff.). Das Bewußtwerden der Wahrnehmung in der Seele betont Alexander von Aphrodisias und nennt es *συναίσθησις* (Quaest. III, 7). Aber erst bei Galen erhält der Begriff des B. seine bestimmte Prägung im Sinne einer den seelischen Inhalt begleitenden Tätigkeit, eines *παρακολουθεῖν τῇ διανοίᾳ* und einer Erkennung (*διάγνωσις*) organischer Veränderungen in der Seele (Opp. ed. Kühn, 1821 ff.). Plotin sieht in dem *παρακολουθεῖν* geradezu das Wesen des Geistes. Das B. ist eine reflektive Tätigkeit, eine *συναίσθησις* ein Zurückbiegen des Gedankens in sich selbst (*ἀνακάμπτοντος τοῦ νοήματος*). Das B. (*σύνεσις*) ist Tätigkeit, gleicht einem Spiegel (Enn. I, 4, 10). Erst in der Seele entsteht das Innewerden der Veränderung des Organismus (Enn. IV, 4, 18).

Von Augustinus wird die Bewußtmachung eines Erlebnisses der Tätigkeit des inneren Sinnes zugeschrieben, durch den wir ein Wissen um seelisches Erleben gewinnen (De lib. arb. II, 4; De trin. XI; Conf. IV, 15 u. ö., vgl. Eibl, Augustin, S. 293 ff.). Wie andere Scholastiker faßt Thomas das B. (conscientia) als Wissen um etwas auf; „... dicimur

habere conscientiam alicuius actus, inquantum scimus, illum actum esse factum vel non factum" (Verit. 17, 1 c). Diese Anschauung findet sich wieder bei Locke, der in dem inneren Sinn das B. der eigenen seelischen Tätigkeit („the notice which the mind takes of its operations", Ess. II, ch. 1, § 4; vgl. § 9) erblickt. Vgl. P. Brown, On consciousness, 1728. Bei Hume ist B. soviel wie innerlich vergegenwärtigte Vorstellung, nach Bonnet ist es ein „sentiment distinct" (Ess. de psych., ch. 38). Ein Seelenvermögen ist das B. nach Reid u. a. Nach Descartes ist „conscientia" das „sich Bewußtsein" als Eigenschaft des Geistes. Die „cogitatio" ist B. von etwas, sich besondernd in den kogitativen Akten („actus . . . cogitativos") wie „intelligere", „imaginari", „velle" u. a. (Princ. ph. I, 9; Resp. VII, 8). Die Gewißheit des B. ist eine unmittelbare und sichere (s. cogito). Vgl. Malebranche, Rech. de la vér. III, 2,7.

Eine zu den Erlebnissen hinzukommende Tätigkeit der Seele ist das B. nach Leibniz. Insofern ist es eins mit der Apperzeption und als „connaissance réflexive de cet état intérieur" eins mit der Beziehung aufs Selbstbewußtsein. Denn die „actes réflexifs nous font penser à ce qui s'appelle moi" (Monad. 30). Anderseits erklärt er, die „petites perceptions" würden durch Zuwachs zu bewußten Vorstellungen („distinguer entre perception et entre s'apercevoir; la perception . . . devient apperceptible par une petite addition ou augmentation", Nouv. ess. II, ch. 9, § 4). Wichtig ist der Begriff der verschiedenen Bewußtseinsgrade, durch den sich die Monaden voneinander unterscheiden. Nach Chr. Wolff ist das B. ein Wissen, („wir wissen, was wir gedenken"). Wir sind uns der Dinge bewußt, „wenn wir sie voneinander unterscheiden" (Vernünft. Gedanken I, § 194ff., 735, 760, 802; Psych. rat. § 10). Nach Sulzer ist B. „diejenige Handlung des Geistes, wodurch wir unser Wesen von den Ideen, welche uns beschäftigen, unterscheiden und also deutlich wissen, was wir tun und was in uns vorgeht" (Verm. Schriften II, 200). Ähnlich Tetens (Philos. Vers. I, 262 f.) u. a. — Nach Kant ist B. die „Tätigkeit im Zusammenstellen des Mannigfaltigen der Vorstellung nach einer Regel der Einheit desselben" (Anthrop. I, § 7). Das „empirische" B. ist bezogen auf ein „reines" oder „transzendentales" B., die „ursprüngliche Apperzeption", die aller besonderen Erfahrung als „Bewußtsein meiner selbst" vorangeht. Das empirische B. hat stets einen „Grad" bis zum Verschwinden (Kr. d. r. V., S. 360; Prol. II, § 24). Der „innere Sinn" bedeutet ein „psychologisches (angewandtes)" B., dessen in der Zeit erfolgende Veränderungen nur Erscheinung sind (Anthrop. I, § 7). Alle Vorstellungen sind für uns nichts, wenn sie nicht ins B. aufgenommen werden können. Wir stellen uns nur dadurch etwas vor, daß Vorstellungen mit anderen „zu einem B. gehören, mithin darin wenigstens müssen verknüpft werden können". Alle Vorstellungen haben „eine notwendige Beziehung auf ein mögliches empirisches B.". Alles empirische B. muß aber in einem einigen Selbstbewußtsein verbunden sein". Die bloße Vorstellung Ich in Beziehung auf alle anderen (deren kollektive Einheit sie möglich macht) ist das transzendentale B. (Kr. d. r. V., S. 719ff.). B. ist „das Anschauen seiner selbst" (Reflex. II, 969, 973, 984, 989; WW. XVI, 79ff.). Nach Fries ist das B. „innere Anschauung des Geistes" (Neue Krit. I, 112). Nach Reinhold ist B. das „Bezogenwerden der bloßen Vorstellung auf das Objekt und das Subjekt". Es ist von jeder Vorstellung unzertrennlich (Vers. e. neuen Theor., 1789, S. 32 ff.). Der „Satz des B." lautet: „Im B. wird die Vorstellung vom Vorstellenden und Vorgestellten unterschieden und auf beides bezogen", (S. 235; vgl. Chr. E. Schmidt, Empir. Psych., S. 184). Nach Maass ist das B. „die Tätigkeit der Seele, wodurch das zu einer Vorstellung gehörige Mannigfaltige zusammengefaßt und in eine Einheit verbunden wird" (Über die Einbildungskraft, S. 71). — Als ein Wissen um das Ich in einer Modifikation bestimmt das B. Maine de Biran (Oeuvr. inéd. II, 239; III, 397, 405).

Als Produkt der vorempirischen Tat des Ich (s. d.) bestimmt das B. Fichte (Gr. der ges. Wiss., S. 23 ff.). Später erblickt er im B. (Wissen) eine Äußerung des Seins; das Dasein des Seins ist das B., das Bild des Seins (Anweis. zum seligen Leben, 3. Vorles.; vgl. Syst. der Sittenlehre, 1798, S. IV ff.: Wissen und Sein nicht außerhalb des B. geschieden).

In allem B. ist „etwas, dessen man sich bewußt ist, und das nicht das B. selbst ist" (Sittenl., S. 13). Als Produkt der Selbstunterscheidung der Seele von den Objekten faßt das B. Ulrici auf (Leib u. Seele, S. 293 ff.). Nach Schelling ist das B. das Produkt einer an sich unbewußten Tätigkeit (WW. I 10, 93). Nach Schleiermacher ist das B. das „Symbol der an sich unzeitlichen Vernunft" (WW. III 2, 486). Als Reflexion des Geistes auf sich faßt Hegel das B. auf. Es ist „Für-sich-sein der freien Allgemeinheit" (Enzykl. § 412). „Das Bewußtsein macht die Stufe der Reflexion oder des Verhältnisses des Geistes, seiner als Erscheinung, aus" (§ 413 f.). Das Selbstbewußtsein im engeren Sinne ist eine Entwicklung des Bewußtseins (§ 424 ff.; vgl. Phänom., 1807). Nach Braniss ist das B. die Einheit des Sich-ergreifens und Sich-besitzens (Syst. d. Met., S. 185). Nach K. Rosenkranz ist der Begriff des Bewußtseins der „des einfachen Verhältnisses des Geistes zu sich als Subjekt und Objekt" (Syst. d. Wiss., S. 406 ff.). Das B. ist der Akt, „durch welchen der Geist sich als sich zu sich und zu anderem verhaltend für sich setzt", es ist reine Tätigkeit des Geistes", „übersinnlich" (Psych.^{3}, S. 266 ff.); es ist ein Akt des Sich-unterscheidens des Geistes von allem Nicht-Ich (S. 270).

Nach Chr. Weiss ist das (reflektierte) B. „die Vorstellung von dem Gehalte einer eben vollbrachten inneren Handlung" (Über das Wesen u. Wirken der menschl. Seele, 1811, S. 138 f.). Nach Harms ist das B. die „Wirkung oder die Tätigkeit eines Dinges auf sich selbst" (eine immanente Tätigkeit), nur durch „reflexible Kraft" möglich (Metaphys., 1885, S. 39 f.). Lotze erklärt das B. als „jenes einfache transitive Wissen, welches alle Vorstellungen, Gefühle und Bestrebungen dergestalt durchdringt, daß von ihnen allen ohne dieses Gewußtwerden gar nicht die Rede sein könnte" (Kl. Schr. II, 124). Ähnlich Siebeck (Z. f. Philos., 80, S. 213). Froschammer nennt das B. „Empfindung der Empfindung und ihrer Arten", „das innere Licht oder Leuchten, in welchem und durch welches wir in Anschauungen (Sinneswahrnehmungen), Vorstellungen und Begriffen das Objektive, Gegenständliche, das andere uns Gegenüberstehende innerlich nachbilden" (Monad. u. Weltphant., S. 39 f.). Es ist der „Zustand der Seele, welcher beharrt, gleichsam stillsteht im wechselnden Strom der Vorstellungen, Gefühle und Willensstrebungen" (Die Phant., S. 163). Als ein Wissen fassen das B. auf: Eschenmayer (Psych., S. 1, 27), J. J. Wagner (Syst. d. Idealph., S. 30 f.), W. Rosenkrantz (Wiss. d. Wiss. I, 242), Steudel (Philos. I, 1, 97 f.), Gutberlet (Log. u. Erk., S. 170 ff.), Janet (Princ. d. mét. I, 356 ff.), Hamilton (Lect. I, XI, p. 182 ff.), Mansel (Met. p. 33 ff.), Mc Cosh (Cogn. pow. I, 2) u. a. Nach Fortlage ist das B. eine zum Vorstellungsinhalt neu hinzukommende Eigenschaft oder Form (Syst. d. Psych. I, 54 ff., 186; II, 1). Es geht aus einer „Triebhemmung" hervor (I, 62, 81, 108). Nach I. H. Fichte ist das B. ein Zustand des Geistes, es geht aus dem Triebe hervor (Psychol. I, 81 ff., 152 ff.; II, 39). Es ist eine „innere Erleuchtung vorhandener Zustände, so daß sie nunmehr für das Wesen selber existieren, welches sie besitzt" (I, 81). Es ist nicht produktiv (S. 82). Es ist die „entstehende und verschwindende Tat der Seele, mit welcher sie gewisse (gesteigerte) Veränderungen ihres Trieblebens erleuchtet" (S. 86). Es gibt noch ein zweites, übersinnliches, transzendentales Bewußtsein (I, 97 ff.; II, 52). v. Hartmann erblickt im B. eine „Erscheinung des Unbewußten". „Das Individualbewußtsein ist nach Form und Inhalt unproduktiv, rein rezeptiv und bloß ein passives Produkt, Begleiterscheinung oder Nebenerfolg unbewußter Vorgänge" (Die mod. Psych., S. 122). Das Bewußtsein hat keine Grade (S. 75 f.). Metaphysisch ist es „die Stupefaktion des Willens über die von ihm nicht gewollte und doch empfindlich vorhandene Existenz der Vorstellung" (Phil. d. Unb.^{3}, S. 404). Das B. psychischer Phänomene ist Erscheinung unbewußter aktiver Seelenfunktion (Gr. der Psych., S. 19 ff.). Ähnlich Drews (Das Ich, S. 144 ff.). L. Noiré: „Das Bewußtwerden geht aus dem Schmerze, aus der Hemmung der Willenstätigkeit hervor" (Einl. u. Begr. e. mon. Erk., S. 195, 198). Nach Steinthal ist das B. „eine zur Vorstellungstätigkeit der Seele oder zu den gebildeten Vorstellungen hinzutretende Energie der Seele" (Einl. in d. Sprachwiss., S. 132). Daß das B. kein ursprünglicher Zustand, sondern Produkt einer Tätigkeit der

Seele sei, betont Ulrici (Leib u. Seele, S. 318 ff.). Nach Nietzsche ist das B. eine Begleiterscheinung von Trieben, des „Willens zur Macht" (WW. V, 123; VI, 74 f., 316 ff.), während es nach Schopenhauer zur Selbsterfassung des Willens zum Leben gehört. Nach Driesch ist das B. der Innenausdruck von „Psychoiden" (Log. Stud. über Entwickl. II, 1919, S. 65 f.). Ausgang der „Ordnungslehre" (s. d.) ist: „Ich habe, um mein Wissen wissend, bewußt etwas". „Wissen" ist Urbeziehung zwischen „Ich" und „Etwas", ist keine Tätigkeit (nur ein „Haben"), denn tuend schaue ich mich nicht (Ordnungslehre², S. 19). B. ohne Identität des Ich und ohne Gedächtnis ist nicht möglich (S. 387). K. Jellinek: „Ich, das Bewußtseinszentrum, weiß um etwas im Unbewußten." Auch im „Logos" (dem „Überbewußten") sind Bewußtes und Unbewußtes durch das magische Band des Wissens verbunden. „Das Unbewußte ist das zeugende Prinzip, das Ewig-Männliche, das Bewußte ist das empfangende Prinzip, das Ewig-Weibliche" (Das Weltengeheimnis³·⁴, 1922, S. 242, 485 f.). Nach Keyserling ist das B. unstetig; in den Bewußtseinspausen lebt ein unbewußtes Ich fort (Das Gefüge der Welt², 1920, S. 280ff.; Unsterbl.², 121, S. 164ff.). Nach W. Haas sind die Bewußtseinserscheinungen Erscheinungen der psychischen Wirklichkeit, in der wiederum Kräfte sich darstellen (Die psychische Dingwelt, 1921; Kraft u. Erscheinung, 1922). – Nach Riehl ist unser bewußtes Leben nur „ein kleiner Ausschnitt unseres Lebens". Das B. ist in jedem Augenblick neu entstehend, es ist ein Prozeß, eine Aktivität, kein „Sein". Es entspricht nicht einer einzelnen Energieform, sondern der durch die Nervenstruktur geleiteten Zusammenordnung von Energien (Zur Einf. in die Phil., S. 159 ff.). Auch nach Jodl ist das B. eine intermittierende Funktion, eine Eigenschaft, die das Wesen der psychischen Phänomene ausmacht. Das allgemeinste Merkmal des B. ist „die Innerlichkeit eines lebenden Wesens, welches sich in der Entgegensetzung von ‚Objekt' und ‚Subjekt' oder eines Inhalts und des auffassenden Wesens mit seiner Tätigkeit kundgibt". Es gibt primäre, sekundäre und tertiäre Bewußtseinsfunktionen (Lehrb. der Psychol. I⁵, 98 ff.; Krit. des Ideal., S. 126 ff.). — Nach Lipps ist die psychische Tätigkeit unbewußt, nur deren Erzeugnis ist bewußt (Leitfaden der Psych.³, 1909; das B. ist das Haben der Inhalte oder Bilder durch das Ich). Offner betrachtet ebenfalls den Bewußtseinsgrad des Inhalts als das phänomenalpsychische Gegenstück des realpsychischen Vorganges (Das Gedächtnis⁴, 1924, S. 37 f.). Nach Külpe ist das B. „eine Auffassungs- und Erkenntnisweise des Psychischen, nicht dieses selbst" (Einl. in die Philos.⁴, S. 281); es ist der Ausdruck für die „gegenwärtigen, aktuellen, subjektiven Erfahrungen" (Vorles. über Psych.², 1922, S. 26, 102 ff.). „Bewußtseinsgrad" ist eine „Abstufung der Deutlichkeit und Klarheit, mit welcher uns etwas im B. gegeben sein kann"; er bezieht sich nur auf das unmittelbare Gegenwärtigsein (S. 111 ff.). Innerhalb des uns Gegenwärtigen gibt es verschiedene „Bewußtseinsstufen" (Westphal u. a.): die Stufe des einfachen Gegebenseins eines Bewußtseinsinhalts, die Stufe der Beachtung (Richtung auf den Inhalt), die des potenziellen und die des aktuellen Wissens. Der Umfang des B. ist Wissens- oder Beachtungs- oder Gegebenheitsumfang (S. 111ff.). Nach Will. Stern ist die „Person" überbewußt, sie ist nicht, hat aber B. Dieses ist Symptom eines Konfliktes und zugleich ein Mittel zu dessen Überwindung (Die menschl. Persönl., S. 228 ff., 247 ff.). B. ist „der Zustand der Person, sofern sie sich innert". Es ist ein Zustand, nicht die Tat des „Innern"; diese Tat erzeugt B., welches selbst tatlos, nur „Widerschein, Spiegelung der Welt und des eigenen Selbst in der Person" ist. Wissensinhalte bilden nur einen kleinen Bruchteil aller Bewußtseinsinhalte. Das B. ist „Zustand der Person, nicht eigenes Sein", nur „eine Seite des persönlichen Daseins" und kann daher von dessen „Selbstwert" nur „Strahlwert" empfangen. B. tritt nur dort auf, wo es zweckmäßig ist, im Falle des Konflikts, bei Unstimmigkeiten, Hemmungen, Widersprüchen; im B. spiegelt sich nur die „Kampfseite des Lebens" (Wertphilos., 1924, S. 197ff.). Nach Bergson bedeutet das B. ein Zögern oder eine Wahl („hésitation ou choix"); es ist intensiv, wo viele gleich mögliche Handlungen vorliegen, ist aber verschwindend, wo die ausgeübte Handlung die allein mögliche ist (L'évolut. créatr., p. 136ff.). Es ist das Maß unserer möglichen Ein-

wirkung auf die Dinge, bedeutet eine „action possible“ (Matière et mémoire, p. 26 ff.; vgl. Les données imméd. de la conscience, 1910; deutsch = Zeit u. Freiheit, 1910).

Eine Eigenschaft psychischer Erlebnisse ist das B. nach Locke (Ess. II, 1, 9), James Mill (Anal. of the phenom. I, 224) u. a., Herbart („die Gesamtheit alles gleichzeitigen, wirklichen Vorstellens“ (Lehrb. zur Psych., S. 16; Psych. I, § 48), Waitz (Lehrb. der Psych., § 57), Volkmann (Lehrb. der Psych. I⁴, 169), Beneke (Lehrb. der Psych., § 57), Horwicz (Psych. Analysen I, 156 f.; III, 3), Th. Ziegler (Das Gefühl², S. 30), Teichmüller (Neue Grundleg., S. 27; das B. ist „ein spezifischer Grad der Intensität einer einzelnen elementaren geistigen Funktion“), S. Freud (Die Traumdeutung², 1909, S. 378 ff.; Jenseits des Lustprinzips, 1920, S. 22 ff.: Das B. entsteht an Stelle der Erinnerungsspur) u. a. Nach Jahn ist die Vorstellung dem Wechsel von bewußt und unbewußt unterworfen (Psych. I⁷, 171 ff.).

Sekundären Charakter hat das B. (als „Epiphänomen“) bei Huxley, Maudsley (Physiol. of mind², 1876, Ch. 4), Lewes (The physical basis of mind, 1877, ch 4), Sergi, Richet, Despine, Ribot, der es als „surajouté“, als Begleiterscheinung eines Nervenprozesses (Les mal. de la volonté, p. 8) bestimmt, bei den Vertretern des psychophysischen Materialismus (s. d.), J. C. Fischer (Das B., S. 21 ff.), L. Büchner (Kraft u. Stoff, S. 259 ff.). Nach Ratzenhofer ist das B. eine „Repulsion gegen äußere Energien“, die höchste potentielle Energie (Der posit. Monismus, S. 105 ff.; Die soziolog. Erk., S. 23 ff.). Nach Ostwald ist das B. eine Wirkung oder Eigenschaft der „Nervenenergie“ (Vorles. über Naturph.², S. 382 ff.). Nach Haeckel ist es eine Arbeit der Ganglienzellen (Welträtsel, S. 198 ff.); nach M. Benedict eine Umsetzung physikalischer und innerer biochemischer Kräfte in eine neue Seelen-Kraft-Leistung (Seelenkunde des Menschen, S. 34). Nach Forel ist es die „innere Begleiterscheinung jeder Nerventätigkeit“ (Die psychophysiol. Identitätstheorie, 1906, S. 121 ff.).

Als das dem Psychischen Gemeinsame bzw. auch als Inbegriff oder Zusammenhang der Erlebnisse wird das B. oft bestimmt. Nach Czolbe ist das B. „als gemeinsamer Bestandteil der Empfindungen und Gefühle zu betrachten“ (Grenzen u. Urspr. d. menschl. Erk., S. 194 f.). Volkelt bestimmt es als „eine Mannigfaltigkeit qualitativ verschiedener, empirisch unableitbarer, einfacher seelischer Funktionen (Z. f. Phil., 112. Bd., S. 237). Nach Dessoir ist es ein „Kennzeichen aller seelischen Vorgänge“, im engeren Sinne eine „vorherrschende Synthesenbildung“ (Das Doppel-Ich, S. 54). Nach Cornelius ist es ein Ausdruck für die gemeinsame Eigentümlichkeit aller psychischen Tatsachen (Psych., S. 16). Nach B. Erdmann ist B. „das, was allen Gefühlen, Vorstellungen und Strebungen gemeinsam ist, also, wie man sagt, die Gattung zu diesen Arten“ (Wiss. Hyp. üb. Leib u. Seele, S. 65). Es gibt ein Ober- und Unterbewußtsein. Nach Herbertz ist es „der Inbegriff aller geistigen Wirklichkeiten“ (Bew. u. Unb., S. 67, 102). Nach Fouillée ist es „un caractère commun, constant et immédiat des fonctions psychiques“, „l'immédiation des fonctions intérieures et subjectives“ (Psych. d. id.-forc. I, p. XXX, 1 ff.). Es hat Aktivität (Der Evolut. d. Kraft-Ideen, S. 61 ff., 104 ff.). Nach Semi Meyer ist das Erlebnis selbst B., das nicht vor und über seinen Regungen besteht, das Innere zum Äußeren, ein Stück Leben (Die geist. Wirklichkeit, S. 53 ff.; kein „B. überhaupt“). Nach Wundt besteht das B. darin, „daß wir überhaupt Zustände und Vorgänge in uns finden, und dasselbe ist kein von diesen inneren Vorgängen zu trennender Zustand“. Es ist ein Ausdruck für die Tatsache, daß wir innere Erfahrungen haben. B. ist „das unmittelbare Gegebensein unserer inneren Erlebnisse“. Im engeren Sinne ist es die „allgemeine Verbindung der seelischen Erlebnisse . . ., aus der sich die einzelnen Gebilde als engere Verbindungen herausheben. Dieser Zusammenhang ist teils ein simultaner, teils ein sukzessiver (Gr. der Psych.⁵, S. 243 ff.; Grdz. der phys. Psych. III⁵, 320 ff.; Vorles.², S. 253 ff.; Log. II³, 415 ff.; Essays², S. 319 ff.; Eth. II³, 31 ff.; Syst. der Philos. II³, 1907). Ein Inhalt wird bewußt, wenn er in den Zusammenhang der vorhandenen Bewußtseinsinhalte eintritt. Das B. ist „die Verbindung der Erlebnisse selbst“

(Sinnl. u. übersinnl. Welt, 1914, S. 119). Das B. ist nichts außerhalb der psychischen Inhalte, nur in deren Verbindung, von der ihre Klarheit, ihr Bewußtseinsgrad abhängt, (S. 234). Ein Komplex von Empfindungen ist das B. nach Verworn (Naturwiss. und Weltansch., S. 45). Nach Mach besteht es in einem besonderen Zusammenhange gegebener Qualitäten" (Erk u. Irrt., S. 41). Nach Kern baut es sich auf dem Zusammenhang der seelischen Vorgänge auf (Das Wesen der menschl. Seele, S. 162 ff.). Nach Uphues ist die „Bewußtheit" das Gattungsmerkmal der Bewußtseinsvorgänge, B. im engeren Sinne eine Gruppe solcher (Psych. d. Erk. I, 127). Bewußtseinsinhalte, die nicht als Bewußtseinszustände betrachtet werden können, sind z. B. die Sinneseindrücke, die den Gegenstand der äußeren Wahrnehmung bilden (Wahrnehm. u. Empf., S. 66). Nach Geissler gibt es ein allgemeines B., an dem wir teilhaben und das wir mit unserem einheitlichen B. durchdringen, durch welches Empfindungen bewußt werden (Die Grundlagen der Natur, 1922, S. 69 ff.; Das System der Seinsgebiete, 1919, S. 35 ff.; das „lebende B." beruht auf Zusammenfassung). Nach Stout ist B. „every possible kind of experience" (Anal. Psych. I, 1). Nach Sollier ist es „tout phénomène que nous savons être perçu ou produit en nous par nous, au moment même où il est perçu ou produit" (Rev. phil., 30). Ziehen setzt bewußt und psychisch gleich (Leitfaden d. ph. Ps.², S. 3 f.). Nach Störring ist das B. die gemeinsame Eigenschaft der unmittelbaren Erlebnisse (Psych., S. 1). W. Jerusalem nennt B. „das Erleben psychischer Phänomene", „die den verschiedenen psychischen Vorgängen, dem Denken, dem Fühlen, dem Wollen gemeinsamen Züge, die allgemeine Eigenschaft aller psychischen Phänomene" (Lehrb. d. Psych.⁴, S. 2). Bewußtseinszustand ist „jeder wirklich erlebte psychische Vorgang in seiner vollen individuellen Bestimmtheit und individuellen Färbung". Bewußtseinsinhalte sind „Gruppen von Objekten, die sich aus der Gesamtheit unserer jeweiligen Erlebnisse leicht hervorheben und durch unsere Aufmerksamkeit isolieren lassen" (S. 2). — Fechner nennt das B. „ein Sein, das weiß, wie es ist, und ganz so ist, wie es weiß, daß es ist" (Üb. d. Seelenfrage, S. 199). B. und Unbewußtsein sind nur relativ verschieden (Zendav. I, 282 ff.). Niedere Bewußtseinseinheiten sind in höheren, alle aber in der höchsten Bewußtseinseinheit, Gott, eingeschlossen. „Das B. der endlichen Geschöpfe ist ... eine periodische Funktion, indem es immer von Zeit zu Zeit mit Unbewußtsein wechselt" (S. 284). — Nach Pfänder ist B. 1. Selbstbewußtsein, 2. Gegenstandsbewußtsein („Wissen um", Gewußtsein), 3. das Psychische als ins Dasein tretend, 4. das psychische Subjektive oder Ich, sofern es ein Gegenstandsbewußtsein hat (Einl. in die Psych.², S. 348 ff.). „Bewußtseinsinhalt" ist 1. alles, was Gegenstand des B.'s ist, 2. das einzelne psychische Erlebnis (S. 351 ff.).

Die Einheit des B. und dessen vereinheitlichende Funktion betonen Platon, Priscian (vgl. Siebeck, Gesch. der Psych. I², 348), Kant (s. Apperzeption), Wundt, Lipps (Psych. Unters. I, 1905), Siebeck, Sigwart (Log. II², 193 ff.), Riehl (s. Identität), Cohen, (Log.², S. 422 ff.; Ästhet. I, 121), Natorp (s. Bewußtheit), Reininger (Das psychophys. Problem, 1916, S. 15 ff.; das B. ist Beziehung zum Ich), Kern, H. v. Stein (Vorles. über Ästhet., S. 3; B. ist „die Fähigkeit, mehreres an einer Stelle zu vereinigen"), L. Busse (Geist u. Körper, S. 226), Lasswitz (Seelen u. Ziele, S. 25, 269), Höffding (Psych., S. 260 ff.), Lotze, Dilthey, Spranger u. a. (s. Psychisch). Nach W. James hat das B. keine Teile, es ist stetig, ein „Strom" (stream) mit beständigeren und „transitiven" Stellen; es hat stets einen Herd (focus) und einen „Hof" (halo) von Übergangszuständen, Relationen („Fransen", Fringes; Princ. of psych. I, 243 ff.). Das B. ist „selektiv" (Psych., 1909, S. 149 ff.). Ähnlich z. T. Bergson (s. oben), Müller-Freienfels (Fokal- und Randbewußtsein, Philos. der Individualität, 1921, S. 224 ff.; Das Denken u. die Phant., 1916, S. 2 ff.; Reaktionscharakter des B., keine isolierten Elemente) u. a. Nach Stöhr ist das B. „ungegliederte, ismatische Einheit" (Psych., 1917, S. 12 ff.). Wie nach James das Interesse ein Faktor der Bewußtmachung von etwas ist, so wird nach Rignano ein Reiz bewußt, der einen affektiven Zustand hervorruft. Ein Seelenzustand ist bewußt, wenn er schon in der Vergangenheit vorhanden war und jetzt auf einen anderen gegen-

wärtigen Zustand bezogen wird (A. f. g. Psych. XXII, S. 285 ff.; Essais de synthèse scient., 1912, p. 141 ff.). Den einheitlichen oder persönlichen Bewußtseinsverlauf betont Cornelius (Transz. System. 1916, S. 25, 54). Der Zusammenhang des seelischen Erlebens ist das B. nach Dessoir. Es hat ein „Mittelfeld" und eine „Randzone" (Das Unterbewußtsein, S. 4 ff.). Nach Schlick ist das B. die Gesamtheit der zu einem einheitlichen Ganzen vereinigten jeweiligen seelischen Vorgänge; das „Ich" ist nicht die Summe, sondern die Einheit des B.s. Kein B. ohne Einheit, die durch das Gedächtnis bedingt ist (Allg. Erkenntnislehre[2], S. 112 ff.). Das Bewußtseinsleben ist ein „Ausschnitt aus der Gesamtheit der Natur" (S. 271); „Bewußt" und „unmittelbar gegeben" bedeutet dasselbe (S. 281). Vgl. Grünbaum, A. f. g. Psych. 38.

Ein Zusammenhang von Erinnerungsbildern ist das B. nach Mauthner (Beitr. zur Krit. der Sprache I, 415), nach Wernicke die „Summe der Erinnerungsbilder" (Allg. Zeitschr. f. Psychiatrie, Bd. 35, S. 599; vgl. Dühring, Log., S. 202). Nach S. Exner (Entwurf zu e. physiol. Erklär. der psych. Ersch. I, 1894) und Bleuler (Z. f. Psychiatrie, Bd. 50, 1894; Naturgesch. der Seele, 1921, S. 20 ff.) schaffen Gehirnprozesse aus Erinnerungsbildern und aktuellen Vorgängen ein Ich, dem jene Funktionen, die daran assoziiert werden, bewußt werden; vgl. Mach, Erk. u. Irrt.[3], 1917 (Bewußt wird die einzelne Empfindung erst durch die „Einordnung in die Erlebnisse der Gegenwart"); Loeb, Vergl. Psych., 1899; G. E. Lipps, Mythenbild. u. Erk., 1907, Vorw. („Das objektive Aufleben der Vergangenheit bei den Einwirkungen, denen der lebendige Körper gegenwärtig unterliegt, bildet die Unterlage des Bewußtseins"), Arbeiten von Monakow, Brun (Schweiz. Arch. f. Neurol. u. Psychiatrie IV, VI) u. a. Nach K. Lange ist das B. ein „Zusammenwirken der verschiedenen geistigen Arbeitszentren derart, daß jedes einzelne von ihnen eine Kontrolle über die anderen ausübt" (Das Wesen der Kunst I, 394; vgl. E. Hitzig, Welt u. Gehirn, S. 22). — Nach Spencer gibt es ohne Veränderung kein B., kein Zusammenordnen von Erlebnissen (Psych. I, § 377; vgl. Cohen, Aesth. II, 141 ff.).

Das B. gilt auch als ein Wissen, Gewahren, auf etwas Gerichtetsein, bzw. einem Ich präsent sein. Nach J. Bergmann ist B. „jedes Perzipieren, jedes Irgendwie-Kundenehmen von etwas". Es gehört zur Natur des B., einen Inhalt mit wechselnden Unterschieden zu besitzen (Sein u. Erk., S. 145 ff.; Gr. e. Th. d. B. 1870). Nach F. Brentano ist B. „jede psychische Erscheinung, insofern sie einen Inhalt hat". Die Intentionalität (s. d.), das Gerichtetsein auf Objekte, ist den Bewußtseinsakten wesentlich. Jeder psychische Akt ist von einem auf ihn bezüglichen inneren B. (Vorstellung und Urteil) begleitet (Psych. I[2], 141 ff., 203). Nach Häberlin ist B. ein Erlebnis, von dem wir wissen, d. h. „das wir durch gleichzeitige oder unmittelbar nachfolgende Reflexion kontrollieren und kategorisieren" (Wissensch. u. Philos. I, 1910, S. 28 ff.). Zwischen bewußt und gewußt unterscheidet Losskij (Grundl. der Psych., S. 55 ff.). Nach Frischeisen-Köhler ist B. das „Wissen, in welchem wir des Gegebenen gewiß werden" (V. f. w. Ph., 31; Wissensch. u. Wirkl., 1912, S. 190 ff.). Nach Natorp ist das Dasein eines Inhalts für das Ich dessen B. von ihm (Allgem. Psych., 1912, § 4). — Nach Rehmke ist B. 1. Wissendes schlechtweg („Geist"), 2. Wissen, 3. Wissensgegenstand schlechtweg. B. ist keine Tätigkeit des Geistes, sondern ein beziehungsloses „Haben" von etwas, auch keine Eigenschaft des Vorstellungsinhaltes. Es gibt gegenständliches, zuständliches, ursächliches B. als „Bewußtseinsbestimmtheiten" mit verschiedenen „Bestimmtheitsbesonderheiten" (Das B., 1910, S. 244 f.). Das Ich ist „wissendes Einzelwesen", es ist ein B., d. h. ein „Einzelwesen", dessen Wesen Wissen ist (Die philos. Erbsünde, 1924, S. 27 ff.). Die Seele ist ein B., dieses ist nicht eine bloße Bestimmtheit der Seele (Das B., S. 225 ff.). „Entstehung" des B. hat nur den Sinn, daß etwas Vorstellung, Wissensgegenstand wird (S. 183 ff.; Philos. als Grundwiss., 1910; Die Seele des Menschen[5], 1920, S. 17 ff.). Es gibt keine unbewußten Vorstellungen, aber ein unbewußtes Wirken der Seele (S. 59 ff.; vgl. Allgem. Psych., S. 133 ff., 455 ff.); vgl. J. E. Heyde, Grundwissenschaftl. Philos., 1924. — Als ein (als solches nicht aktives) „Haben" bestimmt das B. auch Driesch (s. oben); vgl. B. Christiansen, Vom Selbst-

bewußtsein, S. 29, Losskij (s. unten). Nach A. Phalen ist B. stets „B. von etwas" (Zur Bestimm. des Begriffs des Psychischen, 1914). Nach Geyser ist der Sinn des „B. von etwas" das „Wissenhaben von dem oder jenem" durch ein geistiges Ich, für welches etwas gegenwärtig ist. Das B. ist „eine eigenartige Bezogenheitsform, in der die bewußten Objekte stehen: nämlich die des Gegenwärtigseins für einen sie Gewahrenden" (Abr. der allg. Psych., 1922, S. 20 ff.). Das Wissen von etwas ist entweder wahrnehmend oder vergegenwärtigend (vorstellend), d. h. direktes oder indirektes Gewahrwerden (S. 9). Ferner gibt es ein passives und aktives B., ein „primitives" und „gehobenes" (deutliches und klares, auf Akten der Hinwendung zu dem Bewußtseinsgegenwärtigen beruhendes Bemerken). Das B. hat den „Charakter des stetigen Dahinfließens". Es ist immer „nur im Jetztpunkt aktuell". Unser aktuelles Bewußthaben bleibt mit dem vergangenen in stetigem Zusammenhang und bildet mit ihm eine wahre Einheit; eine solche bildet es auch gegenüber der Vielheit der gleichzeitig gegenwärtigen Inhalte (S. 11 f.). Ein Teil der Inhalte ist von gleicher Natur wie das B., er hat wie dieses Intentionalität, ein „Gerichtetsein auf ein Objekt", Beziehung auf etwas, wovon es B. ist" (z. B. Freude über etwas, Wollen von etwas). Es gibt „Intentionalitäten" (Subjektbezogenheiten, Ichverhaltungsweisen) und „nichtintentionale Inhalte" (S. 15 ff.; Erkenntnisth., 1922, S. 1 ff.). Das Gerichtetsein auf ein Objekt gehört zum B. auch nach Meinong, Höfler, Kreibig, Twardowski, Messer u. a. Auch nach Husserl. Durch „transzendentale ἐποχή" (Ausschaltung des empirisch-wirklichen Daseins) wird das Wesen des B. überhaupt (das „reine", „transzendentale" B.) phänomenologisch erfaßt, es bleibt als „phänomenologisches Residuum" zurück. Es ist „B. von Etwas", ein Zusammenhang von „cogitationes", von verschiedenen Akten des Erfassens von Gegenständen, die von den Bewußtseinserlebnissen selbst unterschieden sind. Es gibt B. im „Modus aktueller Zuwendung" und im „Modus der Inaktualität" (explizites, potentielles B., bei letzterem erscheint uns etwas in der Wahrnehmung usw., ohne daß wir mit dem geistigen Blick auf es „gerichtet" sind; die aktuellen sind von einem „Hof" inaktueller Erlebnisse umgeben). Es gehört zum Wesen jedes „cogito" B. von etwas zu sein („intentionale Erlebnisse"; „Gerichtetsein" des reinen Ich auf das „intentionale Objekt", „Ichblick"). Durch „reflektive" Blickwendung kann die cogitatio selbst intentionales Objekt werden (durch einen „immanent gerichteten" Akt). Die singulären Einzelheiten der Wesen „Erlebnis", „Erlebnisstrom", „Bewußtsein" gehören der natürlichen Welt als reale Vorkommnisse an (als B. von „Animalien"). Das Feld der Phänomenologie ist das „reine B.", dieses ist ein absolutes Sein („absolutes B."), auf das alle Realität bezogen bleibt (Ideen zu e. reinen Phänom.², 1922, S. 57 ff.). Ähnlich Scheler, nach welchem das „gegenwärtig Bewußte" nicht zu einem „als gegenwärtig Bewußten" gemacht werden darf (Der Formal. in der Eth.², 1921, S. 442 ff.). Nach Linke sind alle Bewußtseinsgebilde „ichhaltig" oder „ichhaft"; nicht von ihnen abhängig sind die „Außenseinsgebilde" oder „ichfremden" Gegenstände, auch wenn sie nicht reale Objekte bedeuten (Grundfragen der Wahrnehmungslehre, 1918, S. 40 ff., 113 ff. Die phänomenale Sphäre u. das reale B., 1912). Vgl. O. Janssen, Vorstufen zur Met. I. Nach Losskij ist das B. „der Inbegriff alles dessen, was sich in einer gewissen eigenartigen Beziehung zum Ich befindet". Der Inhalt des B. muß nicht psychisch oder subjektiv sein, er kann auch transsubjektiv sein (Die Umgestaltung des B.'sbegriffes, in: Enzykl. der philos. Wiss. I, 243 ff.; ähnlich Schuppe, Rehmke, Rickert, Lipps, Pfänder, Stumpf, Messer, Külpe, Driesch u. a.). Das B. ist Anschauen, Intuition ohne kausalen Charakter (S. 249). — Vgl. Messer, Psych. S. 26 ff.

Vgl. O. Börner, Die Lehre vom B., 1853; Bruch, Theorie des B., 1864; Ochorowicz, Bedingungen des Bewußtwerdens, 1877; F. Michelis, Die Philos. des B., 1877; G. Biedermann, Wiss. des Geistes, 1870, S. 42 ff.; Bonatelli, La coscienza, 1872; Lewes, Mind II, 1877; Ardigò, L'unità della coscienza, 1901; E. Schlegel, das B., 1891; Bain, Mind, N. S. III, 1894; Uphues, Vom B., 1904; Draghicesco, Le problème de la conscience, 1907; A. Rau, Das Wesen des menschl. Verstandes u. B., 1910; P. Schilder, Selbstbewußtsein u. Persönlichkeitsbewußtsein, 1915; Stoltenberg, Soziopsychol., 1914, S. 15 ff.;

Palágyi, Naturphilos. Vorles.², 1924 („Puls" des B.); V. Glondys, Einf. in d. Erkth. I, 1923 (B. = ein Ausdruck für das Auftauchen von Gegebenem, S. 106ff.); Garbels, Das Problem des B.'s in der Philos. Kants, 1924; S. 12ff. (B. = „für ein Ich Sein"; das psychologische B. als Inbegriff der Ich-Aktionen ist eine funktionelle Eigenschaft des Subjekts); O. Kröger, Die Philos. des reinen Ideal., 1921, S. 15ff.; Mahnke, Eine neue Monadol., 1917; Geissler, Relig. u. Durchdringung, S. 26 (unser B. nimmt teil an etwas, das vielen gemeinsam ist, durchdringt es); F. A. Lagahn, Entwicklungsgesch. des B.'s, 1914; G. Jacoby, Allg. Ont. I, 164 ff., 298 ff. (Intentionalität der B.'sakte, das B. transzendiert sich selbst, ist meinend auf Gegenständliches gerichtet, ist ein „erlebniseinheitliches" und psychisch kausales System von Gegebenem, hat auch eine „Außenkausalität", S. 251 ff., 359 ff.; das B. ist nur ontologisch, nicht „gnoseologisch" in die Wirklichkeit eingebettet; mittels seiner gnoseologischen Systematik überschreitet es „meinend" seine eigenen Grenzen durch Intention auf Gegenständliches, S. 530 ff.; es gibt eine „Überschneidung" des B. mit der Außenwelt, S. 255 u. ff.; vgl. Gnoseologisch, Wirklichkeit, Immanent); E. Fröschels, Wille u. Vernunft, Eine Philos. des Bewußten, 1925; Dyroff, Einf. in die Psych., 1908 („vollkommenes" und „unvollkommenes" B.); H. Friedmann, Z. f. Philos. 139; Volkelt, Z. f. Ph. 112, 118; O. Lang, Am Wendepunkte der Ideen, 1909 (das B. durch die Sprache bedingt; ähnlich G. Runze, v. Majewski u. a.); Kupperberg, Zur Philos. des Bewußten I, 1910; Brunner, Die Lehre von den Geistigen u. vom Volke I, 1908; B. Schulz, Das B.'sproblem, 1915; Marty, Ges. Schr. II 2, 125 (das B. besteht in einer „ideellen Adäquation" mit etwas); Th. Kehr, Das B.'sproblem, 1916; Löwenfeld, B. u. psych. Geschehen, 1913; K. C. Schneider, Die Welt, 1917, S. 366, 419 ff. (das B. ist im Idealen dominant, Akt der Identifikation; das B. ist ein Assoziationsorgan; S. 439; das Gefühl verwandelt die Kraft in B., S. 426: Oberbewußtsein und Unterbewußtsein; das B. ist die „Gegenwelt", bedeutet eine „Verstärkung der Kraftkomponente im Naturgeschehen, das dadurch psychisiert wird"; vgl. Tierpsychol. Praktikum, 1912); Francé, Die Welt als Erleben, 1923; J. Clay, De Ontwikkeling van het Denken, 1920, S. 15ff.; Th. Trnka, Das Problem des B., 1922 (Böhm.); C. L. Schleich, B. u. Unsterblichkeit, 1920; Von der Seele, 1910; P. Frutiger, Volonté et conscience, 1920; G. Geley, De l'inconscient au conscient, o. J.; L. Klages, Vom Wesen des B., 1921; Häberlin, Der Geist u. die Triebe, 1924, S. 17 ff. (B. ist Form der Betätigung des Handlungssubjekts; B. ist besonders mit dem Beweglichen verbunden; so auch Bergson u. a.); K. J. Grau, B., Unbewußtes, Unterbew., 1922; Die Entwickl. des B.'sbegriffes im 17. u. 18. Jahrh., 1916; W. Wirth, Volkelt-Festschrift, 1919; K. Sapper, Das Element der Wirkl. 1924. Vgl. Psychisch, Unbewußt, Selbstbewußtsein, Wissen, Erleben, Einheit, Apperzeption, Klarheit, Aufmerksamkeit, Doppelbewußtsein, Psychoanalyse, Psychologie (Literatur), Gesamtbewußtsein, Bewußtheit, Bemerken, Ich, Subjekt, Wahrnehmung (innere), Tierpsychologie, Panpsychismus, Mechanisierung, Geist, Seele, Noëse, Akt, Elemente, Seelenvermögen, Ganzes.

Bewußtsein, besseres, wendet sich, im Unterschiede vom „zeitlichen" Bewußtsein, von der Bejahung des Willens zum Leben ab (Schopenhauer, Neue Paralip., § 345). Das „bessere" B. kennt „weder Objekt noch Subjekt" (WW. XI, 30 f., 153). Die Befreiung vom zeitlichen B. (im ästhetischen Zustande) läßt das „bessere, ewige B." übrig, das „hoch über aller Vernunft" liegt; im Handeln äußert es sich als Heiligkeit (S. 60f., 73 f.). Vgl. Gewissen, Ich.

Bewußtsein, doppeltes (double conscience s. Doppel-Ich.

Bewußtsein (erkenntnistheoretisch-metaphysisch). Vom psychologisch-empirischen B. ist unterschieden das logische oder „transzendentale" B. als Bedingung alles Erkennens. Es ist kein von dem B. der einzelnen Subjekte gesondert existierendes B., sondern etwas Abstraktes und Ideales, die Einheit von Setzungen und Geltungen (bzw. Normen) als eine Gesetzlichkeit, auf die alle empirischen bestimmten Gegenstände (als

solche) bezogen bleiben. Diese Abhängigkeit ist keine kausale; das transzendentale B. ist kein kausales Erzeugen, sondern logischer Einheitsgrund, Quelle von Geltungen und idealer Zusammenhang solcher und des durch sie Gesetzten, idealer Zielpunkt und Norm für das Denken, Erkennen, Werten, Wollen, welches allgemeingültig-objektiv ist, wenn es in einem „B. überhaupt", d. h. unabhängig von aller Existenz und Besonderheit psychologischer Subjekte etwas setzt und bestimmt. Ich und Nicht-Ich, Subjekt und Objekt, Innen- und Außenwelt sind gleicherweise auf das ideale „B. überhaupt" und dessen formale Einheit (das „transzendentale B.") bezogen, ebenso alle Wahrheiten und Werte. Das Gegenständliche verliert dadurch nicht seine Objektivität, denn es gehört zum Wesen des logisch-idealen B., Gegenständliches, sachlich Gültiges zu setzen, das durch die empirischen Subjekte Anerkennung fordert und dem sich diese in ihrem geistigen Verhalten anpassen müssen, wenn sie das Ziel objektiver Erkenntnis und Wertung erreichen wollen. Die Einheit des Gegenstandes des logischen B. ist ein Identisches, auf das sich die wechselnden Inhalte des B. beziehen, auf das sie abzielen (intendieren), das als ein vom subjektiven Erleben Unabhängiges „gemeint" ist. Die Außenwelt ist nicht im psychologischen B., sie ist „transsubjektiv" (relativ transzendent). Ein „transzendentes B." kann metaphysisch als Wesensbestimmtheit des in aller subjektiven und objektiven Wirklichkeit sich darstellenden (erscheinenden) „An sich" der Dinge angenommen werden; es ist, als erhaben über alle Gegensätze, „überbewußt", der Weltinhalt bildet seinen (überzeitlich-unendlichen) Wesensgehalt, der auch im Strome des subjektiv-objektiven Lebens (im kosmischen Allbewußtsein) zur Entfaltung gelangt (s. Absolut, Gott, Idee).

Die absolute Gewißheit des B. und dessen unzweifelhafte Existenz lehren Augustinus, Campanella, Descartes (s. cogito). Daß die Außenwelt als solche nur als Bewußtseinsinhalt existiert (esse = percipi) lehrt Berkeley (s. Idealismus). Vom empirischen unterscheidet Kant das „transzendentale" B., welches die Bedingung der Erfahrung ist und auf das die Objekte dieser (als solche) bezogen sind. Es entfaltet sich in den apriorischen Formen der Erkenntnis, ist der „Einheitsgrund" derselben. Die reine Apperzeption (s. d.) ist ein „logisches", „reines" B. (Anthrop. I, § 7). Dieses ist ein „bloß formales" B. (Kr. d. r. V., S. 206). Alles empirische B. hat „eine notwendige Beziehung auf ein transzendentales (vor aller besonderen Erfahrung vorhergehendes) B., nämlich das B. meiner selbst, als die ursprüngliche Apperzeption". Der „synthetische Satz", „daß alles verschiedene empirische B. in einem einigen Selbstbewußtsein verbunden sein müsse, ist der schlechthin erste und synthetische Grundsatz unseres Denkens überhaupt". Die bloße „Vorstellung Ich in Beziehung auf alle anderen (deren kollektive Einheit sie möglich macht)" ist das transz. B. (S. 719 ff.). In der „Einheit des möglichen Bewußtseins" besteht die „Form aller Erkenntnis der Gegenstände" (S. 729). Das transz. B. ist das B. „Ich denke" und geht aller Erfahrung vorher, macht sie erst möglich (Ist es eine Erfahrung, daß wir denken?, WW. VIII, S. 194 ff.). Durch die Kategorien (s. d.) wird im Erfahrungsurteil das Mannigfaltige gegebener Vorstellungen unter eine „Apperzeption überhaupt" oder „zu einem B. überhaupt" gebracht (Kr. d. r. V., S. 159), „ohne Unterschied des Subjekts" (S. 158). Urteile sind „bloß subjektiv, wenn Vorstellungen auf ein B. in einem Subjekt allein bezogen und in ihm vereinigt werden", objektiv aber, „wenn sie in einem B. überhaupt, d. i. darin notwendig vereinigt werden". Das „B. überhaupt" steht dem bloßen „B. meines Zustandes" gegenüber, das bloßen „Wahrnehmungsurteilen" eigen ist (z. B. der Zucker ist süß gegenüber dem Urteil: die Sonne erwärmt den Stein; Proleg. II, § 20 ff.; vgl. Reflex. II, 973, 989). Wir erkennen die Dinge nur, sofern sie Gegenstände eines möglichen B. sind, durch dessen Gesetzlichkeit und Funktionen sie bedingt sind, d. h. als einheitliche Synthesen einer Mannigfaltigkeit von Daten zu einer Erfahrung (s. Objekt).

Ein „B. überhaupt" bzw. ein transzendentales B. gibt es nach Reinhold (Vers. e. neuen Theor., 1789; Satz des „B.": „Im B. wird die Vorstellung vom Vorstellenden und vom Vorgestellten unterschieden und auf beides bezogen"), Krug (Fundamentalphilos., 1818, S. 5, 62 ff., 152; B. als Synthese von Sein u. Wissen), S. Maimon (B. = „die allgemeinste

Form des Erkenntnisvermögens", Vers. e. neuen Log.², S. 213 f.; 1. A. 1794, S. 12 ff., Krit. Unters. über den menschl. Geist, 1797, S. 31 u. ff.; Philos. Wörterbuch, 1791, S. 61 u. ff.), Fries (Syst. der Log., § 41), Calker (Denklehre, 1822, S. 272), Fichte („Ichheit überhaupt", „Geistigkeit überhaupt", „B. überhaupt", „absolutes" B. als Quelle des Seins, WW. I, 503 f., 527; II, 6 ff., 51, 64 ff., 609 ff., IV, 4, 20; „das gesamte gemeinsame B. aller vernünftigen Wesen"), Schelling (WW. I, 206 ff., 388 ; II 3, S. 8), Hegel (B. ist das unmittelbare Dasein des Geistes; WW. II, 28, 147 ff.; III, 172), Gerlach (Gr. der Fundamentalphilosophie, 1825, § 25 f.), Bouterwek (Lehrb. der philos. Vorkenntnisse, 1810, S. 1), Schopenhauer („Subjekt des Erkennens überhaupt", WW. IX, 113 f.), Deussen (Das transz. B. ist zeitlos, Eines, der Weltgrund, Jahrb. d. Schopenhauer-Gesellsch. III, 42; es trägt Raum und Zeit und die in ihnen ausgebreitete Körperwelt, es ist das unerkennbare Subjekt des Erkennens, Elemente der Metaphys.³, 1902, S. XXIII ff.), Wernicke (Das B., 1882; V. f. w. Ph., 1886 f.), Laas (Empirisches und ideales B., abstraktes B. überhaupt, Kants Anal. der Erfahr., 1876, § 20 ff.), O. Liebmann (Zur Analysis der Wirkl.³, S. 222 ff.), Riehl (logisches allgemeines B., Der philos. Kritiz. II 2, S. 2 f.), Hönigswald (Kantstud. XIII, 409 ff.; Beitr. zur Erkth. u. Methodenlehre, 1906, S. 118 f.), B. Kern (Das Erkenntnisproblem², 1911, S. 58, 100 f.), Cohen (Der Geist ist B., sofern er Wissenschaft erzeugt; das B. ist eine Kategorie der Modalität, in den reinen Denkerzeugnissen ist es „reines B.", dessen Inhalt der Gegenstand der Erkenntnis ist; Log.², 420 ff., S. 452; B. ist nicht Bewußtheit, ist Bewußt-Sein), Natorp (Kantstud. XXII, 1918; Logos VII, 1907 f.; das durch Denken Gesetzte ist Inhalt des B., ist bezogen auf das B. überhaupt: Philos.³, S. 150), Odebrecht (Beitr. zu e. Systematik des reinen B., 1909), Staudinger (Kantstud. XXIV, 1919; das B. überhaupt ist „die gleichartige Erkenntnisgesetzmäßigkeit für alle Menschen", S. 222; Noumena, 1880), E. Marcus (Kantstud. XXIV, 1919; kein Inner- und Außerhalb des B.), Stadler (Die Grundsätze der reinen Erk., 1876), B. Bauch (logisches B. überhaupt als Einheit logischer Gesetzmäßigkeit, „Gesetz der logisch-synthetischen Einheit überhaupt", dessen Arten die Kategorien und Grundsätze sind (Stud. zur Philos. der exakten Wissensch., 1911; Kantstud. XX, 102), Windelband (Ideales „Normbewußtsein", Prälud.³, S. 326 ff.; Enzyklop. der philos. Wiss. I, 1912, S. 53 f.; Einl. in die Philos.³, 1923, S. 213, 225 ff., 255; B. überhaupt, Normalbewußtsein, für das allein es Gegenstände gibt), Rickert (Der Gegenstand der Erk.⁴⁻⁵, 1921, S. 27 ff., 82 ff.; unpersönliches, abstraktes B. überhaupt als erkenntnistheoretisches Subjekt und Form der „immanenten Wirklichkeit", zu der die Objekte wie die psychologischen Subjekte gehören; vgl. Syst. der Philos. I, 1921), H. Engerth (Teleol. u. Kausal., 1911, S. 5 f.), F. Münch (Erlebnis u. Geltung, 1913, S. 12 f.; B. überhaupt als „ganz abstrakter Rahmen für Inhalte überhaupt", „Gesamtheit der Weltinhalte" in deren Beziehung auf ein erkennendes Subjekt), Christiansen (Erkth. u. Psych. des Erk., S. 28 ff.), Münsterberg (Philos. der Werte, 1908), J. Cohn (Kantstud. XXI, S. 228 f.; das B. überhaupt entspricht der „Einheit aller Zusammenhangsformen, die den Inbegriff des Erkennbaren zu einem Kosmos macht"; s. Ich), Reininger (Philos. des Erk., 1911; Das psychophys. Problem, 1916, S. 15 ff.; das B. überhaupt ist eine Konstruktion), H. Amrhein (Kants Lehre vom B. überhaupt, 1909, S. 89 ff.; das B. ü. ist ein „Hilfsbegriff zur Begründung objektiver Allgemeingültigkeit"), Garbeis (Das Problem des B. in der Philos. Kants, 1924, S. 25 ff.; das „Objekt überhaupt" in Beziehung zu einem hypothetischen „Gesamt-Ich"; das „Subjekt überhaupt" ist eine heuristische Fiktion), Vaihinger (Die Philos. des Als Ob, 1911, S. 72 u. ö.; das B. üb. ist eine zweckmäßige Fiktion), Frischeisen-Köhler (Wissensch. u. Wirkl., 1912, S. 221 ff.; alles Erfahrbare ist Tatsache des B., aber dieses ist unpersönlich, umfaßt die Totalität aller Erfahrungsinhalte; von unserem Ich sind die Objekte unabhängig, S. 91 ff.; B. ist „das Wissen, in welchem wir des Gegebenen gewiß werden", die nicht selbst erlebte Bedingung aller Erlebnisse", S. 190 ff.; das B. überhaupt umschließt das Selbst und die Natur; vgl. Objekt, auch über Dilthey; vgl. N. f. w. Ph. 31, S. 145 ff.), M. Adler (B. überhaupt als Gattungsbewußtsein, das im Einzelich erscheint, Kausal.

u. Teleol., 1904, S. 172 ff.; I. Kant, 1904, S. 5 f., 25; Marxist. Probleme, 1913), F. J. Schmidt (Energet. Ideal., 1911), Sigwart (ideales, allumfassendes B., Log. II², 743), Husserl (Das absolute B. ist Bedingung des psychologischen Geschehens und „sinngebende" Voraussetzung der Welt der transzendenten Gegenstände, es ist die „Urkategorie des Seins überhaupt", ein „Zusammenhang absoluten Seins", während die räumlich-zeitliche Welt ihrem Sinne bloßes „intentionales Sein" für ein B. ist, ein Sein, „das das B. in seinen Erfahrungen setzt"; die phänomenologische „Ausschaltung" läßt das absolute, reine, transzendentale B. übrig, das eine eigene „Region" von Wesenseigentümlichkeiten darstellt; Ideen zu e. reinen Phänomen. I², 1922, S. 57 ff., 278 ff.). — Nach E. v. Aster bedeutet B. überhaupt „irgendein individuelles B." (Prinzip. der Erkenntnislehre, 1913, S. 162; vgl. Kantstud. XXVII, 180 ff. (B. als das unmittelbar Gegebene liegt über den Gegensatz von Sein und Erkenntnis hinaus).

Nach Lachelier gibt das „intellektuelle B." dem sinnlichen B. die Gegenständlichkeit, indem es bestimmt, was wir vorstellen sollen, durch ein ideales Sein oder Maß des realen Seins. In diesem B. erzeugt sich die Idee des Seins oder der Wahrheit mit absoluter Freiheit (Psych. u. Met., S. 114 ff.). Vom psychologischen unterscheidet das erkenntnistheoretische B., das alle Erfahrungsinhalte umfaßt Hodgson (Philos. of reflection, 1878). Ein zeitloses, allumfassendes B. gibt es nach Green (Works, 1885 f.), Bradley (Appearance and reality², 1897), Bosanquet (Knowledge and reality, 1888) u. a. Nach A. Seth ist das allgemeine B. nur eine Abstraktion (Hegelianism and personality, 1893). Ein unendliches, absolutes, die Welt und die Subjekte einschließendes B. gibt es nach J. Royce (The world and the individual, 1900 f.), Ladd (A theory of reality, 1899; Philos. of knowledge, 1897), J. Bergmann (Syst. des objekt. Ideal., S. 61 ff.), Lipps (s. Ich), Lotze, Eucken (s. Geist), Fechner (göttliches Allbewußtsein umschließt eine Stufenordnung von Bewußtseinseinheiten, die sich selbst als Subjekte, anderen als physische Objekte erscheinen, Zendavesta³, 1906; Die Tagesansicht², 1904), Paulsen, Möbius, B. Wille, W. Pastor, Heymans (Einf. in die Met.³, 1921, S. 325 ff.), Varnbühler (Der Organismus der Allvernunft, 1891), Reininger (Das psychophys. Problem, S. 286 ff.), Uphues (Grdz. der Erkth., 1901; s. Wahrheit), Bergson (Einf. in die Met., 1912; s. Leben), u. a. Vgl. Petronievics, Prinz. der Met. I 2, 1912, 53 (absolute Realität des B., „relativer Bewußtseinsrealismus"); O. Kröger, Die Philos. des reinen Idealismus, 1921, S. 15 ff. (die Substanz der materiellen Dinge ist B.); Mahnke, Eine neue Monadol. 1917.

Nach dem Konszientialismus und der Immanenzphilosophie ist alles Sein Bewußtseinsinhalt. Nach Schuppe ist das „B. überhaupt" das einheitliche Subjekt in allen Ichs (Z. f. imman. Philos. I, 37 ff.; Erkenntnistheor. Log., S. 74, 86 u. ö.; „kein Gegenstand außerhalb des Bewußtseins"; das Objektive ist an das „Gattungsmäßige" des B. geknüpft, unabhängig vom individuellen Ich; das Subjektive ist ein Ausschnitt aus dem Inhalt des B. überhaupt). Nach Schubert-Soldern gibt es „kein Seiendes, das nicht Bewußtes wäre, und es gibt nichts Bewußtes, das nicht Seiendes wäre". B. ist „Gegebensein von Inhalten überhaupt". Sich eines Etwas bewußt sein, heißt, daß dieses Datum in einer Beziehung zum Ich steht (Gr. einer Erkth., S. 7 ff., 72). Nach A. v. Leclair ist Sein der „höchste Gattungsbegriff alles desjenigen, was Bewußtseinsdatum ist oder sein kann" (Beitr. zu e. monist. Erkth., 1882). Vgl. J. Socoliu, Die Grundprobleme der Philos., 1895; Bullaty, Arch. f. syst. Philos. VI, 1900; Z. f. Philos., 1908; Das Problem der Philos. I, 1895.

Daß das Seiende, Objektive, Gegebene nicht „Inhalt" des (ortslosen, das Wesen der Seele bildenden) B. ist, betont Rehmke. Nichts ist im oder außer dem B. (nur im Sinne des „ich habe anderes, weiß es"). Das B. ist ein beziehungsloses „Haben" des Gewußten, das nicht Inhalt des Wissenden ist (nur ein Ding kann in einem anderen Dinge sein, die Seele aber ist kein Ding). Dinge sind Gewußtes, aber das macht sie nicht zu etwas Bewußtseinsartigem, es bleibt von diesen prinzipiell verschieden, wenn es auch nur die eine Welt der gewußten Gegenstände gibt (gegen Psychologismus, Immanenzphilosophie,

Phänomenalismus; Das B., 1910; Die Seele des Menschen[5], 1920, S. 39 ff.; Philos. als Grundwissenschaft, 1910; Anmerk. zur Grundwissensch., 1913; Log.[2], 1923, S. 5 ff.; vgl. E. Heyde, Grundwissensch. Philos., 1924, S. 6 ff.; Ideal. oder Real., 1924; Grundwissenschaft, Philos. Zeitschr. der Rehmke-Gesellschaft I ff.). — In anderer Weise bekämpft die Spaltung in ein Innen und Außen des B. Avenarius (s. Introjektion; vgl. Positivismus, Gignomene, Elemente: Ziehen, Mach u. a.). — Daß die Gegenstände, welche das B. „hat", nicht mit dem Psychischen und Subjektiven zusammenfallen, betonen Driesch (s. den ersten Artikel über B.), Losskij (Enzyklop. der philos. Wiss. I, 1912), Lipps, Brentano, Stumpf, Husserl, Linke, G. Jacoby (Das B. transzendiert sich „gnoseologisch", „meinend" ein Gegenständliches: „Überschneidungsgebiet" der Außenwirklichkeit im B., Allg. Ontol. I, Mahnke (Eine neue Monadol., 1917) u. a.

Der Realismus (s. d.) bestreitet, daß die Gegenstände des Erkennens bloße Bewußtseinsinhalte seien, auch wenn sie nur durch solche erfaßt und bestimmt werden. So E. v. Hartmann, Drews, Driesch, Wundt, Riehl, Jodl (Krit. des Ideal., S. 126 ff.), Külpe (Die Realisierung, 1912 ff.), Messer (Einf. in die Erkth.[2], 1921; Die Philos. der Gegenwart III, 1922), E. Landmann (Die Transzendenz des Erkennens, 1923; „Transzendenz innerhalb des B."); Störring (Erkth.[2], S. 60 ff.), Rauschenberger, Schlick, G. Schneider (Kantstud. XXIII, 233 ff.), Volkelt (Erfahr. u. Denken, 1886; Gewißheit u. Wahrheit, 1918, S. 55 ff.; Selbstgewißheit des B. als Erlebnis und Gewußtes; Akte und Inhalte des B.; Unmittelbares Gegenwärtighaben und „Meinen" oder „Intendieren" eines Inhalts; Zwang zur Anerkennung eines „Transsubjektiven", das durch Gedachtsein nicht zum Bewußtseinsinhalt, sondern als unabhängig von diesem gemeint und postuliert wird), Geyser (Erkth., 1922, S. 12 ff.; das B. bildet den Begriff von Seiendem, dessen Dasein von ihm unabhängig ist), Jerusalem, V. Kraft, W. Freytag, E. Dürr, Hagemann-Dyroff, Geyser, Honecker (Gegenstandslog. u. Denklog., 1921, S. 23 f.; der Gegenstand ist dem Denken „transmanent"), N. Hartmann, G. Jacoby u. a.

Vgl. Cornelius, Transzendentale Systematik, 1916, S. 24 ff. (die Einh. des B. als Quelle der Systematik des unmittelbar Gegebenen, der Gegenstandsbeziehungen); B. Schulz, Das B.'sproblem, 1915; Th. Lessing, Untergang der Erde am Geist[3], 1924, S. 134; die Bewußtseinswirklichkeit ist das synthetisch zusammengedachte Spiegelbild des im Menschheits-Ich gebrochenen, gespiegelten Wandellosen, die „Versteinerung und Abtötung eines in beständigem Strome kreisenden Elements", S. 137; Stud. zur Wertaxiomatik, 1914, S. 75, B. überhaupt u. Wollen überhaupt; Spranger, Lebensformen[4], 1924, S. 15 (überindividuelles Normbewußtsein, auf das die Werte bezogen sind); H. Wimmer, Die Neubegründ. der Transzendentalphilos., 1923; Joël, Seele u. Welt, 1912; Michaltschew, Philos. Studien, 1909, S. 116 ff. (wie Rehmke); Hofmann, die antithet. Struktur des B., 1914. Vgl. Wissen, Erkenntnis, Ding, Objekt, Transzendent, Immanent, Subjektiv, Realität, Sein, Erscheinung, Ding an sich, Einheit, Synthese, Transzendental, Ich, Denken, Idealismus, Phänomenalismus, Konszientialismus, Wirklichkeit, Erlebnis, Gegebenes, Meinen, Intentional, Bedeutung, Gewißheit, Transsubjektiv, Geltung, Intellekt.

Bewußtsein, fremdes, s. Ich. Nach M. Adler ist das individuelle Denken von vornherein auf ein B. überhaupt bezogen. Das Dasein des fremden B. ist kein Problem, da die Bezogenheit des Ichs auf artgleiches B. zum B. gehört. Jedes Einzelbewußtsein steht von vornherein in Beziehung und Übereinstimmung zu anderem Einzelbewußtsein. „Wir beziehen uns nur als Funktionsgleiches im Erkennen aufeinander" und sind so a priori sozial verbunden. Jedes B. stellt sich dar als „Spezifikation einer Gattung". Keine Kluft besteht zwischen „meinem" und „deinem" B. als den Formen, in denen B. da ist (Kausal. u. Teleol., 1904, S. 172 ff.; Marxist. Probleme, 1913, S. 255 ff.; das fremde B. gehört zur Bestimmung des eigenen B., von dem sich dieses zugleich mit der Selbsterfassung unterscheidet; vgl. Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik, 1924). Vgl. Gesellschaft, Einfühlung, Subjekt.

Bewußtseinsenge („narrowness of consciousness") nennt Locke die Beschränkung des jeweiligen Bewußtseins auf wenige Inhalte (Ess. II, ch. 10, § 2). Später hat man in verschiedener Weise den Umfang des Bewußtseins zu bestimmen gesucht, so besonders Wundt (Grdz. d. ph. Psych. II³, S. 246 ff.; Gr. d. Psych.⁵, S. 251 ff.). Nach R. Wahle ist die Enge des B. nur eine „Enge der Aufmerksamkeit" (Das Ganze d. Phil., S. 377). Nur ein Teil der Eindrücke kann aufmerksam erlebt, bemerkt werden, ein Teil bleibt im „Hintergrunde" des B. Die Experimente über Enge und Umfang des B. ergeben noch keine allgemeingültigen Resultate (etwa 6 Eindrücke werden zugleich bewußt, bei Rhythmisierung usw. aber auch ein Mehrfaches; vgl. Wundt, l. c.; Wirth, Philos. Stud. XX; Külpe, Vorles. über Psych.², 1922, S. 103 ff.; Ebbinghaus, Grdz. der Psych.², 1905). Nach Lipps beruht die Enge des B. auf der Begrenztheit seelischer Kraft; ähnlich Jodl, Lehrb. der Psych. I⁵, 92 u. ö.; II⁵, 104 u. ö.; A. Mager, Die Enge des B., 1920; R. Pauli, Über e. Methode zur Unters. u. Demonstr. der Enge des B., 1913. Vgl. Petzoldt, Einf. in die Philos. der reinen Erfahr. I, 1898; Störring, Psych., S. 233 ff.; Messer, Psych. S. 257 f.

Bewußtseinslage nennen Marbe (Exper.-psychol. Untersuch. über das Urteil, 1901, S. 11 ff.; Fortschritte der Psych.³, 1915, S. 4 ff.) und J. Orth (Gefühl u. B., 1903, S. 69 ff.) den Zustand einer Bewußtseinseinstellung auf etwas, das (z. T.) nicht anschaulich gegeben ist, eine Art dispositionelles Wissen um etwas, ein unbestimmtes Bewußtsein von etwas. Vgl. Messer, Empfind. u. Denken, 1908. Vgl. Gedanke (Bühler), Bewußtheit (Ach), Denken.

Bewußtseinsstufen (Westphal) s. Bewußtsein (Külpe). Vgl. Westphal, Arch. f. g. Psych. XXI, 1911, S. 219 ff. Vgl. Wissen.

Bezeichnung s. Begriff (Schlick), Name, Zeichen.

Beziehung s. Relation, Gesellschaft, Soziologie, Intentional, Komplex.

Beziehungen, Methode der, dient nach Herbart der „Bearbeitung der Begriffe". Sie sucht die Beziehungspunkte oder notwendigen „Ergänzungsbegriffe" auf, durch welche die „Widersprüche" der formalen Begriffe (Ding, Ich u. dgl.) beseitigt werden. „In dem Zusammen, also in den Formen des Gegebenen, wie sie durch Begriffe zunächst gedacht werden, müssen Widersprüche stecken. Die Spekulation wird diese Widersprüche ergreifen und sie lösen, indem sie die Formen ergänzt, d. h. indem sie den durch die Erfahrung dargebotenen Begriffen diejenigen Begriffe hinzufügt, worauf dieselben sich notwendig beziehen" (Hauptp. d. Met., S. 14, 8; Allgem. Met., 1828 f.).

Beziehungsbegriffe sind Begriffe, die Relationen (s. d.) zum Inhalte haben. Nach Drobisch entstehen sie durch eine Synthese der einzelnen Glieder, die einen Begriff konstruieren (Log.⁴, S. 157). Nach Wundt haben die „reinen Beziehungs- oder Verstandesbegriffe" Beziehungen des logischen Denkens, die auf die Objekte des Denkens übertragen werden, zum Inhalte. Sie sind nicht Gattungsbegriffe, sondern entspringen „aus der gesonderten Auffassung gewisser Beziehungen, die unser Denken zwischen seinen Vorstellungen auffindet". Sie sind nicht apriorische Kategorien, sondern „die letzten Stufen jener logischen Verarbeitung des Wahrnehmungsinhaltes, die mit den empirischen Einzelbegriffen begonnen hat" (Log. I², S. 103, 121, 461; Syst. d. Phil.², S. 219, 225 ff., Phil. Stud. II, 161 ff., VII, 27 ff.). Rehmke unterscheidet die B. von den Gattungsbegriffen (Philos. als Grundwiss., 1910; vgl. Bewußtsein). — Über Beziehungsgefühle vgl. A. Lehmann, Das menschl. Gefühlsleben², 1908, S. 227; Höffding, Psych.², 1901, S. 387 f.). Es sind Gefühle, „die aus einem Einklang oder einem Streit zwischen Gedanken über ein bestimmtes Objekt hervorgehen". Über Beziehungsbewußtheit vgl. Ach, K. Groos (Z. f. Psych. 95, S. 8 f.) u. a.; sie entsteht aus dem Gegensatze des Neuen zum Alten, Bekannten (Höffding). Vgl. Kategorien, Schluß.

Beziehungsgesetze, psychologische, sind eine Klasse der Grundgesetze des psychischen Geschehens. Sie geben sich, nach Wundt, „vorzugsweise in den Prozessen zu erkennen, die der Entstehung und unmittelbaren Wechselwirkung der psychischen Gebilde zugrunde liegen" (Gr. d. Psych.[5], S. 392). Drei allgemeine B. lassen sich unterscheiden: „die Gesetze der psychischen Resultanten, Relationen und Kontraste" (S. 393). „Das Gesetz der psychischen Resultanten findet seinen Ausdruck in der Tatsache, daß jedes psychische Gebilde Eigenschaften zeigt, die zwar, nachdem sie gegeben sind, aus den Eigenschaften seiner Elemente begriffen werden können, die aber gleichwohl keineswegs als die bloße Summe der Eigenschaften jener Elemente anzusehen sind" (S. 393f.). In diesem Gesetz kommt das „Prinzip schöpferischer Synthese" zum Ausdruck (S. 394). „Das Gesetz der psychischen Relationen bildet eine Ergänzung zu dem Gesetz der Resultanten, indem es sich nicht auf das Verhältnis der Bestandteile eines psychischen Zusammenhangs zu dem in diesem zum Ausdruck kommenden Wertinhalte, sondern auf das Verhältnis der einzelnen Bestandteile zueinander bezieht. Wie das Gesetz der Resultanten für die synthetischen, so gilt daher das Gesetz der Relationen für die analytischen Vorgänge des Bewußtseins" (S. 396). Es gelangt zu seinem vollkommensten Ausdruck in den Vorgängen der „apperzeptiven Analyse" und den ihnen zugrunde liegenden Funktionen der Beziehung und der Vergleichung. „Bei den letzteren insbesondere erweist sich als der wesentliche Inhalt des Gesetzes der Relationen das Prinzip, daß jeder einzelne psychische Inhalt seine Bedeutung empfängt durch die Beziehungen, in denen er zu anderen psychischen Inhalten steht" (l. c. S. 397). „Das Gesetz der psychischen Kontraste ist wieder eine Ergänzung zu dem Gesetz der Relationen. Denn es bezieht sich gleich diesem auf die Verhältnisse psychischer Inhalte zueinander". Indem die Gefühle, Affekte, kurz die „subjektiven" Erfahrungsinhalte sich nach Gegensätzen ordnen, „folgen diese Gegensätze zugleich in ihrem Wechsel dem allgemeinen Gesetz der Kontrastverstärkung" (S. 397 f.). Da alle psychischen Prozesse Gefühls- und Willensvorgänge einschließen, so beherrscht dieses Gesetz auch die intellektuellen Prozesse (Phil. Stud. X, S. 112 ff.; Vorles.[2], S. 334ff.; Grdz. d. ph. Psych. III[5], 782ff.; Syst. d. Phil.[2], S. 596ff.). Das Kontrastprinzip bewährt sich auch im geschichtlichen Leben als „Entwicklung in Gegensätzen" (s. d.). Vgl. Psychophysisches Gesetz, Synthese.

Beziehungslehre s. Soziologie.

Bezugsgegenstand s. Objekt (Ziehen). — Bezugssystem s. Bewegung, Relativitätstheorie. — Bezugsvorstellung s. Denken, Aufgabe.

Bild s. Abbildung. Nach Demokrit gehen von den Dingen Bilderchen (εἴδωλα, Atomgruppen) aus, welche durch Einwirkung auf die Seelenatome die Sinneswahrnehmung auslösen (Fragm. der Vorsokrat. 54 A, 155 A). Der reine Realismus sieht in dem Wahrnehmungsinhalt eine Art Bild des Gegenstandes. — Nach Bergson ist das „Leben", das die absolute Wirklichkeit darstellt, besser durch Bilder als durch Begriffe darstellbar (Einf. in die Met., 1922, S. 13). Die Bedeutung der Bilder (illustrativen Fiktionen) für die Veranschaulichung von Abstraktem erörtert Vaihinger (Die Philos. des Als Ob, 1911, S. 426 ff.). Als Symbole für die Wirklichkeit gebraucht die Physik Bilder nach Hertz (s. Theorie), Boltzmann, J. Schultz. Vgl. E. Müller, Das Abbildungsprinzip, 1912. Nach Cassirer stellt sich der Geist durch die Richtungen seiner „Bildkraft" dar, indem er sich in der Gestaltung des sinnlichen Materials betätigt (Philos. der symbol. Formen I, 1923, S. 21). Nach Husserl besteht zwischen der „signitiv-symbolischen Vorstellung", bei welcher wir etwas anschauen im Bewußtsein, daß es ein anderes abbilde oder andeute, und der Wahrnehmung, schlichten Erinnerung oder schlichten Phantasie ein Wesensunterschied; bei letzteren schauen wir ein „Selbst" ohne „Bild" an (Ideen zu e. reinen Phänom. I[2], 1922, 78 ff.; S. 99 ff.; das Ding ist ein dem sinnlich-leibhaft Erscheinenden kein Fremdes, sondern ein sich in ihm „originär Bekundendes"; vgl. S. 186f., 209ff., 226f.; jedes Identische kann „originär", „erinnerungsmäßig" oder „bildmäßig" bewußt sein; das sind

Weisen, in denen das Bewußte selbst sich gibt). Gegen die Abbildtheorie des Vorstellens wendet sich Linke, Grundfragen der Wahrnehmungslehre, 1918. Vgl. Fichte, Die Bestimmung des Menschen, 2. Buch; Anweis. zum seligen Leben, 3. Vorles.; Kröger, Die Philos. des reinen Ideal., 1921, S. 61 ff.; Rehmke, Grundwissenschaft II, 1921, S. 196 ff.; Das Bewußtsein, 1910 (gegen die Bildtheorie des Erkennens); R. Gätschenberger, Symbola 1920 (gegen die Bildtheorie). Vgl. Spezies, Ideenbild, Vorstellung, Wahrnehmung, Schema (Kant), Symbol, Metaphorisch, Gedächtnis, Imagination, Anschaulich.

Bildung hieß früher so viel wie äußere Gestaltung, seit Justus Möser und Goethe bedeutet das Wort besonders die geistige Gestaltung, die Ausbildung des menschlichen Geistes in der Weise, daß dieser an den Kulturwerten verständnisvoll teizunehmen vermag (allgemeine B. im Unterschiede von einseitiger Fachbildung). Die Idee der allgemeinen B. schon bei Platon (Protag. 312 B), dann bei den Humanisten, besonders aber bei Herder (WW. 30), Schiller, W. v. Humboldt (humanistische B.; zu erstreben sind „Stärke der intellektuellen, Güte der moralischen und Reizbarkeit und Empfindlichkeit der ästhetischen Fähigkeiten") (Brief an F. A. Wolf, bei Spranger, W. v. H. u. die Reform des Bildungswesens, 1910, S. 61). Nach Lazarus besteht die B. eines Volkes in der Summe seines gesamten geistigen Lebens, seiner Bestrebungen in Kunst und Wissenschaft, seiner Sitten und Gebräuche (Leben der Seele I², 6 f.). Die individuelle B. „besteht in der Aneignung desjenigen geistigen Inhalts, welcher die Gesamtheit des geistigen Lebens der Menschheit und ihrer Interessen ausmacht" (S. 30). Paulsen: „B. ist die zu vollendeter Entwicklung gelangte Gestalt des inneren Menschen. Sie erscheint in der durch Unterricht und Übung erworbenen Fähigkeit zur lebendigen Teilnahme an dem geistigen Leben zunächst eines Volkes, zuhöchst der Menschheit" (Syst. d. Eth. I⁵, 64; Enzykl. Handb. der Päd. I², 658 ff.). Nach Natorp heißt bilden „ein Ding zu seiner eigentümlichen Vollkommenheit bringen" (Sozialpäd.², S. 5). Grundgesetz der B. ist, „das menschliche Wesen in dem ganzen Reichtum seines Gehalts, doch zugleich in Einheit und stetigem Zusammenhang darzustellen und im gegebenen Subjekte nach dessen Vermögen der Vollendung zu nähern (S. 200). Nach Jerusalem ist allgemeine B. „harmonische Entfaltung aller im psychophysischen Organismus des Menschen angelegten Funktionen" (Die Aufgaben des Lehrers an höh. Schulen², 1912, S. 29 ff.; Gedanken u. Denker, II, 1925, S. 145 ff.). Nach Vierkandt ist B. „die individuelle Aneignung des Wesens der Vollkultur" (Naturvölker u. Kulturvölker, 1896, S. 340), nach Spranger „die lebendig wachsende Aufnahme aller objektiven Werte, die zu der Anlage und dem Lebenskreise eines sich entwickelnden Geistes in Beziehung gesetzt werden können, in das Erleben" (Gedanken über Lehrerbildung, 1920). Nach Simmel ist gebildet „derjenige, dessen objektives Wissen eingegangen ist in die Lebendigkeit seiner subjektiven Entwicklung und Existenz und dessen geistige Energie anderseits mit einem möglichst weiten und immer wachsenden Umfang von an sich wertvollen Inhalten erfüllt ist" (Schulpäd., 1922, S. 33). Nach W. Moog ist B. eine Idee, Aufgabe, gerichtet auf eine immanente Wertentfaltung im Zögling, Ausbildung einer Persönlichkeit nach einer Norm (Grundfragen der Päd. der Gegenwart, 1923, S. 95 ff.). Vgl. Pflaum, Z. f. Philos. u. Päd., 1899; Schuppe, Was ist B.? 1900; Schubert-Soldern, Über den Begriff der allg. B., 1896; Jodl, Was heißt B.? 1909; H. Marcus, Die allg. B., 1903; G. F. Lipps, Weltansch. u. Bildungsideal, 1911; Ostwald, Monist. Sonntagspredigten, 1913, Nr. 81 (B. ist die Fähigkeit, sich in gegebener Lebenslage angemessen zu verhalten); E. Bertz, Harmonische B., 1909; G. Glogau, Ziel u. Wesen der humanist. B., 1881; A. Mannheimer, Die Bildungsfrage als soziales Problem, 1901; Kerschensteiner, Theorie der B., 1925; Spranger, Kultur u. Erzieh., 1918, S. 25 ff.; Grisebach, Die Schule des Geistes, 1921; Troeltsch, Der Historismus u. seine Überwindung, 1924; Müller-Freienfels, B.'s- und Erziehungsideale, 1921; Frischeisen-Köhler, B. u. Weltansch., 1921; G. Budde, Die Wandlung des Bildungsideals in unserer Zeit, 1909; H. Hadlich, Entwicklungsgeschichte des Bildungswesens, 1914; G. Weiss, Proleg. zur Grundleg. e.

neuen Bildungsideals, 1916; O. Willmann, Didaktik als Bildungslehre[5], 1923; Jahn, Psych.[7], 1920; Eth.[4], 1925 (sittliche B.); Müller-Lyer, Die Zähmung der Nornen II, 1925; G. v. Selle, Die humanist. Fakultät, 1921 („Neuhumanismus"); G. v. Mutius, Humanität u. B. (Der Leuchter II); Nietzsche, WW. II, 10, 215 ff. („Bildungsphilister"). — F. Gundolf unterscheidet „Urerlebnisse" und „Bildungserlebnisse" als schon geformte Anschauungen aus Kunst, Wissenschaft, Religion (Goethe, 1916, S. 49; vgl. Herbertz, Das philos. Urerlebnis, 1921). Vgl. P. Vogel, Das B.'sideal d. deutschen Frühromantik, 1915; V. Henry, Das B.'sproblem, 1925. Vgl. Pädagogik, Kultur.

Bildungstrieb („nisus formativus") ist nach Blumenbach die auf Gestaltung des Organismus und seiner Organe gerichtete Tendenz der organisierten Materie. Er besteht aus dem „nisus generativus" und der Reproduktionskraft (Üb. den B.[3], 1791, S. 92). Nach Goethe liegt im B. „die Entelechie, die nichts aufnimmt, ohne sich's durch eigene Zutat zuzueignen" (WW. 40, 33 f). Nach Kant besteht im Organismus eine zweckmäßig wirkende „Originalität des Scheidungs- und Bildungsvermögens" (Kr. d. U. II, § 64). Nach Hegel ist er „ein Sich-selbst-sich-äußerlich-machen, aber als Einbildung der Form des Organismus in die Außenwelt", er ist „Kunsttrieb" (Naturph., S. 635). Einen „eingeborenen B." der Seele nimmt Heinroth an (Psychol., S. 64). Vgl. Lichtenfels, Gr. d. Psych., S. 139 ff.; Baader, Phil. Schr. I, 1831, S. 247. Reinke spricht von einem B. als innerem Zwang zur Gestaltung, der mit Sicherheit wirkt (Einl. in d. theor. Biol., S. 194). Vgl. Lebenskraft, Plastisch, Form, Gestalt, Entelechie.

Billige, das (*τὸ ἐπιεικές*, aequum), ist das Gerechte im weiteren Sinne (aequitas im römischen Recht), das der vernünftigen Einsicht in die Besonderheit eines Falles entspringt und das Gesetzesrecht ergänzt; nach Aristoteles ein *ἐπανόρθωμα νομίμου δικαίου, ἐπανόρθωμα νόμου ἢ ἐλλείπει διὰ τὸ καθόλου* (Eth. Nic. V, 14). Nach Kant ist die Billigkeit ein „Recht ohne Zwang" (Met. der Sitten I, 39 f.). Vgl. Idee (Herbart), Recht.

Billigung ist ein Gutheißen, ein als gut, richtig Beurteilen, die Zustimmung zu einer Handlung infolge des Wohlgefallens an derselben. Das Gegenteil heißt Mißbilligung. Von einem „Billigungsvermögen" spricht Mendelssohn (Briefe üb. d. Empfind., Morgenstunden IV, 119 f.; Fähigkeit des Wohlgefallens und Mißfallens). Nach Windelband, Rickert u. a. enthält das Urteil (s. d.) ein Billigen oder Mißbilligen (s. Anerkennen). Dagegen Störring (Erkth.[2], S. 126 ff., A. f. g. Psych. XIV, 30 ff.). — Frauenstädt: „B. und Mißbilligung sind Willensakte, wenngleich ihr Ausdruck ein Urteil ist" (Blicke, S. 278). Nach A. Lehmann ist B. „Lust an der Übereinstimmung, ‚Mißbilligung' Unlust an der Nicht-Übereinstimmung einzelner Handlungen mit dem idealen Handeln" (Hauptgesetze des menschl. Gefühlslebens[2], 1908). Nach L. Nelson ist B. Anerkennung der Abwesenheit eines Unwertes, in der Mißbilligung liegt ein absolutes Verwerfungsurteil (Vorles. über die Grundlagen der Eth., S. 474). Nach Scheler sind B. und Mißbilligung „Akte, in denen die Identität der Werte einer Werterkenntnis und eines auf die Realität von Werten gerichteten Wollens zur unmittelbar anschaulichen Identifizierung kommt" (Der Formal. in der Eth.[2], 1921, S. 135; vgl. S. 191). Vgl. Heymans, Einf. in die Eth., 1914, S. 34; Wentscher, Eth. I, 1902, S. 43; Störring, Moralphilos. Streitfragen I, 98 ff. Vgl. Sittlichkeit, Sympathie, Gewissen, Synderesis, Urteil.

Binokular s. Gesichtssinn.

Binomismus: Lehre von einer Doppelgesetzlichkeit (*νόμος*, Gesetz). So nennt Th. Ziehen seine positivistische Auffassung des Gegebenen. Dieses (aus „Gignomenen" bestehend) enthält 1. „Reduktionsbestandteile", 2. „Parallelkomponenten". Es bestehen zweierlei Gesetze des Geschehens: 1. die Kausalgesetze, in denen die Reduktionsbestandteile (das Objektive, Physische) stehen, 2. die „Parallelgesetze", durch welche die als Reaktionen des Zentralnervensystems auftretenden Parallelkomponenten verknüpft sind, durch welche letzteren die Gignomene in individuelle Erlebnisse verwandelt werden. Die

Parallelgesetze beherrschen das psychische Leben, auch das Denken (Erkth. II, 1913; Zum gegenwärt. Stand der Erkth., 1915; Die Grundlagen der Psych. I, 1915; Lehrb. der Log., 1920, S. 250 ff.). Vgl. Gignomene.

Bioenergetik: die Lehre von den energetischen (s. d.) Umsetzungen im Organismus. Sie hat nach W. Stern „diejenigen besonderen energetischen Verhältnisse zu untersuchen, die beim Wirken teleologischer Maschinenbedingungen gelten" (Pers. u. Sache I, 418 f.). Das „bioenergetische Gesetz" besagt, „daß die biologische Bedeutung von Intensitätsdifferenzen nicht durch deren absolute Größe, sondern durch ihr Verhältnis zu dem im Organismus stets vorhandenen Intensitätsgefälle gemessen wird" (S. 419). Vgl. Leben, Organismus, Biologie.

Biogen (*βίος*, Leben) heißt die organische (submikroskopische) Elementarsubstanz bei Hertwig, Verworn (Die B.-Hypothese, 1903), J. Schultz u. a. — Biogenesis: Lebensentstehung, Lebensentwicklung.

Biogenetisches Grundgesetz: Die Ontogenese (Entwicklung des Individuums) ist eine (abgekürzte und modifizierte) Wiederholung der Phylogenese (Entwicklung der Gattung): E. Haeckel (Gen. Morphol. 1866; Welträtsel, S. 93 f.). Vorher schon angedeutet bei Erasmus Darwin, Treschow, L. Oken: „Es ist ... kein Zweifel, daß hier eine auffallende Ähnlichkeit besteht, welche die Idee rechtfertigt, daß die Entwicklungsgeschichte im Ei nichts anderes sei als eine Wiederholung der Schöpfungsgeschichte der Tierklassen" (Allg. Naturgesch., S. 468 f.). Auch bei Fritz Müller (Für Darwin, 1864). Die Geltung des biogenetischen Grundgesetzes wird z. T. auch in der Psychologie angenommen (z. B. Sully, Handb. d. Psych., S. 49; G. H. Schneider, Der menschl. Wille, S. 101 ff., F. Krueger; Ratzenhofer, Die soziolog. Erk., 1898, S. 31, u. a.); vgl. die Kritik Jodl's, Lehrb. der Psych. I[5], 111; II, 240; in der Pädagogik von Ziller u. a., in der Soziologie von Comte, Lilienfeld, Lamprecht u. a. Vgl. H. Schmidt, Das b. Grundgesetz[2], 1909; Roux, Ges. Abh. I, 1905, S. 443 ff. (nur als Regel). Gegen die Geltung des b. G. O. Hertwig, V. Hensen, Reinke u. a.

Biologie (Lamarck; vgl. Oken, Abriß des Syst. der B., 1805): Wissenschaft vom Leben (*βίος*), dessen Formen, Prozessen, Gesetzen, Entwicklung, im engeren Sinne die Lehre von den Lebensbedingungen (Ökologie; vgl. Haeckel, Die Lebenswunder, S. 88 f.). Die allgemeine B. ist die Grundwissenschaft der biologischen Sonderdisziplinen. Die B. erforscht den Zusammenhang aller Lebensfunktionen, zunächst als Biomechanik (bzw. Bioenergetik) und Biochemie, dann auch als Biopsychologie (bzw. Psychobiologie), indem sie die in organischen Funktionen zum Ausdruck kommenden seelischen Bewegungen und Reaktionen der Lebewesen berücksichtigt, wobei die rein kausale durch die kausalteleologische (immanentteleologische) Interpretation ergänzt wird (s. Zweck). Die B. ist eine Hilfswissenschaft der Psychologie, Soziologie, Erkenntnislehre usw., was aber nicht zu einem „Biologismus" führen darf. Vgl. E. Albrecht, Vorfragen der B., 1899; Kassowitz, Allg. B., 1898 ff.; J. Grasset, Les limites de la b.[3], 1906; Le Dantec, Théorie nouvelle de la vie, 1896, u. a.; H. Schmidt, Allg. B., 1914; St. Léduc, Synthet. B., 1914; Tschulok, Das System der B., 1910; H. Miehe, Allg. B., 1915; Weismann, Vorträge über Deszendenztheorie[3], 1913; Driesch, Philos. des Organischen, 1909; Reinke, B. u. Philos., 1908; Pauly, Darwin. u. Lamarck., 1905; O. Hertwig, Allg. B.[5], 1921; W. Mackenzie, Alle fonti della vita, 1912; M. Benedikt, Biomechanik u. Biogenesis, 1912; N. Hartmann, Philos. Grundfragen der B., 1912; Kroner, Das Problem der histor. B., 1919; Zweck u. Gesetz in der B., 1913; P. Kammerer, Allgem. B.[3], 1924; Kölsch, Das Erleben, 1920; Becher, Naturphilos., 1914; Reinke, Grdl. der Biodynamik, 1922; Schneider, Die Welt ... 1917; J. Schaxel, Grdz. der Theorienbildung in der B.[2], 1922; Über die Darstellung allg. B., 1919; Abh. zur theor. B., 1919 ff.; J. Schultz, Die Grundfiktionen der B., 1920; Francé, Grundriß e. vergleichenden B., 1923; Die Welt als Erleben, 1923;

Allg. B. in: „Kultur der Gegenwart“ (Johannsen, Roux, zur Strassen u. a.); H. Schmidt, Wörterbuch der B., 1912; A. Wagner, Der neue Kurs in der B., 1907; E. Rádl, Gesch. der biol. Theorien, 1905; E. Nordenskiöld, Die Gesch. d. B. 1926; Goldscheid, Höherentwickl. u. Menschenökonomie I, 1911 („Sozialbiologie“). Die theoretische B. hat, nach Reinke, „die doppelte Aufgabe, die Lebenserscheinungen in Elementarprozesse aufzulösen, dann aber auch den Zusammenhang dieser Prozesse untereinander und mit den allgemeinen Naturprinzipien, unter denen das Energieprinzip obenan steht, festzustellen“ (Einl. in d. theor. Biol.², 1911). Vgl. Leben, Organismus, Vitalismus, Psychologie.

Biologismus: Ableitung der Erkenntnis aus biologischen, der Lebenserhaltung dienenden Funktionen. Aus diesen ist aber die Geltung (s.d.) von Erkenntnissen nicht zu begründen, wenn auch der Prozeß und die Entwicklung des Erkennens eine biologisch-psychologische Seite hat, sich z. T. biologisch interpretieren läßt. Eine biologische Erklärung intellektueller Funktionen findet sich bei Hume, Schopenhauer, Nietzsche, Mach, Avenarius, Vaihinger, J. Schultz, Müller-Freienfels (Irrational., 1922; Philos. der Individualität, 1921), Bergson, Ludovici, Simmel Jerusalem, Goldscheid, Ebbinghaus, James, Keyserling, Uexküll (Bausteine, e. biol. Weltansch., 1913), O. Kohnstamm (Biol. Weltansch., Z. f. den Ausbau der Entwicklungslehre I, 1907), Francé (Die Welt als Erleben, 1923; die „biozentrische Erkenntnislehre“ hat Ordnung in das Erleben zu bringen) u. a. Gegen den B. sind alle Vertreter eines logischen Objektivismus und Absolutismus, so Rickert (Die Philos. des Lebens, 1920), Scheler (Vom Umsturz der Werte, 1919), Husserl, u. a. Vgl. Erkenntnis, Wahrheit, Pragmatismus, Leben, Empiriokritizismus, Instinkt, Biozentrische.

Bionomie: (L. F. Ward): Lehre von der Gesetzmäßigkeit des Lebens (H. Swoboda, Das Siebenjahr, 1917).

Bionten nennt H. Wolff die beseelten Elemente des Seins als „einfache Lebenszentren“ (*Κόσμος* II, 113 ff.).

Bios (*βίος*, Leben) nennt Francé die Summe des Erlebens. Der B. steht höher als die „Vernunft“, ist zielstrebig (B., 1921). Vom Logos unterscheidet den „B.“ Mahnke (Eine neue Monadol., S. 45, 47; in jedem B. wohnt als Ausfluß der Gottheit ein Eros, ein Funke des Logos; G. ist der *βίος* als der werdende Gott Eckharts, während er als objektives Bewußtsein, für den die ewigen Wahrheiten und Werte gültig sind, der *λόγος*, die ewig ruhende Gottheit ist. Vgl. C. K. Schneider, Die Welt, S. 66 f.). Vgl. Leben.

Biosophie: Lebensphilosophie. Vgl. Troxler, Elemente der B., 1807.

Biotechnik (Goldscheid, Francé) s. Technik.

Biotisch: auf das Leben (*βίος*) bezüglich. Biotik: Lebenslehre (Chr. Krause u. a.). Biotismus: Lehre vom „Leben“ als dem Absoluten (Bergson, P. Carus u. a.).

Biozentrisch: vom Standpunkt des Lebens aus. (Vgl. Goldscheid, Entwicklungsök., S. 168). „B.“ ist die Philosophie von R. H. Francé. („Biozentrische“, „Zoëtische“ Ordnung der Erfahrung, des Erlebens als des einzig Gegebenen; b.e oder „objektive“ Philosophie als eine Art des Relativismus, der alles auf den menschlichen Intellekt bezieht, nur das der „Zoësis“, dem Erlebnismöglichen Angehörende untersucht. Die Erscheinungen werden „b.“, d. h. relativistisch und teleologisch geformt, aber in Abhängigkeit von einer Ganzheit, der der Mensch angehört (Zoësis, 1920; Die Welt als Erleben, 1923).

Biozoënose (Moebius, 1877): Lebensgemeinschaft von Organismen. Francé versteht unter B. die Erscheinung, „daß jedes »Ich« mit seiner Umwelt in gesetzmäßigen Beziehungen steht, welche nach einer Epharmonie tendieren“; die biologische B. ist eine Teilerscheinung der allgemeinen Gleichgewichtstendenz des „Bios“ (Die Welt als Erleben, 1923, S. 96 ff.).

Blickpunkt und Blickfläche des Bewußtseins bedeuten das „Apperzipierte" und das bloß „Perzipierte". Blickpunkt des Auges ist der auf der Blicklinie liegende Mittelpunkt des fixierten Gegenstandes, optisches Blickfeld der Umkreis des durch das bewegte Auge Fixierbaren oder Inbegriff der das Sehfeld konstituierenden Punkte. Über „Ichblick", „Blick auf etwas" als zum Wesen des „cogito" gehöriges „im geistigen Auge Haben" eines Gegenstandes vgl. Husserl, Ideen zu e. reinen Phänom. I², 65 ff., 109, 168 f. u. ö. — Chr. Wolff: „Campum perceptivum dico multitudinem perceptionum simultanearum" (Psych. rat. § 259). Baumgarten spricht von einem „campus claritatis" (Met. § 514), einer „sphaera et punctum sensationis" (l. c. § 537), Platner vom „Gesichtskreis" der Seele (Phil. Aph. § 490), Fortlage vom „Feld des Bewußtseins", „Feld der Aufmerksamkeit", „Focus der Aufmerksamkeit" (Psych. § 12). Gegenwärtig gebraucht die Ausdrücke besonders Wundt (s. Aufmerksamkeit, Apperzeption).

Blindenpsychologie: Bei Blinden ersetzt der Tastsinn in hohem Maße das Sehen (synthetisches, umschließendes, analysierendes Tasten, Konvergenzmechanismus der Arme, erhöhte Feinheit des Gehörs, Ersatzvorstellungen für Farben, Orientierung am Luftdruck, der Wärme u. a.). Sehend gewordene Blindgeborene müssen das Tiefensehen erst einüben. Vgl. Wundt, Grdz. der phys. Psych. II⁵, 465 ff.; III⁵, 465 ff.; Th. Heller, Studien zur B., 1904; P. Villey, Le monde des aveugles, 1918; Fröbes, Lehrb. der exper. Psych. I², 362 ff.; K. Bürklen, B., 1924; W. Steinberg, Die Raumwahrn. der Blinden, 1920. — Über „blind" im Sinne von bedeutungsleer s. Anschauung (Kant), von uneinsichtig: Husserl, Ideen zu e. reinen Phän. I², 194, 282, 284.

Blödsinn s. Idiotie.

Bocardo ist der fünfte Modus der dritten Schlußfigur (s. d.): Obersatz partikulär verneinend (o), Untersatz allgemein bejahend (a), Folgerung partikulär verneinend (o). Z. B. Einige Krankheiten sind nicht tödlich; alle Krankheiten sind Leiden; also sind einige Leiden nicht tödlich.

Böse ist das Gegenteil des Guten, sofern es als solches bewußt gewollt wird, jede Handlung, die dem sittlichen Willen und Werten zuwider ist, das Nichtseinsollende, Verwerfliche, Verdammungswürdige, das rücksichtsloser Selbstsucht im Gegensatz zum (idealen) Gemeinschaftswillen Entspringende, das eine Lust am Schaden, Zerstören, Verratende, das Unmenschlich-Grausame, das sich dem positiv Wertvollen Entgegenstemmende, es bewußt Negierende. Im Kampf mit dem Bösen setzt sich das Gute immer wieder durch; das B. ist sich selbst entgegen und muß widerwillig das Gute fördern (Goethe, Hegel u. a.). Vgl. Übel.

Das B. wird zuweilen als ein dämonisches Prinzip dem göttlichen, guten Geiste entgegengesetzt, so im Typhon der Ägypter, im Ahrimân des Parsismus, im Satan des Christentums. Als selbständiges Prinzip wird das B. auch von den Manichäern aufgefaßt („Theologischer Dualismus").

Nach Antisthenes ist das B. ein dem menschlichen Wesen Fremdes (*ξενικόν*, *ἀλλότριον*, Diog. L. VI, 12; Platon., Conviv. 205 C). Nach Sokrates entspringt das sittlich B. aus dem Nichtwissen des Rechten (s. Tugend). Platon leitet das B. aus der Natur des Körperlichen, aus der Unbestimmtheit, Unordnung des Materiellen, noch nicht Geformten, ab (Tim. 68 E), auch aus der „bösen Weltseele" (Leg. 896 E). Das B. ist ungöttlich, widerstrebt dem Ordnungsprinzip (Theaet. 776 A; Rep. 269 D; Tim. 47 E); die gute Gottheit kann des Bösen Urheber nicht sein (Rep. II, 379 C). Die Stoiker setzen das B. nur in die Teile des Alls, nicht in den Kosmos selbst (*τέλεον μὲν ὁ κόσμος σῶμά ἐστιν, οὐ τέλεα δὲ τὰ τοῦ κόσμου μέρη*, Plut. de Stoic. rep. 44, 6). Durch das B. kommt erst das Gute zur Geltung (36, 1), jenes ist nur ein Mittel zur Beförderung des Guten (Kleanthes, Hymn. v. 18 f.). Nach Philon geht das B. aus der Verbindung der Seele mit der unreinen Materie (s. d.) hervor, die nach Plotin selbst schon etwas Böses (*κακόν*) ist. Das B. ist nicht im Seienden, es stammt aus der „alten Natur", der Materie (Enn. I, 8, 3; I, 7). Der Anfang

des Bösen der Seele ist das Vergessen der göttlichen Herkunft, das Verlangen, sich selbst anzugehören (Enn. V, 1, ähnlich schon Anaximander; s. Apeiron). Plutarch von Chaironeia betrachtet das B. als eine dem Guten entgegenwirkende Kraft (De Isid., 46 ff.), die aus der „bösen Weltseele" stammt (De an. procr. 3). Die Gnostiker verlegen das B. wiederum in die Materie, bzw. in einen „Abfall" (s. d. u. Demiurg).

Nach Boëthius hat das B. keine positive Wirksamkeit und Wirklichkeit, es veranlaßt indirekt das Gute (De cons. phil. IV). Auch nach Clemens Alexandrinus ist es keine Wesenheit, nicht von Gott geschaffen (Strom. IV, 13). Es ist nach Origenes eine „Beraubung" (privatio) des wahren, guten Seins, ein Negatives (De princ. I, 109), eine Notwendigkeit für die Verwirklichung des Guten (Contr. Celsum, VI, 53). Durch die Freiheit der Geister und deren Abfall von Gott ist es entstanden (De princ. I, 6; 18; III, 1, 6). Nach Tertullianus ist die Freiheit zum Bösen ein Korrelat der Freiheit zum Guten (Demonstratio, 5). Nach Lactantius hat das B. seine Quelle im Leibe, auch in der Freiheit (Inst. II, 9; De ira, 15). Nach Gregor von Nyssa ist es ein Nichtseiendes wie die Finsternis (Orat. catechet., 7f.); ähnlich Basilius (Quod deus auctor mali non sit, 5f.). Augustinus sieht im Bösen die Folge einer verkehrten Willensrichtung, eines Abfalles von Gott (Confess. II, 3; VII, 12f.; XII, 11f.; Encheir., 23); es ist nur Beraubung, Mangel (amissio) des Guten, hat nur relatives Sein (De civ. Dei XI, 22), hat nur eine „causa deficiens" (XII, 6 ff.) und trägt zur Harmonie des Alls bei (Encheir., 11; De ordine II, 1, 2; 2, 12f.; De civ. Dei XII, 4, De libero arbitrio II, 53f.; III, 44); vgl. H. Eibel, Augustin u. die Patristik, 1923. Dionysius Areopagita und Joh. Scotus Eriugena nennen das B. ein „innaturale", „incausale" (De div. nat. IV, 16). Letzterer bemerkt: „Non ergo in natura humana plantatum est malum, sed in perverso et irrationabili motu rationabilis liberaeque voluntatis est constitutum" (IV, 16). Nach Alexander von Hales ist das B. „privatio boni" (Sum. th. I, 18, 9), auch nach Albertus Magnus (S. th. I, 27, 1) und Thomas, nach welchem Gott das B. nur als Beförderer des Guten zugelassen hat (Sent. 32; Contra gent. II, 41). Vgl. Obermann, Der philos. u. relig. Subjektivismus Ghazalis, 1921, S. 234 (Überwindung des Bösen unserer Natur durch Wiederkehr zum Guten).

Nach J. Böhme ist das B. die in allen Dingen mit dem Guten verbundene negativtreibende, zum Leben anreizende Kraft im All, der „Gegenwurf" des Guten, als „Zornfeuer" in Gott selbst enthalten (Aurora). Als bloße Privation bestimmt das B. Spinoza (Briefe, S. 78f.; so auch nach G. Bruno). Nur in Bezug auf unsern Verstand ist etwas böse (vgl. Shakespeare). Leibniz leitet das B. aus der Beschränktheit der endlichen Wesen ab; es dient nur der Vollkommenheit des Ganzen, da nichts von allem Möglichen fehlen darf. Gott läßt es zu, weil sonst vieles Gute verhindert würde (Theod. II, Anh. IV, § 34). Nach Chr. Wolff ist böse, „was uns und unsern Zustand unvollkommener macht" (Vern. Ged. I, § 425).

Kant nimmt ein „radikales" Böses an, einen Hang zum Bösen, „welcher, da es nur als Bestimmung der freien Willkür möglich ist, diese aber als gut oder böse nur durch ihre Maxime beurteilt werden kann, in dem subjektiven Grunde der Möglichkeit der Abweichung der Maximen vom moralischen Gesetze bestehen muß". Das B. ist „angeboren", insofern es vor allem in der Erfahrung gegebenen Gebrauch der Freiheit besteht (Relig. I, 1, S. 19f.). Es liegt in einem Widerstreben gegen das Sittengesetz, ist der „Hang zur Vermischung unmoralischer Triebfedern mit den moralischen", zur Annahme böser Maximen, wodurch die „Denkungsart" verderbt wird (S. 29 ff.). Die „erste Verschuldung" ist eine „intelligible Tat", zeitlos (S. 31f.). Das B. ist „radikal", sofern es „den Grund aller Maximen verdirbt" und weil es nur zu „überwiegen", nicht zu „vertilgen" ist (S. 36ff.). Zur Wiederherstellung der Reinheit der sittlichen Maxime bedarf es einer „Herzensänderung", einer „Revolution in der Gesinnung", einer Art „Wiedergeburt", mit der eine Reform der „Sinnesart" sich verbindet (S. 47 ff.). Ein Fortschritt zum Besseren ist so möglich. Das B. ist „sich selbst zuwider" und macht so dem Guten langsam Platz (Zum ewigen Frieden I, 161). Der Mensch ist seinem „intelligiblen Charakter" nach gut, aber böse nach seinem

„sensiblen Charakter" (Anthrop. II, E, S. 279; vgl. Über Pädag., S. 269; Kr. d. pr. V. I, 1. B., 2. Hptst.). Von einem „Urbösen" in der Seele spricht Heinroth (Psych., S. 463). Ein radikales Böses, d. h. den Egoismus, nimmt auch Eucken an (Kampf um e. geist. Lebensinh., S. 223 f.). Schelling leitet das B. aus einer vorzeitlichen Willenshandlung ab, es entsteht durch die Trennung von Gott (Üb. d. Wes. d. menschl. Freih., 1809; vgl. WW. 1 7, 403). Auf einen Abfall des höheren Lebens vom Guten führen das B. Weininger (Geschlecht u. Charakter, S. 587 ff.), Sylvester (Vom Wesen der Dinge, S. 518 ff.) u. a. zurück. Baader (Schriften, herausg. von M. Pulver, 1921) leitet das B. aus der „ewigen Natur in Gott" ab. Volkelt nimmt etwas Ähnliches an (Ästh. d. Trag.², 1906). Über das B. handeln Herbart (Gespräche üb. d. B., 1818), Blasche (Das B. im Einklang mit der Weltordn., 1827), nach welchem es im Weltganzen nicht existiert, H. Ritter (Üb. d. B., 1869) u. a. Nach Hillebrandt ist das B. „der seiner bewußte moralische Widerspruch". Es ist ein dialektisches Moment in der Weltordnung, hat keine wesenhafte Wirklichkeit (Phil. d. Geist. II, 128 f.). Nach Schleiermacher ist das B. das Nichtvernünftigsein der Natur (Entwurf e. Syst. der Sittenlehre, § 91, 287; vgl. F. Eberty, Über Gut u. B., 1855). Schopenhauer leitet es aus dem Egoismus des Lebenswillens ab (W. a. W. u. V. I u. II; vgl. WW. XI, § 222; X, 508 ff.; der Mensch ist stets geneigt, Unrecht zu tun). Vgl. I. H. Fichte, Eth. II 1, 151 ff.; Psych. II, 174 ff. Fechner meint, das B. entstehe wohl in Gott, aber nicht durch seinen Willen (Zendav. I, 247). Nur im „Gebiete der Einzelheiten" taucht das B. (Übel) auf, das zugleich Quelle des Guten wird (I, 244 f.). Das B. hat vermöge des Gegenstrebens in Gott „keinen Gipfel, Zusammenschluß und Abschluß" (Tagesans., S. 48 ff.). Nach Solovjeff ist das B. das Sinnlose, das sich Entfremden gegenüber dem Ganzen (Ausgew. WW. I, 1914, S. 59). Nach Mahnke entspringt es dem absolut Individuellen, das sich gegen das Allgemeine, Objektive erhebt (Eine neue Monadol., 1917, S. 115). Nach H. Pichler ist das B. die Gegenkraft, die uns stets aus der Höhe zurückstoßen will; es liegt im Zerrbild des Alls, im Nichts (Grdz. der Eth., 1919, S. 30 f.). B. ist nach Driesch das „unganzheitliche" oder gar „gegenganzheitliche" Handeln (Ordnungslehre², S. 435; Wirklichkeitslehre², S. 178; vgl. Jellinek, Das Weltengeheimnis³⁻⁴, 1922). Nach Geissler ist das B. das Vernachlässigen unserer höheren Fähigkeit, das Verkommen im Sinnlich-Endlichen, in der Isolierung (Relig. u. Durchdringung, S. 40 ff.). — Cathrein: „Gott will das Böse nicht, aber er erlaubt es, einmal, weil er will, daß der Mensch hier auf Erden freiwillig sich seinem Schöpfer unterwerfe, sodann, weil er auch das Böse als Mittel zum Guten zu brauchen weiß" (Moralph. I, 37). Paulsen: „Was aber das sittlich Schlechte oder das Böse anlangt, so wird die Ethik es konstruieren, wie die medizinische Diätetik Störungen, Schwächen, Mißbildungen konstruiert; wie hier diese Vorkommnisse als Folge von äußeren Hemmungen und Störungen angesehen werden, die der Tendenz der Anlage zu normaler Entwicklung zuwider waren, so wird die Ethik das Schlechte und Böse nicht auf den eigentlichen Willen des Wesens selbst . . ., sondern auf ungünstige Entwicklungsbedingungen zurückführen, unter denen die Anlage verkümmerte und Mißbildungen erlitt" (Einl. in d. Phil.², S. 435). Das B. ist um des Guten willen da, als Reiz, Widerstand, Folie; es ist an sich ein Nichtiges, Negatives (Syst. d. Eth., I⁵ 306 ff.). Nach Nietzsche entsteht der Begriff „böse" aus dem „Ressentiment" der Schwachen gegen den Machtwillen der „Herren" (Jenseits von Gut u. Böse², S. 228 ff.). Tolstoi fordert (im Sinne des Urchristentums), dem Bösen nicht zu widerstehen. (Ges. WW. 1891 f.). Nach Keyserling ist das B. nur so zu überwinden, daß man ein stärkeres Gutes zum Wachstum bringt (Schöpfer. Erk., 1922, S. 333). Vgl. E. Fuchs, Gut u. Böse, 1906; Lipps, Eth. Grundfragen, S. 53 ff.; Wundt, Eth. I³, 1903; A. Arndt, Über das B., 1904; Jodl, Allg. Eth., 1918, S. 341 ff.; Koppelmann, Krit. des sittl. Bewußtseins, 1904, S. 14, 228 ff.; Aars, Gut u. B., 1907; Monrad, Die menschl. Willensfreih. u. das B., 1898; W. Schleussner, Vom Ursprung des Bösen, Hertling-Festschrift, 1913; O. Werner. Der Hang zum Bösen, 1919; F. Boden, A. f. s. Ph. XVIII; M. L. Stern, Eth., 1912; E. Naville, Le problème du mal, 1868; Ewald, Die Rel. d. Lebens, S. 97 ff.

(das B. ist „das sich abtrünnig gewordene Gute"; Hang zur Selbstsucht im Urfaktum der Individualität; vgl. Häberlin, Das Gute, 1926); Jahn, Eth.[4], 1925. Vgl. Gut, Übel, Pessimismus, Sittlichkeit, Leidenschaft (Hegel), Theodizee, Verbrechen, Wiedergeburt.

Brahman (Gebet, heiliges Wort) ist nach den Veden (Upanishads) das göttliche All-Eine, das ewige, unwandelbare, allen Dingen zugrundeliegende Sein. Nach den älteren Veden geht die Welt aus dem B. hervor, nach der Vedanta-Lehre ist sie nur Schein („Schleier der Maja"). Das metaphysische Selbst (Atman) in allen Individuen ist eins mit dem B. („aham b. asmi", „tat twam asi", ich bin das B., das bist du selbst). Vgl. Deussen, Sechzig Upanishads des Veda[2], 1905; Die Geheimlehre des Veda[4], 1911; Das Syst. der Vedanta[2], 1906; Allg. Gesch. der Philos.[2], 1906 f.; Walleser, Der ältere Vedanta, 1910.

Buddhismus (buddhi = Einsicht, Erkenntnis): die Lehre Buddhas (des „Wissenden", „Erwachten"). Prinzipien: Einheit des Alls, Nichtigkeit und Unwirklichkeit des individuellen Daseins, der Außenwelt, Wiedergeburt, Seelenläuterung, Mitleidsmoral, Nirwana (s. d.), Erlösung (durch Absterben des Lebenswillens) von der Scheinwelt (sansara), vom Leiden, von der Seelenwanderung, vom „karma". Vgl. Oldenberg, Buddha[5], 1906; Buddha, Ausgewählte Reden, herausg. von K. Schmidt; Walleser, Die buddhistische Philos., 1904 f.; Bastian, Der B., 1893; Buddha, Reden, deutsch von Neumann, 1907 f.; H. Beckh, Der B., 1916; Grimm, Die Lehre des Buddha, 1916; Dahlke, B. als Weltansch.[2], 1920; Hackmann, Der B., 1917; Rhys David, Der B. (o. J.); E. Hoffmann, Die Grundgedanken des B., 1920; L. Ziegler, Der ewige Buddha, 1922; Deussen, Allg. Gesch. der Philos. III[3], 115 ff.; Held, Deutsche Bibliographie des B., 1916; Schneider, Die Welt, 1917; Scholz, Religionsphilos.[2], 1922, S. 142 ff.; Grimm, Die Wissenschaft des B., 1923; Die Lehre des Buddha[9], 1922; B. Jasink, Die Mystik des B., 1922; Krause, Ju' Tao Fo, 1924; Walleser, Die Ph. Grundlage des ält. B.[2] 1925; Buddhas Reden, übers. von Nyanatiloka[2], 1923. Vgl. Theosophie.

C. (vgl. K.)

C: Symbol für die „contrapositio" (s. Konversion); auch für die Zurückführung der Modi der zweiten und dritten Schlußfigur auf die der ersten. Vgl. Konversion.

C-System. Unter dem „System C" versteht R. Avenarius die Einheit aller Bedingungen, von denen die menschlichen Erlebnisse „abhängig" sind. Die in diesem System sich abspielenden Prozesse sind biologischer Art, bestehen in „Ernährung" und „Arbeit". Es ist ein System, „welches die von der Peripherie ausgehenden Änderungen in sich sammelt und die an die Peripherie abzugebenden Änderungen verteilt. Von den „Änderungen" dieses (im Großhirn zu denkenden) Systems sind alle „Aussagen" („E-Werte", Urteile, Erkenntnisse) abhängig (Kr. d. rein. Erf. I, 33 ff.). Die volle „Erhaltung" des Systems C heißt das „vitale Erhaltungsmaximum", die „Schwankungen" desselben bestehen in Verminderung oder Behauptung des Maximums (S. 60 ff.). Durch die „Kongregation" mehrerer Individuen entstehen „Systeme C höherer Ordnung", „Kongregalsysteme" (Σ C) (S. 153 ff.). Vgl. Prinzipialkoordination, Vitaldifferenz, Psychisch.

Calemes ist der zweite Modus der vierten Schlußfigur: Obersatz allgemein bejahend (a), Untersatz und Folgerung allgemein verneinend (e). Z. B. alle Schnecken sind Mollusken. Keine Molluske ist ein Insekt. Kein Insekt ist eine Schnecke.

Calvus (*φαλακρός*, Kahlkopf): Name eines Fangschlusses des Eubulides, analog dem Sorites (s. d.). (Wie viel Haare müssen fehlen, damit jemand als Kahlkopf bezeichnet werden kann?). Vgl. Diog. Laërt. II, 108.

Camestres ist der zweite Modus der zweiten Schlußfigur. Obersatz allgemein bejahend (a), Untersatz und Folgerung allgemein verneinend (e). Z. B. Alle Körper sind ausgedehnt. Kein Geist ist ausgedehnt. Also ist kein Körper ein Geist.

Causa: Ursache (s. d.). „Causa activa (agens)": tätige Ursache. „C. adaequata": der Wirkung entsprechende Ursache. „C. cognoscendi": Erkenntnisgrund. „C. corporalis": physische Ursache. „C. creatrix": schöpferische Ursache. „C. deficiens (defectiva)": negative Ursache. „C. directa": unmittelbare Ursache. „C. efficiens (effectiva)": äußerlich wirkende Ursache (*ποιοῦν αἴτιον* bei Aristoteles). „C. exemplaris": ideales Musterbild, Idee („forma, quam aliquid imitatur, ex intentione agentis, qui determinat sibi finem", Thomas, De ver. qu. 3 a 1; vgl. L. Baur, Met., S. 189 ff.). „C. essendi und fiendi": Seinsgrund, Ursache des Werdens. „C. extrinseca und intrinseca": äußere, innere Ursache. „C. finalis": Zweckursache (*οὗ ἕνεκα* bei Aristoteles). „C. formalis": gestaltende Ursache. „C. immanens und transiens": immanente und (auf ein anderes) übergehende Ursache (vgl. Gott: Spinoza). „C. influens": einfließende Ursache. „C. instrumentalis": Mittelursache. „C. libera", freie Ursache (Gott, bei Clauberg); „C. materialis": Ursächlichkeit des Dinges, auf das eingewirkt wird, Substrat des Wirkens. „C. movens (motiva)": bewegende Ursache. „C. occasionalis": Gelegenheitsursache. „C. per accidens und per se": accidentielle Ursache und Ursache durch sich selbst (Albertus Magnus, Sum. th. I, 55, 1; Thomas, S. th. I, 77, 3). „C. physica" — „C. moralis", physische — geistige Ursache. „C. principalis": Grundursache = „C. primordialis, prima" (*πρώτη αἰτία*: Platon, Aristoteles). „Causa prima est, cuius substantia et actio est in momento aeternitatis et non temporis" (Albertus Magnus, S. th. I, 32, 1). Thomas: „Causa prima causat operationem causae secundae secundum modum ipsius" (Contr. gent. III, 148); Gegensatz: „C. secunda": sekundäre, abgeleitete Ursache (vgl. Albertus Magnus, S. th. I, 26, 2; Baumgarten, Met. § 317). „C. privans": beraubende, ein Nichtsein setzende Ursache. „C. proxima", „remota": nächste und entfernte Ursache. „Per causam remotam talem intelligimus, quae cum effectu nullo modo coniuncta est" (Spinoza, Eth. I, prop. XXVIII, dem.). „C. sine qua non": bedingende Ursache. „C. socia (communis)": gemeinsame Ursache. „C. solitaria (propria)": Sonderursache (Chr. Wolff, Ontol. § 888). „C. sufficiens": zureichender Grund. (Chr. Wolff: „sufficiens — quae continet rationem sufficientem effectus alicuius dati", Ontol. § 897). „C. vera": wahrhafte, reale Ursache. „C. ficta", erdichtete Ursache (Newton; vgl. Descartes, Princ. philos. I, 24: Gott ist „vera causa"). Nach Störring liegt in der Newtonschen Verwendung der Erfahrungen über den freien Fall der Körper zur Erklärung der Planetenbewegungen nur eine in anderen Gebieten als C. v. nachweisbare Ursache vor (Log., S. 280 f.). Es gibt verschiedene Arten der C. v.; in einem Gebiete, wo die Ursachen nicht in den Erfahrungsbereich fallen, sind auch „causale fictae" anwendbar (S. 282 ff.).

Causa causae est etiam causa causati: Die Ursache einer Ursache ist auch die Ursache der Wirkung dieser. Schon bei Alanus ab insulis. Auch bei Chr. Wolff (Ontol. § 928).

Causa cessante cessat effectus: mit der Aufhebung der Ursache (s. d.) verschwindet die Wirkung. Ein scholastischer Satz (Thomas, S. th. I, 96, 3, ob. 3). Vgl. Lotze, Log.², S. 370. Vgl. Trägheit.

Causa est potior causato: Die Ursache ist vornehmer, hat mehr Seinswert als die Wirkung. (Thomas, S. th. I, 60, 4, ob. 2). **Causa** posita ponitur causatum: Mit der Ursache ist die Wirkung gesetzt (z. B. bei Baumgarten, Met. § 326). **Causa** praecedit effectum: Die Ursache geht der Wirkung voran (z. B. bei Joh. Scotus, Div. nat, I, 39).

Causa sui: Ursache oder Grund seines eigenen Seins, d. h. durch das eigene Wesen Sein, Existenz habend und aus diesem Wesen als seiend begreiflich, ein Ausdruck für das

Absolute, Gott (s. d.), für das Wesen, dessen Sein durch nichts außer ihm gesetzt und bedingt ist. Nach Platon schafft sich Gott schauend gleichsam selbst (Enn. VI, 8, 16). Lactantius sagt von Gott: „ipse ante omnia ex se ipso procreatus" (Div. inst. I, 7). Hieronymus: „Deus vero... ipse sui origo est suaeque causa substantiae" (Comment. ad Eph. II, 3; vgl. Augustinus, De trin. I, 1). Der Begriff „ens a se" tritt in der Scholastik auf bei Avicenna, Albertus Magnus, Suarez (Disp. met. XXVIII, sct. 1) u. a. Nach Thomas ist Gott „a se", aber nicht als ein Wesen, das sich selbst geschaffen hat, weil er (wie nach Aristoteles) nicht die Ursache seiner selbst ist (S. Theol. I. II, qu. 75, a. 2 obj. 2; qu. 20, a. 3 obj. 3; vgl. Micraelius, Lex. philos. 166). Vgl. Nic. Taurellus, Philos. triumph. III, p. 29, 279, 339; Descartes, Med. III; Resp. I; Obj. ad resp. IV; Epist. II, p. 401. Spinoza nennt die göttliche „Substanz" „causa sui", als das Wesen, mit dessen Begriff unbedingt der Gedanke seines Seins verbunden werden muß. „Per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam, sive id, cuius natura non potest concipi nisi existens" (Eth. I, def. I). Nach Fichte ist das Ich (s. d.) eine sich selbst „setzende" Tätigkeit. Schelling lehrt: „Gott hat in sich einen Grund seiner Existenz, der insofern ihm als Existierendem vorangeht; aber ebenso ist Gott wieder das Prius des Grundes, indem der Grund auch als solcher sein könnte, wenn Gott nicht actu existierte" (WW. I 7, 358). Dieser Grund ist die „Natur in Gott" (S. 357). Nach Hegel ist eigentlich jede Ursache „causa sui", die in den endlichen Dingen sich auseinander gezogen hat (Enzykl. § 153). L. M. Stern bemerkt: „Nichts in dieser Welt hat etwas anderes zur Ursache seiner Existenz als eben sich selbst" (Monism., S. 176). Vgl. Stöckl, Lehrb. der Philos. II[8], 379; Schell, Gott u. Geist, 1895, S. 132 ff.; Secrétan, La philos. de la liberté[3], 1879; A. Lang, Aphorist. Betracht. über das Kausalproblem, 1909; J. Bergmann, Vorles. über Met., S. 274 ff. (das Ich erhält sein Dasein durch eigene Tätigkeit). Vgl. Ursache.

Cavillation s. Trugschluß.

Celarent heißt der zweite Modus der ersten Schlußfigur: Obersatz allgemein verneinend (e), Untersatz allgemein bejahend (a), Folgerung allgemein verneinend (e). Z. B. Kein Säugetier atmet durch Kiemen. Alle Huftiere sind Säugetiere.

Cesare ist der erste Modus der zweiten Schlußfigur. Obersatz allgemein verneinend (e), Untersatz allgemein bejahend (a), Folgerung allgemein verneinend (e). Z. B. Kein Säugetier atmet durch Kiemen. Alle Huftiere sind Säugetiere. Also atmet kein Huftier durch Kiemen.

Chaos (*χαίνειν*, gähnen, der klaffende Weltabgrund): ungeordneter Weltzustand ohne Form, Bestimmtheit, Gesetzmäßigkeit der Vorgänge; Urzustand des noch ungeformten Weltstoffes, formloses Durcheinander (nur als relativer Anfang eines kosmischen Entwicklungsstadiums denkbar). Nach Kant, Rickert (Syst. der Philos. I, 6 f.), Mahnke (Neue Monadol., S. 14 u. ö.) u. a. besteht das unmittelbar Gegebene aus dem „Ch." der Empfindungen (s. d.). Dagegen Koppelmann, Frischeisen-Köhler u. a., nach denen schon die Empfindungsinhalte eine gewisse Ordnung und Bestimmtheit (s. d.) aufweisen (vgl. Mannigfaltigkeit, Form). — Die Bibel spricht vom „tohu-wa-bohu" der Erde. In mythischer Weise lehrt Hesiod, von allem sei zuerst das Ch. entstanden (*πάντων μὲν πρώτιστα χάος γένετ', αὐτὰρ ἔπειτα Γαῖ' εὐρύστερνος*, Theog. V, 116; *ἐκ χάεος δ' Ἔρεβός τε μέλαινά τε Νὺξ ἐγένοντο* V, 123). Nach Akusilaos und den Orphikern ist das Ch. ein Urwesen (Orphica, ed. E. Abel, 1885). Nach Anaxagoras wird das Ch. durch den „Geist" (Diog. L. II, 6) gestaltet. Anfang war alles zusammen (Vermischung aller Arten der Stoffteilchen, *ὁμοῦ πάντα χρήματα*; Diels, Vorsokrat. 46 A. 1). Platon nimmt (im Tim. 30 A ff.) eine chaotische Masse (*κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως*) und (im Philebus) ein Unbestimmtes (*ἄπειρον*) an. Gegen die Annahme eines ursprünglichen Chaos erklärt sich Aristoteles (De coel. 2). Ovid spricht von der „rudis indigestaque moles" (Metamorph. I, 7). Nach Augustinus ward ursprünglich (zeitlos) das Chaos (die Urmaterie) geschaffen (Confess. 12).

Nach Kant war die Materie ursprünglich in allgemeiner Zerstreuung ihrer Teile in einem Chaos, aus welchem durch die der Materie von Gott eingepflanzten Kräfte und Gesetze sich die Welten entwickelten (Allgem. Naturgesch. u. Theorie des Himmels, Vorr., S. 12, 15, 23f., 60ff.). Nach Frauenstädt sind Ch. und Ordnung gleich ewig; es besteht ein ewiger Kampf mit dem Stoff (Bl. S. 124). Nach Lotze ist das Ch. ein undenkbarer Gedanke (Mikrok. II², 32). Nach Fritzsche war schon im Urnebel „Einheit der Kraft mit dem Logischen" (Vorsch. d. Philos., S. 68). Nach Nietzsche ist die Welt an sich ein Ch. von Vorgängen ohne Zwang und Gesetze (WW. VI, 13). P. Mongré erblickt in der empirischen Welt einen von unserem Bewußtsein vollzogenen „Ausschnitt aus dem gesetzlosen Chaos" (Das Chaos in kosmischer Auslese, 1898). Nach Peirce war erst das Ch.; die Gesetze (s. d.) sind erworbene Naturgewohnheiten. Nach O. Weidenbach stehen Chaos und Logos am Beginne des das Leben durchwaltenden Kampfes (Weltansch. aus dem Geiste des Kritizismus, 1923, S. 191). Nach Hönigswald ist ein absolutes Ch. denkbar, aber nicht vorstellbar (Beitr. zur Erkth. u. Methodenlehre, 1906) Vgl. K. C. Schneider, Die Welt, 1917 (Die Unordnung in der Verteilung der Moleküle weist auf ein Ch. in der Welt hin, dem die Energie zugeordnet ist; das Ch. oder die Unordnung ist der Ordnung, dem System übergeordnet, erfließt aus einer Vielheit); G. Wendel, Kritik des Erkennens, 1914; Neue Weltansch., H. 8, 1911; K. Groos, Z. f. Psych. 49, 1908, S. 405 f.; F. Grave, Das Chaos als objektive Weltregion, 1924 (Die Welt der „Chaotica" enthält die Wurzeln aller Gebilde); Le Dantec, Le chaos et l'harmonie universelle, 1911; A. Nadel, Aus vorletzten u. letzten Gründen, 1909; Chr. v. Ehrenfels, Kosmogonie (das ewige Ch. als Weltprinzip); J. H. Ziegler, Die Struktur der Materie, 1908. Ewald, Rel. des Lebens, S. 348ff. Vgl. Kosmogonie, Welt, Form, Ordnung Gegeben, Materie.

Charakter (*χαρακτήρ*, Gepräge, Charakterbild; *χαρακτῆρες* schon von Theophrast auf Menschen angewandt; bei Augustinus u. a. ein durch die Sakramente der Seele eingeprägtes Zeichen; die jetzige Bedeutung seit La Bruyère, Les caractères, 1687): die bestimmte Art und Weise des Seins und Wirkens, die eigentümliche Natur eines Wesens; der feste Grundzug des Wollens und Handelns, die konstante Richtung desselben. Der Ch. eines Menschen ist das Produkt der Wechselwirkung angeborener Anlagen (Gefühls- und Willensdispositionen) mit (physisch-psychischen) Einflüssen seitens der Umwelt (ursprünglicher — erworbener Ch.). Das Handeln wird durch den Ch. bestimmt, und es beeinflußt diesen wiederum, indem es ihn modifiziert. Im engsten Sinne des Wortes bedeutet Ch. den festen, zuverlässigen, sich selbst treuen Charakter, den konsequenten, Grundsätzen gehorchenden Willenshabitus. (Gegensatz dazu: Charakterlosigkeit, Willenshabitus ohne feste Einheit, Stetigkeit, Folgerichtigkeit oder im Sinne des niedrigen, Mangel an sittlicher Würde zeigenden Charakters). Wenn auch gewisse Charakteranlagen angeboren sind, so ist doch durch Erziehung, Disziplin eine Charakterbildung möglich, durch die ungünstige Charakteranlagen (Dispositionen) gehemmt, günstig, zweckvoll und ethisch geformt werden können. Die Menschen unterscheiden sich sowohl durch die Stärke als den sittlichen Wert ihres Charakters, auch durch den Ch. im Sinne eines typisch-seelischen Habitus, der sich in der Art ihres Verhaltens, Reagierens, Fühlens, Wertens, Denkens, Handelns äußert (s. Typus).

Nach der Lehre der Veden ist der Ch. die Frucht und Folge des Handelns in einer Präexistenz (Deussen, Allg. Gesch. d. Philos. I 1, 297 f.). Heraklit sagt, der Ch. bestimme das Leben des Menschen (*ἦθος γὰρ ἀνθρώπῳ δαίμων*, Alex. Aphrod., De fato 6). Die Bedeutung des Ch. betonen schon Platon und Aristoteles (vgl. Perkmann, Der Begriff des Ch. bei P. u. A., S. 16ff.), auch die Stoiker. Seneca versteht unter dem Ch. das „semper idem velle atque idem nolle" (Epist. 29, 4).

Goethe: „Ch. im Großen und Kleinen ist, daß der Mensch demjenigen eine stete Folge gibt, dessen er sich fähig fühlt" (Sprüche in Prosa, 587; vgl. Urworte; der „Dämon" ist die angeborene Individualität, „das Charakteristische" derselben, dessen Kern unver-

änderlich ist. „So mußt du sein, dir kannst du nicht entfliehen"). Nach KANT hat jede Ursache einen „Ch.", d. h. „ein Gesetz ihrer Kausalität, ohne welches sie gar nicht Ursache sein würde". An jedem Wirkenden gibt es einen „empirischen" Ch. (Ch. in der Erscheinung) und einen „intelligiblen" Ch. (als Ding an sich), der nicht unter Bedingungen der Sinnlichkeit steht und die „transzendentale Ursache" des den Naturgesetzen unterworfenen empirischen Ch. ist (Kr. d. r. V., S. 473ff.). Ch. ist (im engeren Sinne) die „praktische konsequente Denkungsart nach unveränderlichen Maximen" (Kr. d. r. V., S. 192). Der Ch. enthält: Naturell, Temperament und Ch. schlechthin („Denkungsart"; Anthrop. II, A, S. 226). Einen Ch. haben ist „die Eigenschaft des Willens, nach welcher das Subjekt sich selbst an bestimmte praktische Prinzipien bindet, die es sich durch seine eigene Vernunft unabänderlich vorgeschrieben hat" (S. 235 ff.; 284 f.). Der Ch. besteht in der „Fertigkeit, nach Maximen zu handeln" (Über Pädag., S. 256 f., 269 f.; vgl. Reflex. I, 486ff.; WW. XV, 494f.). Die „transzendentale Freiheit" ist die (zeitlose) Tat des intelligiblen Ch. (des Menschen als Vernunftwesen, als „Noumenon"). Wenn auch alle Handlungen determiniert sind, so ist doch dieser Ch., auf den der Grundsatz der Kausalität nicht anwendbar ist, und der insofern ein Unbedingtes, neue Reihen des Geschehens Setzendes ist, frei (s. Antinomie, Willensfreiheit). SCHOPENHAUER lehrt, „daß der intelligible Charakter jedes Menschen als ein außerzeitlicher, daher unteilbarer und unveränderlicher Willensakt zu betrachten sei, dessen in Zeit und Raum und allen Formen des Satzes vom Grunde entwickelte und auseinandergezogene Erscheinung der empirische Charakter ist, wie er sich in der ganzen Handlungsweise und im Lebenslaufe dieses Menschen erfahrungsmäßig darstellt" (W. a. W. u. V. I. Bd., § 55). Die Freiheit liegt nur im Sein, nicht im Tun: „operari sequitur esse", das Handeln ist notwendig durch das Sein bedingt (Üb. d. Freiheit d. Will. V). „Der Charakter des Menschen ist konstant: er bleibt derselbe, das ganze Leben hindurch." „Der Mensch ändert sich nie." „Der individuelle Charakter ist angeboren" (l. c. III; Neue Paralip. § 220). Der empirische Ch., der im Leben verschiedene Richtungsäußerungen aufweisen kann („erworbener" Ch.), entsteht aus dem Willen zum Leben und aus der Bändigung, die er durch die Welterkenntnis erhält (WW. IX, 44 f., 389 ff.; XI, 84 ff., 143 f., 392 f.). Nach WINDELBAND sind empirischer und intelligibler Ch. nur zwei Betrachtungsweisen des Willens (Über Willensfreiheit, 1904, S. 200 f.); nach WUNDT ist der „intell. Ch." die regulative Idee der Willensbeurteilung (Eth. II³, 86); vgl. FALCKENBERG, Über den intell. Ch., 1879; REININGER, Das psychophys. Problem, 1916 S. 191 f. An eine vorzeitliche Bestimmung des eigenen Seins durch den Willen glaubt SCHELLING (WW. I 6, 538 f.; I 7, 385ff). Vgl. E. HARTMANN, Ph. des Unbew. III¹¹, 147ff.

Nach FRIES ist Ch. die „Kraft der verständigen Selbstbeherrschung" (Anthrop. § 75). Nach J. E. ERDMANN ist er die „durch wiederholte Entschlüsse zur Gewohnheit gewordene Weise, sich zu entschließen" (Gr. d. Psych. § 162). Nach HERBART ist er das, was der Mensch eigentlich will (Allg. Pädag., S. 299). E. DÜHRING: „Der Charakter ist das Festgewordene und Verkörperte, sowie überhaupt das Beharrliche in den materiellen und geistigen Antrieben und Verhaltungsarten" (Wirklichkeitsphilos., S. 202). Nach E. v. HARTMANN ist er „der Reaktionsmodus auf jede besondere Klasse von Motiven" (Phil. d. Unb. I, 128 ff.) Nach WUNDT ist der Ch. „ein aus der vorangegangenen geistigen Kausalität resultierender Totaleffekt, der selbst wieder an jeder neuen Wirkung sich als Ursache beteiligt" (Eth. II³, 84ff.). Der Kern des Ch. ist ein Erbteil der Ahnen, etwas Ursprüngliches (Grdz. d. phys. Psychol. III⁵, S. 637ff.; Vorl.², S. 470 ff.). SULLY versteht unter Ch. im engeren Sinn „die entwickelte Individualität, d. i. die Gruppe der natürlichen Neigungen, insoweit als diese ausgewählt, gestärkt und durch die Einwirkung der Verhältnisse ... befestigt werden" (Handb. d. Psych., S. 423). Nach JODL ist der erworbene Ch. der Inbegriff der Willensgewohnheiten eines Menschen; der angeborene Ch. bedeutet die verschiedenen Weisen, auf Motive zu reagieren, auch die verschiedene Gefühlsreizbarkeit und Empfänglichkeit, namentlich in bezug auf Person-

gefühle (Lehrb. der Psych. II[5], 418f.). Nach Th. Ziegler ist der Ch. die Summe aller Gewöhnungen und Übungen, aller erworbenen Dispositionen, aller geläufigen Maximen (Das Gefühl[2], S. 178), die „Summe der Willensdispositionen" (S. 300). Als Gesamtheit der Willensdispositionen eines Menschen bestimmen den Ch. auch Ebbinghaus, Jerusalem (Lehrb. der Psych.[4], S. 205), Koppelmann (Ch. = Willensrichtung, Unters. zur Log. der Gegenw., I, 185; Die Ethik Kants, 1907, S. 54 ff.: der Ch. ist z. T. das eigene Produkt des Menschen; so auch M. Wentscher, Eth. I, 325) u. a. Nach Jahn ist der Ch. eine Beschaffenheit der Person innerhalb der Reihe der Willensakte, das feste Gepräge, nach welchem der Mensch als ein Ganzes erscheint, das inneren Zusammenhang hat. Der sittliche Ch. ist „die vernünftige Selbstbeherrschung" gemäß Grundsätzen (Psychol. II[7], 244 ff.; Eth.[4], 1925). Nach W. Stern ist der Ch. die Einheit der „Richtungsdispositionen" (Die menschl. Persönl., 1918); nach Scheler die Einheit der Willensanlagen (bzw. Anlagen überhaupt); der Ch. ist von der Person scharf zu unterscheiden (Der Formal. in der Eth.[2], S. 503 f.). Nach Kreibig ist der Ch. „die Besonderheit eines Menschen hinsichtlich der Verknüpfung von Lust und Unlust mit bestimmten Inhalten (der Wertfunktion) und der davon bewirkten Willensintensität in der Realisierung der Werte" (Werttheor., S. 193). Nach H. Scholz ist Ch. „dasjenige am Menschen, was sich in seinen Bewertungen ausdrückt" (Religionsphilos.[2], 1922, S. 174 ff.). Nach Losskij ist er „die Gesamtheit der Besonderheiten einer gegebenen Person, die sie von anderen Persönlichkeiten unterscheidet" (Gr. d. Psychol., S. 192 ff.). Es gibt einen sinnlichen, egozentrischen und überpersönlichen Charakter (S. 198). Nach R. Wahle ist er „die auf der relativen Macht elementarer und fundamentaler zerebraler Funktionsarten basierende Prävalenz gewisser psychischer Reihen, welche für ein Individuum habituell ist" (Üb. d. Mech. d. geist. Leb., S. 556 ff.). Simmel: „Das einzige, was gegeben ist, sind die einzelnen Handlungen des Menschen; gewisse innere oder in den Beziehungen zu anderen sich herausstellende Eigenschaften derselben fassen wir zu dem Begriff des Charakters dieses Menschen zusammen; allein das ist ein allgemeiner Begriff, gezogen aus der Summe seiner Lebenselemente, aber nicht die hervorbringende Ursache dieser" (Einl. in d. Moral, I, 268 f., 282). Nach H. Apfelbach besteht das Wesentliche des Ch. in angeborenen Tendenzen (Geschlechtlichkeit, Psychomodalität, Emotionalität, Moralität, Intellektualität), wozu erworbene (endo- und exogene) Faktoren kommen (Der Aufbau des Ch., 1924, S. 5 ff.). Nach Ribot ist der Ch. die Resultante aller Tendenzen der emotionalen Elemente des Ichs (Der Wille, S. 127; vgl. Rev. philos. 34, 1892, p. 480 ff.; Regnault, Rev. de l'hypnot. I, 1898, p. 250 ff.). Nach Bleuler wird der Ch. fast allein durch die Affektivität bestimmt (Anlage plus besondere affektive Einstellungen; infolge zu verschiedenen Keimplasmas von Vater und Mutter streiten in manchen Menschen zwei Charaktere miteinander, Naturgesch. der Seele, 1921, S. 251).

Nach Cohen erzeugt und bezeugt sich der Ch. nur in den Handlungen, seine Kontinuität wurzelt in der Einheit der Persönlichkeit (Log.[2], S. 300); der Ch. ist aufgegeben, nichts Fertiges (Eth., S. 597). So auch Natorp, Kinkel, Ewald (Kants krit. Ideal. u. 296) u. a. Vgl. Bahnsen, Beiträge zur Charakterologie, 1867; J. Baumann, Über Willens- u. Charakterbildung[3], 1910; W. Börner, Charakterbildung, 1914; Elsenhans, Charakterbildung[2], 1915; Förster, Schule u. Charakterbildung[12], 1914; Tönnies, Gemeinschaft u. Gesellschaft[3], 1920, S. 110, 123, 202; Weininger, Geschlecht u. Ch.[25], 1923; Adickes, Ch. u. Weltansch., 1917; Kerschensteiner, Ch. u. Charakterbildung[2], 1915; Kollarits, Ch. u. Nervosität, 1912; Börner, Charakterbildung der Kinder, 1914; Moll, Sexualität u. Ch., Z. f. Sexualwiss., 1914; Fröbes, Lehrb. der exper. Psych. II[2], 453 ff.; E. Kretschmer, Körperbau u. Ch., 1921; W. Frost, Echt u. Unecht, 1923; M. Auerbach, Mitleid u. Ch., 1921; Heymans, Über einige psychol. Korrelationen, Z. f. ang. Psych. I, 1908; Klages, Prinzip. der Charakterol.[3], 1921; Handschrift u. Ch., 1920; Jung, Psychol. Typen, 1921; O. Selz, Über die Persönlichkeitstypen, 1924; Ribéry, Essai de classif. natur. des caract., 1902; Paulhan, Les car., 1894, p. 8 ff.; Malapert, Le car., 1902; Prat, Le car. empir. et la personne, 1906; Dugas, L'éducation du car., 1912; J. Phillippe, Le

car., An. psych. II, 1895; G. Poyer, La psych. des car., Rev. ph., 1921; Smiles, Der Ch., Un.-Bibl.; S. Alexander, Moral Order, p. 48 ff.; Shand, The foundation of ch.², 1920; Mahnke, E. neue Monadol., S. 17, 112 u. ö.; Visser, Ch. als Kultuurelement, 1922 (holländ.); A. Adler, Über den nervösen Ch.³, 1922; Handbuch u. Theorie der Individualpsych.², 1924 (Wille zur Macht, Minderwertigkeitsgefühle als Faktoren des Ch.); Pfänder, in: Jahrb. der Charakterol. I, 1924, S. 291 ff. (Ch. = die eigentümliche Wesensart der ganzen menschlichen Seele; der „Grundcharakter" ist nicht identisch mit der Gesamtheit der ursprünglichen Dispositionen, bleibt konstant); R. Allers, Jahrb. der Char. I, 1 ff. (der Ch. ist eine mehr periphere Schicht, wandelbar, überlagert von unwandelbaren Kernschichten; über den Ch. kann sich eine „Maske" lagern); Dilthey, Beitr. zum Stud. der Individualität, 1896; Oelzelt-Newin, Über sittl. Dispos., 1892; Utitz, Charakterologie, 1925; Häberlin, Der Ch. 1925; J. Thöne, Menschen, wie sie sind I, 1926. Vgl. Naturell, Temperament, Typus, Individualität, Person, Willensfreiheit, Ich, Charakterologie, Individualpsychologie, Anlagen, Weltanschauung, Sexualpsychol., Kinderpsychol.

Charaktere nennt R. Avenarius Aussage-Inhalte (E-Werte), wie lustvoll, bekannt u. dgl., kurz gefühlsmäßige Auffassungsweisen von Erlebnissen (Krit. d. rein. Erfahr. I, 16). Vgl. Weininger, Geschlecht u. Ch., S. 113 ff. Vgl. Positional, Pathempirismus, Form, Doxa.

Charaktere (Divergenz der): Das möglichste Verschiedensein der Arten als zweckmäßige, weil für die Lebenserhaltung günstigste Wirkung der natürlichen Selektion, nach Darwin und A. Wallace, soll auch das Aussterben von Zwischenarten erklären. Vgl. Entwicklung.

Charakterismen nennt Kant „Bezeichnungen der Begriffe durch begleitende sinnliche Zeichen" als Mittel der Reproduktion (Kr. d. Urt. I, § 59, S. 211 f.).

Charakteristik (characteristica universalis): Logische Symbolik (s. Ars magna). Vgl. Kant, Nova dilucid. sct. 1; Proleg. § 39; Brief an Beck, 27. Sept. 1791; Cassirer, Philos. der symbol. Formen I, 1923, S. 19 (Ideal einer Ch. für das Ganze des geistigen Schaffens).

Charakterologie: Lehre vom Wesen, Aufbau, der Art und Entwicklung des Charakters des Individuums; Psychologie der Individualität („Differentialpsychologie"), der seelischen Typen und korrelativen Zusammenhänge. Vgl. Bahnsen, Beiträge zur Ch., 1867; Dilthey, Beitr. zur Ch., 1904; L. Klages, Prinzip. der Ch.⁴, 1921; Müller-Freienfels, Psychol. des deutschen Menschen u. s. Kultur, 1922; R. Friedmann, A. f. g. Psych., 1913; E. Lucka, l. c., 1908; Stöhr, Psych., S. 511 ff.; Weininger, Geschlecht u. Ch.²⁵, 1923; Selz, Über die Persönlichkeitstypen, 1924; Spranger, Lebensformen⁴, 1924, S. 4 ff.; K. Jaspers, Psychol. der Weltanschauung², 1923; F. Christ, Ch. auf psych. Grundl. 1907; Heymans u. Wiersma, Z. f. Psych. 45; O. Spengler, Der Untergang des Abendlandes, 1919 f.; Jung, Psych. Typen, 1921; W. Stern, Die differentielle Psych.³, 1921. Jahrbuch der Ch. I ff. (vgl. I, 306 ff.); Utitz, Ch. 1925, S. 3 ff. Handb. d. Ph., hrsg. von Baeumler u. Schröter, Abt. III (Baeumler). Vgl. Individualpsychologie, Ethologie, Typusl., Physiognomik.

Charisma (χάρισμα) nennt M. Weber die außerordentliche Qualität eines mit Prestige behafteten Menschen („charismatische Autorität", Ges. Aufs. zur Religionssoziol. I, 1920, S. 268 f.).

Chemie ist die Wissenschaft von den stofflichen Veränderungen, Verbindungen (vgl. die Literatur unter Naturwissenschaft, Naturphilosophie). Vgl. Atom, Element, Masse, Attraktion.

Chemie, psychische: Ausdruck für das Entstehen neuer geistiger Gebilde und Werte aus der Synthese von Bewußtseinselementen. Der Ausdruck zuerst bei J. St. Mill (vgl. Maass, Versuch über die Einbildungskraft², 1797, S. 15: „gleichsam chemisches Vermischen"), dann bei Höffding (Psych.², S. 326), Wundt (s. Synthese). Vgl. Synthese.

Chiliasmus: Lehre vom tausendjährigen Reich der Gerechten nach der zweiten Ankunft Christi (Justinus u. a.; vgl. Eibl, Augustin u. die Patristik, S. 70 u. ff.). Kant nennt Ch. die Behauptung des beständigen Fortschrittes der Menschheit. Der philos. Ch. hofft auf einen durch den Völkerbund ermöglichten Frieden (Idee zu e. allgem. Gesch. S. 26; Relig. I, S. 35).

Cholerisch s. Temperament.

Christentum s. Dogmen, Glaube, Gott, Religion, Liebe, Logos, Patristik, Scholastik, Gnostik, Apologeten, Mystik u. a.

Chronoskop: elektrischer Registrierapparat, der besonders die Zeit (bis auf $^1/_{1000}$") bei Reaktionsversuchen (s. d.) angibt.

Circulus in probando (circulus vitiosus, probatio circularis): Zirkelbeweis. Beweis mittels Prämissen, die das zu Beweisende schon voraussetzen, enthalten. Schon Aristoteles führt ihn an: *τὸ δὲ κύκλῳ καὶ ἐξ ἀλλήλων δείκνυσθαί ἐστι τὸ διὰ τοῦ συμπεράσματος καὶ τοῦ ἀνάπαλιν τῇ κατηγορίᾳ, τὴν ἑτέραν λαβόντα πρότασιν συμπεράνασθαι τὴν λοιπήν ἣν ἐλάμβανεν ἐν θατέρῳ συλλογισμῷ* (Anal. pr. II 5, 576 18). Circulus in definiendo: Zirkeldefinition, Diallele (s. d.). Vgl. G. F. Meier, Vernunftlehre², § 310; Baumgarten, Acroasis log.² 1773, § 168.

Clairvoyance: „Hellsehen" Somnambuler (s. d.).

Clare et distincte s. Klarheit.

Cogitanten: Anfänger des „Cogitantismus", einer wissenschaftlich-religiösen Weltanschauung. Vgl. E. Löwenthal, Cogitantentum, 1892.

Cogitatio: Vorstellen, Denken, Bewußtsein, Bewußtsein von etwas. So bei Descartes (s. Denken), Driesch, Rehmke, Husserl (Ideen zu e. reinen Phänom. I², 61ff.; „cogitationes" = alle Erlebnisse des Denkens, Fühlens und Wollens, als Akte mit einem „Blick auf", „Gerichtetsein auf", „Zugewendetsein zu"; „cogito" im prägnanten Sinn = ich habe Bewußtsein von etwas, ich vollziehe einen Bewußtseinsakt; die Kette der cogitationes ist von einem „Medium der Inaktualität" umgeben; zum Wesen des „cogito" gehört der „Ichblick auf etwas", S. 65f.; vgl. Intentional, Noese) u. a. Vgl. Assoziationszentren, Intentional.

Cogito, ergo sum: ich denke (habe Bewußtsein), also bin ich; ein Ausdruck für die unmittelbare Erfassung der eigenen Existenz des Subjekts als solchen (nicht als metaphysische Substanz) in der innern Wahrnehmung und im Selbstbewußtsein. Das Bewußtsein und dessen Ich-Moment ist mit unmittelbarer Gewißheit gegeben; indem ich mir eines Etwas bewußt bin, erfasse ich zugleich (wenn auch nicht immer besonders) mein Ich als Einheit des Erlebens. Zugleich ist das Bewußtsein ein Sein, das sich nicht bezweifeln läßt, denn dieser Zweifel setzt (als Bewußtseinsakt) das Angezweifelte schon voraus. Das B. ist eine psychologische Urtatsache und eine Voraussetzung, Bedingung alles Denkens und Erkennens, und mit dem Bewußtsein ist unmittelbar — in Unterscheidung vom Nicht-Ich und anderen Ichen — ein Bewußtseiendes (Ich, Subjekt) gesetzt (aber noch nicht eine Substanz hinter dem Bewußtsein).

Schon in den Upanishads findet sich die Bemerkung: „Das Selbst ist die Basis (âçraya) für die Tätigkeit des Beweisens, und mithin ist es auch vor der Tätigkeit des Beweisens ausgemacht . . ., denn wer es in Abrede stellt, eben dessen eigenes Wesen ist es" (Deussen, Allgem. Gesch. d. Philos. I 2, 240). Augustinus: „Quando quidem, etiam

si dubitat, vivit, si dubitat, cogitat" (De trinit. X, 14). „Cogitare te scis? Scio" (Soliloqu. II, 1 f.; De ver. relig. 72 f.). Thomas: „Nullus potest cogitare se non esse cum assensu: in hoc enim, quod cogitat, percipit se esse" (De verit. 10, 12 ad 7). Ähnlich Wilhelm von Occam. Campanella: „Si negas et dicis me falli, plane confiteris, quod ego sum; non enim possum falli, si non sum" (Univ. philos. I, 3, 3). „Ergo nos esse et posse scire et velle est certissimum principium, deinde secundario, nos esse aliquid et non omnia" (ib.).

Neu aufgestellt und zum formalen Fundament der Gewißheit der Erkenntnis gemacht wird das Erfassen des Ich-Seins aus dem denkenden Bewußtsein von Descartes. Der methodische Zweifel (s. d.) fordert, daß an allem, was bisher dogmatisch für objektiv gehalten wurde, gezweifelt wird. Zweifelt man aber, so denkt man, und wie könnte das Denken, das Denkende nicht sein? Mag ich selbst in allem meinem Denken betrogen sein, niemand, auch Gott nicht, kann bewirken, daß ich nicht sei, solange ich denke, „adeo ut omnibus satis superque pensitatis denique statuendum sit hoc pronunciatum: ego sum, ego existo, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum" (Medit. II, p. 9). Das Denken (Bewußtsein) kann vom Ich nicht getrennt werden: „cogitatio est, haec sola a me divelli nequit, ego sum, ego existo, certum est" (Medit. II, p. 10). Das Ich ist also, und zwar ist es „res cogitans" (Medit. II, p. 11). „Facile supponimus nullum esse Deum, nullum coelum, nulla corpora; nosque etiam ipsos non habere manus, nec pedes, nec denique ullum corpus; non autem ideo nos qui talia cogitamus nihil esse: repugnat enim, ut putemus id, quod cogitat, eo ipso tempore, quo cogitat, non existere. Ac proinde haec cognitio, ego cogito, ergo sum, est omnium prima et certissima" (Princ. philos. I, 7). Der Satz ist nicht Resultat begrifflicher Schlußfolgerung (mit der Prämisse: alles Denkende existiert), sondern unmittelbar durch „prima quaedam notio quae ex nullo syllogismo concluditur" gewonnen, man sieht seinen Inhalt ein „tamquam rem per se notam simplici mentis intuitu" (Respons. ad II. object.; vgl. Epist. ad Voetium; Regulae ad direct., S. 12). Er ist klar und deutlich einzusehen, also wahr. Nach Hobbes ist das Subjekt, welches denkt, nicht festgestellt (Obj. III; vgl. Arnauld, Obj. IV). Gassendi meint, aus jeder Handlung des Ich, nicht bloß aus dem Denken, folge das Sein des Ich (Obj. V). Nach Leibniz ist der Satz: „ich bin" eine unmittelbare Wahrheit. Ich bin denkend, bedeutet schon implicite: ich bin (Nouv. ess. IV, ch. 7, § 7). Chr. Wolff faßt den Satz als logische Demonstration auf (Vern. Ged. I, § 6 f.). Es ist klar, „daß derjenige ist, der seiner und anderer Dinge bewußt ist" (Vernünft. Gedanken I, § 5 f.). (Ein ontologischer Vernunftschluß ist der Satz nach Günther, Ges. Schriften, 1882; Antisavarese, S. 118.) Destutt de Tracy meint, Descartes hätte sagen können „penser et exister sont pour moi une seule et même chose" (Elém. d'idéol. III, 2). Nach Maine de Biran hätte er sagen sollen „je veux, donc je suis", ich will, also bin ich („volo, ergo sum") (Oeuvr. inéd. III, 410 ff.). So auch Eschenmayer (Psychol., S. 284: „sentio ergo sum; volo ergo sum"), Bahnsen u. a. Nach O. Schneider ist der Satz kein Schluß, sondern eine Tautologie: „Ergo sum enthält nichts weiter, als was schon in dem cogito versteckt liegt und wirkt" (Transzendentalpsych., S. 445). J. Bergmann betont: „Gewiß ist . . ., daß wir nichts als daseiend denken können, ohne unser denkendes Ich selbst als daseiend zu denken" (Der Begriff d. Daseins, S. 294). Unmittelbar gewiß ist nur das cogitare; das Ich ist dieses selbst in seiner Allgemeinheit. „Percipio, ergo sum" (Vorles. über Met., S. 305 ff.). Rehmke: „Ich weiß, also bin ich" (Log.², S. 8 f., 71 ff.). „Me cogito ergo sum", ich weiß mich, also bin ich, d. h. das Selbstbewußtsein verbürgt unmittelbar dem Wissenden sein Wirklichsein (im Wirkungszusammenhang mit anderen Wesen. Was bin ich? 1924, S. 94 ff.; Anmerk. zur Grundwiss.², 19). Vgl. Schlick, Allg. Erk.², S. 82.

Schopenhauer stellt den Gegen-Satz auf: „Cogito ergo est — d. h. wie ich gewisse Verhältnisse (die mathematischen) an den Dingen denke, genau so müssen sie in aller irgend möglichen Erfahrung stets ausfallen" (W. a. W. u. V. II. Bd., K. 4). Das „Cogito, ergo sum" ist ein analytisches Urteil (ib.); so auch O. Schneider, Transz., S. 445, u. a.:

vgl. Drews, Das Ich, S. XIII f. Riehl korrigiert den Kartesianischen Ausspruch in „cogito (sentio), ergo sum et est". „Nicht mein Selbstbewußtsein, mein Bewußtsein, ist mir ursprünglich gegeben; die innere Erfahrung geht weder der Zeit noch dem Begriffe nach der äußern voran" (Philos. Kritiz. II 2, 147). „Indem ich mir meines eigenen Daseins bewußt werde, werde ich mir unter einem des Daseins von etwas bewußt, was ich nicht bin" (ib.). Fouillée: „Cogito, ergo sumus". Das volle Bewußtsein meiner selbst schließt schon das Bewußtsein der anderen ein (Mor. d. id.-forc. p. 11, 6; vgl. M. Adler u. a. unter: Bewußtsein, Ich.)

Daß aus dem „cogito" nur die Existenz des „cogitari", Gedachtwerdens, nicht des Ich als Träger des Denkens folgt, behauptet zuerst Lichtenberg. „Wir kennen nur allein die Existenz unserer Empfindungen, Vorstellungen und Gedanken. Es denkt, sollte man sagen, so wie man sagt: es blitzt. Zu sagen cogito, ist schon zu viel, sobald man es durch »Ich denke« übersetzt. Das Ich anzunehmen, zu postulieren, ist praktisches Bedürfnis". „Mit eben dem Grade von Gewißheit, mit dem wir überzeugt sind, daß etwas in uns vorgeht, sind wir auch überzeugt, daß etwas außer uns vorgeht" (Bemerk., S. 129). Schelling: „Die Meinung des Cartesius ist also, das Sum sei in dem Cogito eingeschlossen" (Zur Gesch. d. neuer. Philos. WW. I 10, 9 f.). Das „wahre Faktum" dabei ist aber nur: „Es denkt in mir, es wird in mir gedacht" (S. 12). Nach Nietzsche ist nur sicher: „Ich stelle vor, also gibt es ein Sein: cogito, ergo est". „Daß ich dieses Vorstellen des Seins bin, daß Vorstellung eine Tätigkeit des Ich ist, ist nicht mehr gewiß: ebensowenig alles, was ich vorstelle. — Das einzige Sein, welches wir kennen, ist das vorstellende Sein." Das „Ich" als Substanz wird nur fingiert. „Es wird gedacht; folglich gibt es Denkendes: darauf läuft die Argumentation des Cartesius hinaus. Aber das heißt, unsern Glauben an den Substanzbegriff schon als ‚wahr a priori' ansetzen: — daß, wenn gedacht wird, es etwas geben muß, ‚das denkt', ist einfach eine Formulierung unserer grammatischen Gewöhnung, es wird hier bereits ein logisch-metaphysisches Postulat gemacht — und nicht nur konstatiert" (vgl. WW. IX, 368 ff.); vgl. Kleinpeter, Der Phänomenal., 1913, S. 9; V. Glondys, Einf. in die Erk. I, 1923, S. 52. Nach P. Rée darf es nur heißen „Sum cogitans. Ich bin ein Häufchen Vorstellungen" (Philos., S. 115). Nach J. Schultz muß es heißen: „Cogitare", ohne Substanzbegriff (Psych. d. Axiome, S. 17). Vgl. L. Fischer, Cog., e. s., 1890. Vgl. Ich, Selbstbewußtsein, Idealismus, Subjekt, Denken (H. Lanz).

Cogitor, ergo sum: Ich werde gedacht (vom Absoluten), also bin ich (Baader, auch Hamerling, Atomist. d. Willens I, 127). Cogitatus sum, ergo sum: H. Lanz, Das Probl. der Gegenständlichkeit. S. 117.

Coincidentia oppositorum s. Gegensatz (N. Cusanus).

Common sense (gesunder Menschenverstand) s. Gemeinsinn, Prinzip. — **Computatio** (Rechnung) s. Denken (Hobbes). — **Cönästhesis** s. Gemeinsinn.

Conatus: Streben (s. d.). Vgl. Leibniz, Gerh. WW. VII, 489. L. Stein spricht von einem „Conatus der Geschichte" (Der soziale Optim., S. 20 ff.).

Concausae (*συναίτιαι*): Mitursachen; Ursachenkomplex, „plures causae eiusdem causati" (Chr. Wolff, Ontol., § 885).

Conceptus s. Begriff, Konzeptualismus.

Conclusio sequitur partem debiliorem: die Schlußfolgerung (das Schlußurteil) folgt dem schwächeren Teil. Wenn eine Prämisse negativ oder partikulär ist, ist es auch die Konklusion. — Ziehen nennt das Schlußurteil „conclusum" (Lehrb. der Log., S. 393).

Concupiscentia: Niedere Begehrlichkeit. Vgl. Iraszibel.

Concursus Dei: Assistenz, Mitwirkung Gottes. Durch diese erhält sich das Quantum der Bewegung in der Materie (Descartes, Princ. phil. II, 36). Die endlichen Substanzen können nur durch sie sich erhalten („non nisi ope concursus Dei existere posse", „solo Dei concursus egent ad existendum" (I, 31, 51 f.). Nach den Okkasionalisten werden durch sie die Wechselbeziehungen zwischen Leib und Seele vermittelt.

Conditio sine qua non: notwendige, unerläßliche Bedingung. Vgl. Bedingung.

Connotative s. Name (Mill). — **Consectarium:** Folgesatz.

Consensus (gentium, omnium): allgemeine Übereinstimmung bezüglich einer Idee, eines Glaubens, sofern sie in der gleichartigen Natur aller Menschen oder Völker oder Zeiten begründet ist. Verschiedentlich wird der C. als Argument für die Wahrheit allgemeiner Begriffe (besonders der Begriffe Gott, Unsterblichkeit u. dgl.) ausgegeben. Besonders von den späteren Stoikern. So beruft sich Cicero in bezug auf die Gottesidee auf den „consensus nationum" (Tuscul. disp. I, 16, 36). Seneca: „Multum dare solemus praesumptioni omnium hominum, et apud nos veritatis argumentum est aliquid omnibus videri" (Ep. 117, 6). Minucius Felix: „Itaque cum omnium gentium de diis immortalibus quamvis incerta sit vel ratio vel origo, maneat tamen firma consensio" (Octav. 8, 1). Vgl. dagegen Locke, Ess. I. Vgl. Gottesbeweise. Wahrheit, Schottische Schule.

Consequens: Konsequenz, Hypothetische. — **Contingens** s. Kontingenz. — **Continuum** s. Stetigkeit.

Contradictio in adjecto: Widerspruch in der Beifügung, innerer Widerspruch (z. B. rundes Viereck).

Contra principia negantem non est disputandum: ohne Übereinstimmung in den Grundvoraussetzungen kein logischer Streit.

Cornutus (κερατίνης, der Gehörnte): Name eines Fangschlusses des Eubulides. „Was du nicht verloren hast, hast du noch. Hörner hast du nicht verloren. Also hast du Hörner" (Diog. L. VII, 187).

Creatianismus: Schöpfungstheorie, besonders bezüglich des Entstehens der Seele, welche nach dieser Auffassung im oment der Geburt des Organismus von Gott mit demselben vereinigt wird. Gegensatz: Traduzianismus (s. d.). Creatianer sind: Arnobius, Augustinus, Agobard, Hilarius von Poitier, Alexander von Hales (Sum. th. II, 62, 1), Wilhelm von Champeaux (De orig. animae), Petrus Lombardus, Wilhelm von Conches, Hugo von St. Victor (De sacr. I, 7, 30), Thomas (Contr. gent. II, 83), Duns Scotus (De rer. princ. 10, 2), Calvin, van Helmont, Paracelsus (Paragr. 2) u. a. Der C. tritt in zwei Formen auf: „Les infusiens — prétendant que l'ame s'unit au corps déjà engendré. Les coëxistenciens — soutenant, que l'union des deux parties du composé s'opère dans le même temps que la génération de l'une et de l'autre" (Hauréau II 1, p. 404). Creatianer sind auch Lotze (Med. Psychol. 1 B., K. 3), L. Busse (Geist u. Körper) u. a. Vgl. E. v. Hartmann, Philos. des Unbewußten, III, 147 ff.; J. L. de Lanessan, Transformisme et créationisme, 1914. Vgl. Seele, Schöpfung.

Creatio continua: fortgesetzte Schöpfung (s. d.), ständige Erhaltung der Welt im Dasein durch Gott.

Credo, quia absurdum: ich glaube es, gerade weil es wider die Vernunft ist. Wird dem Tertullianus zugeschrieben, der aber nur gesagt hat: „Et mortuus est dei filius; prorsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quid impossibile est" (De carne Christi. 5). — **Credo, ut intelligam:** ich glaube, um zu verstehen, zu wissen. So sagt Anselmus: „Neque enim quaero intelligere, ut credam, sed credo, ut intelligam" (Proslog. 1). Schon Augustinus bemerkt: „Credimus, ut cognoscamus, non cognoscimus, ut credamus" (De vera relig. 5, 24; In Joh. Ev. tract. 40, 9).

Crocodilinus s. Krokodilschluß.

Cynismus: die Philosophie und die Lebensweise der Cyniker (Kyniker); dessen Begründer: Antisthenes. Princip des C. (der Name Cyniker, wohl vom Lyceum *Κυνοσάργης*, in welchem Antisth. lehrte) ist Natürlichkeit, Einfachheit des Lebens, extreme Bedürfnislosigkeit, in der sich besonders Diogenes von Sinope auszeichnete. Die Tugend gilt als das einzige Gut. Kyniker sind auch Krates von Theben, dessen Gattin Hipparchia, Metrokles, Bion, Menippos, Demonax, Teles, Menedemos, Oinomaos, Peregrinus Proteus u. a. (vgl. Ueberweg, Gr. d. Gesch. d. Philos. I[11], 173, 456f., 526ff.). C. im weiteren Sinne: Verachtung alles Formalen im Betragen, Verhöhnung aller Normen und Sitten, Spott über alles Hohe, Schamlosigkeit. Vgl. Diog. L. VI.

Cyrenaiker s. Kyrenaiker.

D.

Daimonion (*δαιμόνιον*) nennt Sokrates die (von ihm für göttliche Eingebung gehaltene) innere Stimme des sittlichen Taktes, die ihn von der Begehung unvernünftiger, mit der sittlichen Persönlichkeit nicht in Einklang stehender Handlungen abhält. Sie sage ihm *ἃ τε χρὴ ποιεῖν καὶ ἃ μὴ* (Xenophon, Memor. I, 4, 15, IV, 3, 13; vgl. auch IV, 8, 6); *ἐμοὶ δὲ τοῦτ' ἐστὶν ἐκ παιδὸς ἀρξάμενον, φωνή τις γιγνομένη, ἥ, ὅταν γένηται, ἀεὶ ἀποτρέπει με τούτου, ὃ ἂν μέλλω πράττειν, προτρέπει δὴ οὔποτε* (Platon, Apolog. 31 D; Phaedr. 242 B; vgl. Cicero, De divin. I, 54, 122, ferner Volquardsen, Das D. d. Sokr., 1862; Ribbing, Sokr. Stud. II, 1870; H. Röck, A. f. g. Ph. XXV, 1912).

Daltonismus s. Farbenblindheit.

Dämmerzustand: eine Trübung des Bewußtseins, der Klarheit und des Zusammenhangs der Vorstellungen, verminderte Reproduktionsfähigkeit bei Hypnose, Epilepsie u. a. Vgl. Störring, Psych., S. 195 ff. (D. = „Änderungen des psychischen Lebens, bei denen die Orientierung in der Außenwelt nicht ganz aufgehoben, aber ein mehr oder minder großer Teil der Erlebnisse des Individuums . . . nicht reproduzierbar ist"; von Gefühlen und den in ihnen steckenden Organempfindungen ausgehend; Vorles. über Psychopathol., 1900). Vgl. Psychosen.

Dämonen (*δαίμων*, göttliches, übermenschliches Wesen): Seelen, Geister, insbesondere böse, schädliche, die in der Natur oder in Menschen (Beschaffenheit) wirken (Krankheit, Tod u. a.) und von letzteren durch „Zauber" beeinflußt werden. Der Dämonenglauben bildet einen Bestandteil aller primitiven Religionen. An Dämonen glaubten auch die Perser, Juden u. a. Auch in die Philosophie ist die „Dämonologie" eingedrungen, indem man hier unter Dämonen geistige Kräfte verstand, welche zwischen der Gottheit und den Menschen vermitteln. Platon versteht unter *δαίμων* teils die Gottheit, teils eine höhere geistige Kraft (Sympos. 202 B ff.; Phaed. 99 C.; Politicus, 272 E.; Epinomos, 184 E ff.). D. gibt es nach Xenokrates (Plut. De Is. et Osir. 26; De def. orac. 14), den Stoikern (Schutzgeister), Neupythagoreern, Plutarch, Apuleius, Philon (De somn. I, 22), Plotin (Enn. VI, 7, 6: *ἔστι μίμημα θεοῦ δαίμων εἰς θεὸν ἀνηρτημένος*), Jamblich, Proklos, Boëthius, Porphyr (De abstin. II, 37 ff.), Tatian („hylische Geister", Orac. ad Graec. 4), Athenagoras, Clemens, Origenes (Contra Cels. VII, 5; V, 10), Lactantius, Joh. Dasmascenus (De orthodoxa fide II, 4) u. a., Renaissance-Philosophen. — Goethe nennt D. „die notwendige, bei der Geburt unmittelbar ausgesprochene begrenzte Individualität der Person, das Charakteristische" (Urworte, WW. IV, 218 f., Über Kunst u. Altertum II, H. 3). Vgl. Wundt, Völkerpsych. IV[2], 457 ff.; Elemente der Völkerpsych., 1911; Scholz, Religionsph.[2], 1922; Chr. Schrempf, Vom öffentl. Geheimnis des Lebens,

1920 (Das Dämonische, Irrationale als Wert); L. Frobenius, Paideuma, 1921 (Ausbildung des Dämonischen in einer Phase der Kultur); O. Flake, Pandaemonium, 1921; M. Neustadt, Der Selbstwille als dämon. Urkraft, 1922; Störring, Psych., S. 438ff.; Schleich, Das Ich u. die Dämonien, 1922; F. Strunz, Über den antiken Dämonenglauben, 1905; St. Zweig, Der Kampf mit dem Dämon, 1925 (Das „Dämonische" ist die Unruhe, die dem Menschen aus sich selbst heraus ins Unendliche, Elementarische treibt). — Dämonismus: (angebliche) Besessenheit durch Dämonen. Vgl. Geist, Genie, Engel, Mythus.

Darapti ist der erste Modus der dritten Schlußfigur: Obersatz allgemein bejahend (a), Untersatz auch (a), Folgerung partikulär bejahend (i). Z. B. alle Affen sind Säugetiere. Alle Affen sind Wirbeltiere. Also sind einige Wirbeltiere Säugetiere.

Darii ist der dritte Modus der ersten Schlußfigur: Obersatz allgemein bejahend (a), Untersatz und Folgerung partikulär bejahend (i). Z. B. Alles Goldene ist metallisch. Alles Goldene glänzt. Also ist einiges Glänzende metallisch.

Darstellen: zum Ausdruck, zur anschaulichen Erscheinung bringen; einen Wissensgehalt methodisch entwickeln; symbolisch repräsentieren, ausdrücken (z. B. in der Mathematik). Daß die Dinge das Universum individuell darstellen, lehren Nicol. von Cusa, G. Bruno, Paracelsus, Weigel u. a. (s. Mikrokosmus), Spinoza (die „Attribute" der „Substanz" werden durch die Dinge ausgedrückt, „exprimuntur"), namentlich Leibniz (s. Repräsentation). Die Monaden (s. d.) stellen, jede von ihrem Gesichtspunkt, das Universum dar („représentent l'univers"). Nach Kant stellt die mathematische Erkenntnis Begriffe in reiner Anschauung dar (Proleg. § 7; vgl. Krit. d. Urt., Einl. u. S. 30; Fortschr. der Met., S. 157). — W. Baade nennt D. den „Komplex von methodischen Maßnahmen, welcher die direkte Beobachtung und das Kennenlernen von psychischen Ereignissen ermöglicht". Das „Darstellungsexperiment" ist rein oder kombinierend (A. f. g. Psych. XXXV, 1916; Z. f. Psych. 71, S. 356ff.). — Das D. gehört zu den Methoden der Wissenschaft. Vgl. Külpe, Vorles. üb. Log., 1923; Wundt (Log.) u. a.; Husserl, Ideen zu e. reinen Phän. I², 1922. (In der Beseelung durch „Auffassen" üben die Empfindungsdaten die „darstellende Funktion" aus, als „Erscheinen von" Farbe, Gestalt usw., S. 75 u. ö.). Külpe, Die Realisierung I, 1912, S. 7ff.; Honecker, Gegenstandslog. u. Denklog., 1921, S. 102f. (keine schroffe Scheidung von Forschungs- u. D.smethoden). Vgl. Ästhetik, Abbildung, Vorstellung, Intentional, Ding, Erscheinung.

Darwinismus: die Lehre von Charles Darwin (On the origin of species, 1859) von der Variabilität der Arten, vom Kampfe ums Dasein und der natürlichen Auslese, von der allmählichen Entwicklung der Arten durch diese Faktoren, ohne Zielstrebigkeit. Der Neodarwinismus (Weismann) u. a. macht die Selektion zum einzigen Entwicklungsprinzip. Vgl. Entwicklung, Gesellschaft, Sittlichkeit, Vererbung, Anthropologie, Rasse.

Dasein s. Sein. Daseinsfrei: ohne Beziehung auf reale Existenz, dem ideellen Wesen, der Gegenständlichkeit nach betrachtet und verwertet. Daseinsfrei sind die (a priori gültigen) Sätze der „Gegenstandstheorie" (s. d.; Meinong) und der „Phänomenologie" (Husserl u. a.), der „Wahrheiten an sich" (Bolzano, Paradoxien des Unendlichen², 1889, S. 9ff.), der reinen Mathematik, Logik. Daseinswerte unterscheidet neben den „Zusammenhangswerten" Münsterberg (Philos. d. Werte, 1908, S. 83ff.). Soll das Erlebnis mehr als ein Traum sein, so muß die erste Forderung sein, „daß jedes Einzelne über das gegenwärtige Erleben hinaus sich erhält und somit in einer andern Erfahrung wiederkehrt" (S. 85). Vgl. Objekt, Wirklichkeit, Wille (Schopenhauer), Kampf, Leben, Pessimismus, Schöpfung, Wesen.

Datisi ist der vierte Modus der dritten Schlußfigur: Obersatz allgemein bejahend (a), Untersatz und Folgerung partikulär bejahend (i). Z. B. alle Zufriedenen sind glücklich. Einige Zufriedene sind arm. Also sind einige Arme glücklich.

Dativismus nennt L. Gabrilowitsch die Auffassung der Begriffsvorstellungen als bloße Zeichen, die eine unverrückbare Stelle im System der Erfahrung anzeigen; die Bedeutung jedes Begriffes setzt ein solches System voraus (A. f. g. Psych. XV, 1909, S. 40 ff.).

Dauer (duratio): Beharren von etwas ist beständige Existenz, Bestehen eine bestimmte Zeit hindurch (relative, absolute D.). Die D. eines Vorganges ist die Größe der Zeit, gemessen an einer gleichförmigen Bewegung (objektive D.) oder geschätzt auf Grund von Spannungsempfindungen im Gefolge der Aufmerksamkeit, des Interesses, des Wechsels und der Gleichförmigkeit, der Erwartung und dgl. (subjektive D.). Nach der „Relativitätstheorie" (s. d.) ist die D. eines Vorganges relativ, abhängig vom Bewegungszustand des Bezugskörpers, von dem aus sie gemessen wird. Das unmittelbarste Bewußtsein der D. als eines lebendigen „Permanierens" (sich Erhaltens) im Wechsel seiner Erlebnisse hat das Ich (s. d.), das die Wahrnehmungsinhalte auf ihm analoge permanente Einheiten bezieht (s. Substanz, Objekt, Ding). Die D. eines Wesens (das sich Erhalten desselben im Sein) wird durch die Relativität der D. des Geschehens nicht aufgehoben.

Zunächst wird die D. als ein Beharren der Dinge aufgefaßt, von den Scholastikern als „permanere in existentia" (Suarez, Met. disp. 50, 1, 1). Es wird unterschieden reale, imaginäre (vorgestellte), relative D. (l. c. 5). Die absolute D. heißt „aevum" (50, 6, 9, bei Aristoteles *αἰών = τὸ ἀεὶ εἶναι*, De coel. I 9, 279 a 25). Nach Goclen ist „duratio" die „persistentia (permansio) rei" (Lex. philos. 561). Nach Hagemann ist D. „fortgesetztes Dasein" (Met.², S. 33 f.). — Nach Descartes stammt das Bewußtsein der D. aus dem Bewußtsein der Ich-Existenz und wird auf die Dinge übertragen (Medit. II, 124). Spinoza definiert D. als „attributum, sub quo rerum creatarum existentiam, prout in sua actualitate perseverant, concipimus" (Cog. met. I, 5), als „indefinita existendi continuatio" (Eth. II, def. V), als „existentia, quatenus abstracte concipitur, et tanquam quaedam quantitatis species" (Eth. II, prop. XLV). D. ist die Existenz der modi, Ewigkeit die der Substanz (Briefwechsel, 12, S. 49). Psychologisch bestimmt wird die D. schon von Locke. Sie ist nach ihm der Abstand zwischen dem Auftreten zweier Vorstellungen im Bewußtsein, das Dasein oder der Fortgang unseres Daseins oder eines anderen Dinges nach dem Maße der Vorstellungen in uns (Ess. II, ch. 14, § 3). Der Begriff der D. entspringt aus der inneren Wahrnehmung des Vorstellungsverlaufes (§ 4). Nach Leibniz wird die Vorstellung der D. nicht durch die Folge der Vorstellungen erzeugt, sondern nur erweckt, indem in der Wahrnehmung selbst nicht die Konstanz der Zeit liegt, die eine „ewige Wahrheit" ist (Nouv. ess. II, ch. 14). Die Dauer ist die Größe der Zeit. Hume betont, die Vorstellung der D. stamme immer aus einer Folge veränderlicher Gegenstände, niemals aus dem Bewußtsein eines Gleichförmigen, Unveränderlichen (Treat. II, sct. 3). Nach Condillac ist das Bewußtsein der Veränderung des Ich an die Vorstellung einer D. gebunden (Traité, d. sens. I, ch. 4, § 11). Nach Bonnet ist die D. „une existence continuée" (Ess. analyt. XV, 253). Nach Chr. Wolff ist sie „existentia simultanea cum rebus pluribus successivis" (Ontol. § 578), nach Crusius „die Fortsetzung der Existenz durch mehr als einen Augenblick", „das Zugleich-sein eines Dinges mit der Existenz eines anderen" (Entwurf d. notw. Vernunftwahrh., § 55).

Kant, für welchen die Zeit eine apriorische Anschauungsform ist, erklärt: „Die D. besteht in dem „Dasein der Erscheinungen in der Zeit"; der Zeit, die selbst unwandelbar und bleibend ist, korrespondiert in der Erscheinung das Unwandelbare im Dasein (die Substanz), und bloß an ihr kann die Folge und das Zugleichsein bestimmt werden. „Das Beharrliche ist das Substratum der empirischen Vorstellung der Zeit selbst, an welchem alle Zeitbestimmung allein möglich ist." „Durch das Beharrliche allein bekommt das Dasein in verschiedenen Teilen der Zeitreihe nacheinander eine Größe, die man Dauer nennt. Denn in der bloßen Folge allein ist das Dasein immer verschwindend und anhebend und hat niemals die mindeste Größe" (Kr. d. r. V., S. 220). Das Beharrliche in

der Zeit ist das „Schema" der Substanz. Vgl. Reflex., 377, 387, 1164 (D. als Erscheinung einer „duratio noumenon"). Nach Fries ist die D. „eine dunkle Vorstellung, welche uns erst mittelbar durch Vergleichungen unserer Zurückerinnerung, also durch willkürliche Reflexionen zum Bewußtsein kommt" (Syst. d. Log., S. 81). Hegel bestimmt sie als „relatives Aufheben der Zeit" (Naturphil., S. 55).

Nach J. Baumann heißt D., „daß etwas oder etwas an etwas sich nicht verändert, während andere Dinge sich so verändern, daß auf ihre Veränderungen der Zeitbegriff Anwendung erleidet" (Lehre von R. u. Z. II, 525). Nach Rehmke hat das Gegebene, das mit jedem eines Mehreren im Nacheinander Befindlichen zugleich ist, D. (Grundwiss. V, 1924, S. 60 f.). Volkmann: „Die Gegenwart wird zur Dauer, indem wir in dem wachsenden Spannungsgrade der Zukunft bewußt werden, daß sie sich behauptet gegen die Zukunft. Dieses Gefühl des Noch-da ist das Dauergefühl und hat das Maß seiner Intensität an der Größe der abgewiesenen Hemmungen, das Maß seiner Extensität an der Länge der Zeitreihe des Lebens, durch welche es sich hindurchzieht" (Lehrb. d. Psychol. II⁴, 20). Nach Wundt ist innerhalb der Zeitanschauung selbst „die Vorstellung einer absoluten Dauer, d. h. einer Zeit, in welcher sich nichts verändert, schlechterdings unmöglich". Dauernd nennen wir daher nur einen Eindruck, dessen einzelne Zeitteile einander ihrem Empfindungs- und Gefühlsinhalte nach vollständig gleichen, so daß sie sich bloß durch ihr Verhältnis zum Vorstellenden unterscheiden" (Gr. d. Psychol.⁵, S. 172; Grdz. III⁵, 1 ff., 88). Nach Ebbinghaus ist die D. „die Zeitlichkeit eines bestimmten gleichartigen Erlebnisses, das für uns gerade im Vordergrunde des Interesses steht und durch beliebige andere Inhalte begrenzt wird" (Grdz. der Psych. I, 458). Külpe rechnet (wie Baldwin, Handb. of Psychol. I, 85) die D. als elementare zeitliche Beschaffenheit zu den Eigenschaften der Empfindung (Gr. d. Psychol., S. 394 ff.; so auch Ribot (L'évolut. des idées-gén., p. 180 f.). Nach Cornelius kommt den Erscheinungen unmittelbar das Merkmal der D. als Qualität zu („D. der Gegenwart", Psych., S. 142; Transzend. Systematik, 1916, S. 117 f.). Nach Linke gehört die D. der Gegebenheiten zu den „Gestalten" (Grundfragen der Wahrnehmungslehre, 1918, S. 248, 251). Nach Scheler ist D. eine positive Qualität, die auch ohne jede Sukzessionserscheinung erschaubar ist (Der Formal. in der Eth.², 1921, S. 89).

Nach Fouillée ist die D. ein Grundmerkmal des Bewußtseins; sie ist eine Folge des Kräftespiels (Evol. d. Kraft-Ideen, S. 77 ff.; vgl. Guyau, Genèse de l'idée du temps, p. 35 ff.; Münsterberg, Beitr. z. exper. Psych. II, 1889). Nach Riehl beruht die Vorstellung der D. darauf, daß das Ich seine Identität in der Folge der Vorstellungen festhält (Phil. Krit. II 1, 73). Die anschauliche Zeit und jeder Teil in ihr ist oder hat D. „Aus dem beständigen Hinschwinden der Zeit läßt sich ... die Nichtigkeit ihres Inhaltes nicht folgern, und statt zu sagen: nichts beharrt, alles ist ohne Dauer, müssen wir vielmehr sagen: nichts ist völlig vergänglich. Das Vergangene ist in seinen Wirkungen, das Künftige in seiner Ursache da, und das zurück- und vorgreifende Bewußtsein verbindet Sukzession und Beharren" (Zur Einf. in d. Philos., S. 210; gegen Schopenhauer). Schon nach Descartes und Royer-Collard setzt die Vorstellung der Zeitfolge das Bewußtsein der D. voraus; dieses entspringt aus dem Bewußtsein der Identität des Ich (in Jouffroys Übers. der WW. Reids 1828, III, 327 ff., IV, 273 ff.). Ähnlich Ulrici, Horwicz, Baumann u. a. Nach Will. Stern ist die D. der Person (deren zeitliche Lebenskontinuität) ein „Strahlwert", in ihr spricht sich die Ganzheit der Person aus (Wertphilos., 1924, S. 138 f.). Driesch: „Ich erlebe nicht etwa zeitliche ‚Kontinuität' an der Fülle meiner gehabten Inhalte als gehabter, sondern ich erlebe nur ihr Ineinandersein, ihr Aneinandererledigtsein, also ihre Inhalts‚kontinuität'" (Ordnungslehre², 1923, S. 155). Nach Bergson gehört die äußerliche Sukzession nur zur Objektivierung des Bewußtseins (Ess. sur les données imm. p. 74 ff.). In uns ist die D. eine „multiplicité qualitative", eine stetige Entwicklung. Wirklich existiert in uns nur die Gegenwart, die Simultaneität oder eine „succession sans extériorité" (p. 172 f.). Die wahre D. (durée pure, vraie, réelle) ist innigste

Durchdringung heterogener, immer neuer Lebensphasen, stetiges Fließen, Fortschreiten der Gegenwart und Vergangenheit, „die an der Zukunft nagt und im Vorrücken anschwillt", schöpferische Entwicklung, „temps inventeur", die nur der Verstand zur homogenen Zeit (s. d.) veräußerlicht (Matière et mémoire, p. 205; Einf. in die Met., S. 27; Schöpfer. Entwickl., 1912). Nach Reininger hat die erlebte Zeit keine „D.", sie ist immer neue Gegenwart (Das psychophys. Problem, 1916, S. 175; ähnlich Stöhr u. a.).

Daß nichts dauert als der Wechsel, lehren Heraklit, Protagoras, Börne, Huxley, Garneri, Emerson (Essays), Nietzsche u. a. (s. Werden). Nach J. Petzoldt strebt das Denken nach einem Dauerzustand (s. Stabilität). Vgl. Zeit, Ewigkeit, Welt, Beharren, Relativitätstheorie, Substanz, Sein, Unsterblichkeit, Konstant, Gesetz, Ich, Reaktion.

Deductio ad absurdum s. Absurd.

Deduktion (*ἀπαγωγή*, deductio: Boëthius u. a.): Ableitung einer besonderen Wahrheit (einer Erkenntnis) aus einer allgemeinen Darlegung der Gültigkeit eines Satzes, eines Gesetzes aus (induktiv gewonnenen oder apriorischen Erkenntnisfaktoren gemäßen) allgemeingültigen Sätzen; Begreiflichmachung von Einzeltatsachen durch Nachweis ihres Zusammenhanges mit anderen in gesetzlichen Einheiten. Der deduktive Schluß folgert aus dem Allgemeinen auf das Besondere, von der Gattung auf die Art, vom Gesetz auf den besonderen Fall. D. und Induktion sind zusammengehörige Methoden (s. d.) der Wissenschaften.

Nach Platon geht die D. von den Prinzipien (*ἀπὸ τῶν ἀρχῶν*) aus. Aristoteles versteht unter *ἀπαγωγή* die Lösung eines Problems durch ein anderes, näher liegendes (Anal. pr. II 25, 69a 20). Das deduktive Verfahren (im heutigen Sinne) vollzieht der Syllogismus. — Die Scholastiker verstehen unter D. die Ableitung des Konkreten aus dem Abstrakten (vgl. Goclen, Lex. philos., 499). Bacon schätzt die (in der Scholastik vorherrschende) D. (den Syllogismus) gering, sofern sie nicht auf wahre Induktion („in inductione vera") sich gründet (Nov. Organ. I, 14). Nach Descartes ist die D. Erschließung neuer Wahrheiten aus bekannten, sie hat mittelbare Gewißheit, die zuletzt auf intuitivevidente Wahrheiten (wie in der Mathematik) führt (Regul., p. 8 u. ff.). — Kant unterscheidet von der „empirischen" die „transzendentale" D. Unter letzterer versteht er die Darlegung der Möglichkeit, des Rechtsgrundes der Anwendung apriorischer Denkformen (Kategorien) auf den Erfahrungsinhalt. „Unter den mancherlei Begriffen . . ., die das sehr vermischte Gewebe der menschlichen Erkenntnis ausmachen, gibt es einige, die auch zum reinen Gebrauch a priori (völlig unabhängig von aller Erfahrung) bestimmt sind, und diese ihre Befugnis bedarf jederzeit einer Deduktion, weil zu der Rechtmäßigkeit eines solchen Gebrauches Beweise aus der Erfahrung nicht hinreichend sind, man aber doch wissen muß, wie diese Begriffe sich auf Objekte beziehen können, die sie doch aus keiner Erfahrung hernehmen. Ich nenne daher die Erklärung, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen. die transzendentale Deduktion derselben und unterscheide sie von der empirischen Deduktion, welche die Art anzeigt, wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflexion über dieselbe erworben worden, und daher nicht die Rechtmäßigkeit, sondern das Faktum betrifft, wodurch der Besitz entsprungen" (Kr. d. r. V., S. 138 f.). Diese D. ist eine Legitimation, ein Nachweis des Rechts zu etwas (des „quid juris", nicht „quid facti"), speziell der „objektiven Realität", des Grundes der Gültigkeit apriorischer Erkenntniselemente bezüglich der Objekte vor aller Erfahrung (Über e. Entdeck., S. 5). Es wird dargetan, daß die „Kategorien" (s. d.) objektiv gültig sind, weil sie die Bedingungen der Möglichkeit objektiver Erfahrung und der Objekte dieser sind. Die „metaphysische" D. leitet die Kategorien aus den allgemeinen logischen Funktionen ab (K. d. r. V., S. 170). Die „psychologische" D. leitet Vorstellungen aus seelischen Funktionen ab (An Kosmann, 1789). Die transz. D. soll die objektive Gültigkeit der Verstandesbegriffe begreiflich machen, die andere „geht darauf aus, den reinen Verstand selbst, nach seiner Möglichkeit und

den Erkenntniskräften, auf denen er selbst beruht, mithin ihn in subjektiver Beziehung zu betrachten" (Kr. d. r. V., Vorw. zur 1. A., S. 18 f.). Es gibt auch eine D. der „Geschmacksurteile" (Kr. d. Urt. I, § 30f.), aber nicht der sittlichen Grundsätze; es bedarf keiner Erklärung, wie die Objekte des Begehrungsvermögens möglich sind, sondern nur, „wie Vernunft die Maxime des Willens bestimmen könne". Die Realität des moralischen Gesetzes ist ein „Faktum" (Kr. d. pr. V., S. 55 ff.). Nach Fries ist die D. die „Begründung eines Urteils aus der Theorie der erkennenden Vernunft" (Syst. d. Log., S. 410), das Aufweisen der Grundsätze der Vernunft in dieser als Grundlage anderer (mittelbarer) Erkenntnisse, an der Hand der inneren Erfahrung (S. 418; vgl. Erkenntnistheorie). Ähnlich L. Nelson u. a. Nach O. Ewald ist eine D. der Kategorien aus einem Prinzip nicht möglich (Kants krit. Ideal., 1908; gegen Reinhold, Fichte u. a.). Vgl. Vaihinger, Die transz. D. der Kategorien, 1899; Birven, I. Kants transz. D., 1913; Cornelius, Transz. Systematik, 1916, S. 38 ff.

Nach J. St. Mill besteht die deduktive Methode aus drei logischen Operationen: Induktion, Syllogismus, Verifikation (Log. I, 533). Der deduktive Schluß ist eine Umformung des induktiven (II, 3, 5); vgl. Bain, Log. I, 40. Wundt unterscheidet synthetische und analytische D. Erstere „geht von einfachen Sätzen von allgemeiner Geltung aus und leitet aus der Verbindung derselben andere Sätze von speziellerem und meist zugleich verwickelterem Charakter ab". Sie ist eine Form des „subsumierenden Syllogismus". Die analytische Deduktion, die einen logischen oder einen kausalen Charakter haben kann, setzt sich zusammen aus 1. der Zerlegung des allgemeinen Begriffs in seine Bestandteile, 2. dem Übergang von einem allgemeinen zu einem in ihm enthaltenen engeren Begriffe oder von einem allgemeinen Gesetze zu einem speziellen Fall desselben, 3. der Transformation gegebener Begriffe mittels einer veränderten Verbindungsweise ihrer Elemente (Log. II³, 30 ff.). Cornelius betont, die Hoffnung, „aus irgend welchen durch reines Denken zu gewinnenden allgemeinsten Begriffen und Sätzen deduktiv alle einzelnen Tatsachen erklären zu können", sei trügerisch. „D. im Sinne der Mathematik kann nur da zu fruchtbaren Ergebnissen führen, wo die Prämissen ... in ihrer tatsächlichen Bedeutung und allgemeinen Gültigkeit für unsere Erfahrung von vornherein feststehen." Nur in der Mechanik oder Astronomie sind die Prinzipien der D. nichts als „einfache Zusammenfassungen tatsächlicher Beobachtungen" (Einl. in d. Phil., S. 150 f.). Ähnlich erklärt Stallo, „daß jede Art von D. eine schließliche Bezugnahme auf primäre Konstanten verlangt, die nicht durch Erfahrung gegeben, sondern durch den Verstand bestimmt sind" (Begr. u. Theor. d. mod. Phys., S. 253). Nach Mach bringt uns die D. die Abhängigkeit der Erlebnisse voneinander zum klaren Bewußtsein und erspart uns, eine besondere Begründung für einen Satz zu suchen, der schon in einem anderen enthalten ist (Erk. u. Irrt., S. 302). Nach Ostwald besteht die D. nur in der Aufstellung von Sonderfällen eines durch Induktion gefundenen Satzes und ihrer Bewahrheitung durch die Erfahrung (Gr. d. Naturphilos., S. 50 f.). Nach Schlick hat die D. Gültigkeit für die realen Dinge, weil sie ein analytisches Verfahren ist; wenn die Prämissen mit der Wirklichkeit übereinstimmen, so stimmt auch der Schluß mit dem Verhalten der Dinge überein, denn er enthält nichts Neues (Allg. Erkenntnislehre, S. 311 ff.). E. v. Aster betont, daß die D. nur zur Methode der Darstellung von Erkenntnissen gehört (Prinz. der Erk., 1913, S. 170 f.). Nach Driesch ist das logische Ableiten 1. „das Verhältnis zwischen inhaltsreicherer und inhaltsärmerer Setzung", das „Mitsetzen", 2. das Verhältnis der Setzung als Klasse zum einzelnen Setzungserlebnis, zum „Falle" (Zur Lehre von der Induktion, 1915, S. 6f., 23). Nach Jahn geht der D. eine Induktion voran; aus Induktionen höherer Ordnung lassen sich auch Induktionen niederer Ordnung ableiten, die dem Induktionsprozesse nicht zugrunde lagen, wodurch die Erkenntnis erweitert wird (Log., 1920, S. 200 ff., 117 ff.). Nach Enriques besteht die deduktive Entwicklung in der ausdrücklichen Erklärung neuer Begriffe, die mittels logischer Operationen von den gegebenen ausgehend geschaffen wurden, und in der Ableitung der Verhältnisse, welche als Folgerungen der

gegebenen Verhältnisse herausspringen (Enzyklop. der philos. Wiss. I, 1912, S. 132 ff.); vgl. B. Russell, Einf. in die mathem. Philos., 1923. — Vgl. Liebig, Induktion u. D., 1865; Gneisse, D. u. Induktion, 1899; Vailati, Il metodo dedutt., 1897; Sigwart, Log. II, § 79; Cohen, Log.², S. 513 ff.; Höfler, Log., 1924; Vaihinger, Die Philos. des Als Ob, 1911; O. Janssen, Das Wesen der Gesetzesbildung, 1910; Stöhr, Leitfaden der Log., S. 148 ff.; Le Rougier, La structure des théories déductives, 1921; Schiller, Formal logic, 1912; die Literatur unter „Logik". Vgl. Schluß, Induktion, Klasse, Gesetz, Allgemein, Axiom, Mathematik.

Definition (*ὁρισμός*, definitio): Begriffsbestimmung, Abgrenzung des Inhaltes eines Begriffes, Angabe der Merkmale, die den Inhalt eines Begriffes konstituieren, Klarmachung des Begriffsinhalts in einem Urteil. Die Verbaldefinition ersetzt nur ein Wort durch ein anderes, bekanntes (z. B. als Übersetzung). Die Nominaldefinition besteht darin, daß die begriffliche Bedeutung eines Wortes festgelegt wird, sie ist z. T. willkürlich, konventionell. Die Realdefinition (Sacherklärung) gibt durch Zergliederung des Begriffs zugleich das „Wesen", das Typische, Gesetzmäßige einer Gruppe von Objekten (das „genus proximum") und dazu die besonderen, unterscheidenden Merkmale der Art (die „differentiae specificae") an; sie reiht den Begriff in den Begriffszusammenhang ein und fordert objektive Gültigkeit. Die analytische D. zerlegt einen gegebenen Begriff in seine Teilbegriffe (Merkmale), die synthetische bzw. genetische D. baut einen Begriff aus seinen Teilinhalten auf oder erzeugt neue Begriffe durch das Urteil. Einfache Begriffe (auch die obersten Gattungsbegriffe) lassen sich nur umschreiben oder charakterisieren. „Implizite" D. heißt die D. mathematischer Grundbegriffe durch Axiome (s. d.) oder Postulate in der Weise, daß sie diesen genügen (Hilbert, Grundlagen der Geom.⁴, 1913, u. a.); vgl. Schlick, Allg. Erk.², S. 29 ff., 64 ff.: Impl. D. heißt Festlegung eines Begriffes durch seine Beziehungen zu anderen. Bei passender Wahl werden impl. D.en gefunden, aus denen ein Urteilssystem sich logisch ableiten läßt, das den Erfahrungsurteilen eindeutig zugeordnet ist. Daß es ein System von i. D.en gibt, das dem System der Erfahrungsurteile genau entspricht, ist eine Hypothese, Voraussetzung der Begreifbarkeit der Welt. Man kann bestimmte Begriffe jedenfalls so einrichten, daß sie unter allen Umständen auf die Wirklichkeit passen. Ein bestimmter Komplex wird ausgewählt und durch Bezeichnung zu einer Einheit zusammengefaßt (durch „Konvention" im engeren Sinne; im weiteren ist jede D. eine Übereinkunft; ähnlich Poincaré u. a.; vgl. Konvention, Axiom). Regeln für die D.: 1. Die D. darf nicht zu weit, nicht zu eng sein, sie soll die konstitutiven Merkmale (nicht weniger und nicht mehr) enthalten, nicht „abundant sein", sie muß adäquat sein. 2. Sie darf nicht zur Einteilung werden. 3. Sie darf nicht bildlich, bloß negativ bestimmend zweideutig sein. 4. Sie darf keinen „Zirkel" beschreiben. 5. Sie soll nicht „tautologisch" sein. (Vgl. Diallele, Tautologie). Einfachste bzw. allgemeinste Begriffe können nicht definiert, nur charakterisiert oder umschrieben werden. Erlebnisse als solche können nicht definiert, nur durch Hinweis auf die Anschauung demonstriert werden.

Auf das definitorische Verfahren legt zuerst Wert Sokrates. Er sucht stets zu bestimmen, was ein jedes Ding sei (*ἐζήτει τὸ τί ἐστιν*, Aristoteles, Met. XIII 4, 1078 b 23; *σκοπῶν σὺν τοῖς συνοῦσι, τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων, οὐδεπώποτ' ἔληγεν*, Xenophon, Memor. IV, 6, 1; vgl. I, 1, 16, u. Platon, Phaedr. 265). Antisthenes definiert die D. (*λόγος*) als Bestimmung des Wesens (*λόγος ἐστὶν ὁ τὸ τί ἦν ἢ ἔστι δηλῶν*, Diog. L. VI, 3); das Einfache läßt sich nicht definieren (vgl. Aristoteles, Met. VIII 3, 1043 b 23; Platon, Theaet. 201 E). Platon sieht in der D. (*ὁρίζεσθαι, ὅρος*) die Bestimmung des Wesens von Dingen (Theaet. 209 A, ff. Phaedr. 237 C; Meno 86 D). So auch Aristoteles: *ὁρισμός ἐστι λόγος τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων* (Top. VII, 5), *ὁρισμὸς μὲν γὰρ τοῦ τί ἐστι καὶ οὐσίας* (Anal. post. II 3, 90 b 24). Die D. besteht aus der Angabe der Gattung und der Artmerkmale (*ὁ ὁρισμὸς ἐκ γένους καὶ διαφορῶν ἐστίν*, Top. I 8, 103 a 15 ff.); man darf aber nicht *ὑπερβαίνειν τὰ γένη* (Top. VI 5, 143 a 15: „definitio fiat per genus proximum et differentias specificas" der

Schullogik). Es gibt Real- und Nominaldefinitionen (*ὁ ὁριζόμενος δέικνυσιν ἢ τί ἐστι ἢ τί σημαίνει τοὔνομα*, Anal. post. II, 7; *λόγος ὀνοματώδης*: Anal. post. II, 10). Die Peripatetiker unterscheiden *ὅρος πραγματώδης* („definitio realis") und *ὅρος οὐσιώδης* („definitio essentialis"). Nach den Stoikern ist die D. (*ὅρος*) *λόγος κατ' ἀνάλυσιν ἀπαρτιζόντως ἐκφερόμενος* (Diog. L. VII, 60). Nach Chrysipp ist sie *ἡ τοῦ ἰδίου ἀπόδοσις* (J. ab Arnim, Stoic. veter. fragm. II, 75). Cicero: „Definitio est, quae rei alicuius proprias amplectitur potestates breviter et absolute" (Ad Herenn. IV, 25, 35; Top. 5, 26). Die Skeptiker halten Definitionen für unnütz (Sextus Empiricus, Pyrrh. hyp. II, 205 ff.). Nach Boëthius gibt die D. an, was das Ding ist („quid sit", vgl. Prantl, G. d. Log. I, 689). Er unterscheidet „definitio secundum substantiam" und „definitio secundum accidens" (descriptio). Auf die „differentiae specificae" ist zu achten (In Porphyr. IV, 81; Migne 64, S. 125). Marcianus Capella: „Definitio est, quum involuta uniuscuiusque rei notitia aperte ac breviter explicatur; in hac tria vitanda sunt, ne quid falsum, ne quid plus, ne quid minus significatur". Das „genus prox." ist anzugeben (De nupt. IV, 344, 349; Prantl, G. d. Log. I, 674).

Abaelard: „Nihil est definitum, nisi declaratum secundum significationem vocabulum" (Dial. p. 496; vgl. Liber divis. et defin., Oeuvres inéd., 1836). Albertus Magnus: „Definitio est enuntiativa naturae et esse rei" (S. th. I, 25, 1); „definitio indicat esse rei et essentiam" (II, 6, 1). Thomas: „Definitio indicat rei quidditatem et essentiam" (S. th. II, II, qu. 4, A. 1). „Definitio est ex genere et differentia" (I, 3, 5 c.). „Definitio divisit definitum in singularia" (7 met. 9 a = *ὁ δὲ ὁρισμὸς αὐτοῦ διαιρεῖ εἰς τὰ καθ' ἕκαστα*, Aristoteles, Phys. I 1, 184 b 11 ff.). Wilhelm von Occam unterscheidet Real- und Nominaldefinition (vgl. Prantl, G. d. Log. III, 366 f.). Vg. Petrus Ramus, Dial. I, 30. Goclen versteht unter „definire" „naturam rei terminare et finire per essentialia eius" (Lex. phil. 500). Melanchthon: „Est ... rei definitio oratio, quae rei partes aut causas aut accidentia exponit" (Dial.). Sanchez: „Mihi ... omnis nominalis definitio est et fere omnis quaestio" (Quod nihil scitur, p. 14).

Spinoza meint, „veram uniuscuiusque rei definitionem nihil aliud quam rei definitae simplicem naturam includere" (Ep. 39; Eth. I, prop. VIII). Eine gute D. muß das innerste Wesen einer Sache ausdrücken (Verbess. d. Verstand.[3], S. 44 ff.; Von Gott, S. 37 f.). Geulincx: „Definitionem evidentem voco illam scientiam, qua scimus optime et intuitive, ut loquuntur, quod rei sit" (Log. p. 434). Die Logik von Port-Royal verlangt, daß jede Definition „universalis, propria, clara" sei (II, 12; vgl. I, 5 f.). Hobbes: „Definitio est propositio, cuius praedicatum est subiectum resolutivum, ubi fieri potest, ubi non potest, exemplicativum" (De corp. 6, 14). Die D. stellt die Idee eines Dinges klar dar (6, 15). — Nach Locke legt sie den Sinn eines Wortes durch mehrere andere Ausdrücke dar (Ess. III, ch. 4, § 6). Der Satz vom „genus proximum" usw. ist nur eine Bequemlichkeitsregel (ch. 3, § 10 ff.; ch. 4, § 4 ff.). Reid: „A definition is nothing else but an explication of the meaning of a word" (Ess. on the powers I, p. 2). — Leibniz unterscheidet „definitiones nominales, quae notas tantum rei ab aliis discernendae continent, et reales, ex quibus constat rem esse possibilem" (Med. de cognit. Erdm. p. 80b; vgl. p. 306a). Die Realdefinition zeigt die „Möglichkeit" des Definierten („rem esse possibilem", Gerhardt IV, 422 ff.; vgl. VII, 525). Wertvoll sind die kausalen (genetischen) Definitionen. Nach Tschirnhaus ist die D. „primus conceptus alicuis rei seu primum quod de re concipitur" (Med. ment.). Nach Chr. Wolff ist sie eine „oratio, qua significatur notio completa atque determinata termino cuidam respondens" (Phil. rat. § 152). „Definitio, per quam patet rem definitam esse possibilem, realis vocatur" (§ 191). „Es erklären ... die Erklärungen entweder Wörter oder Sachen; daher sie in Wort- und Sach-Erklärungen gar füglich eingeteilt werden. Jene bestehen in einer Erzählung einiger Eigenschaften, dadurch eine Sache von allen anderen ihresgleichen unterschieden wird; diese zeigen die Art und Weise, wie etwas möglich sei" (Vern. Ged. von d. Kr. d. menschl. Verst.[9], S. 48 ff.). Bilfinger: „Realem illam (definitionem) dicimus, quae ipsam rei genesin exprimit.

Nominalem, quae characterem rei proprium et distinctivum, cuius opere agnosci et discerni potest ex omnibus aliis" (Diluc. § 140). Vgl. Reimarus, Vernunftlehre[5], 1790.

Nach Kant ist die D. „ein zureichend deutlicher und abgemessener Begriff" oder ein „logisch vollkommener Begriff" (Log. § 99). Realdefinition ist diejenige, welche „nicht bloß einen Begriff, sondern zugleich die objektive Realität desselben deutlich macht" (Krit. d. r. Vern., S. 275). Definieren heißt, „den ursprünglichen Begriff eines Dinges innerhalb seiner Grenzen ursprünglich darstellen" (Methodenl. I. H., I. A.). Weder empirische noch apriorische Begriffe lassen sich eigentlich definieren, wohl aber „explizieren", bzw. „exponieren" (S. 610 f.) „Willkürlich gedachte" Begriffe sind definierbar („Deklaration"). Eigentlich definierbar sind nur die mathematischen Begriffe, denn sie enthalten „eine willkürliche Synthesis", welche „a priori konstruiert werden kann". Philosophische Definitionen sind nur „Expositionen" gegebener Begriffe durch deren Zergliederung und sollen nicht an der Spitze stehen (S. 611 ff.). Es gibt analytische und synthetische Definitionen (Log. § 100 ff.). „Genetisch" ist eine D., „wenn sie einen Begriff gibt, durch welchen der Gegenstand a priori in concreto kann dargestellt werden" (§ 106; Ak. XVI, 572 f.). Nach Schulze ist die D. die „Angabe der einem Begriff zukommenden Merkmale" (Gr. d. allg. Log.[3], S. 224). Fries versteht unter ihr die „systematisch geordnete deutliche Vorstellung eines Begriffes" (Syst. d. Log., S. 270); vgl. Bachmann, Syst. der Log., 1828. Destutt de Tracy: „Il n'y a jamais que des définitions d'idées" (El. d'idéol. IV, 21). Die Regel vom „genus proximum" ist unnatürlich (p. 24). Herbart: „Die Stelle eines Begriffs unter den übrigen, sowohl durch Subordination als Koordination, angeben, heißt, denselben bestimmen (definire)" (Hauptp. d. Met., S. 107). Die D. ist „die Angabe des Inhalts eines Begriffes, indem sie ihn in seine Merkmale zugleich zerlegt und daraus zusammensetzt" (Lehrb. z. Einl.[5], S. 83). Drobisch bestimmt die D. als „das konjunktive Urteil, dessen Subjekt der zu verdeutlichende Begriff (das definiendum) und dessen Prädikat die durch den Artunterschied determinierte nächsthöhere Gattung ist" (Neue Darst. d. Log., §116). Lotze versteht unter D. „die Art der Konstruktion, welche durch bloß logische Operationen einen Begriff aufzubauen sucht" (Gr. d. Log., S. 65; Log., § 154 ff.). Nach Ueberweg ist sie „die vollständige und geordnete Angabe des Inhaltes eines Begriffes" (Log.[4], § 60). Nach Bergmann ist sie „ein identisches Urteil über den Begriff, der definiert wird" (Gr. d. Log.[2], S. 208). Nach Dühring ist die D. „eine systematische Zusammensetzung des Begriffs aus einfacheren Bestandteilen" oder die „Darstellung eines Begriffes mit Hilfe anderer Begriffe" (Log. S. 11). Nach Ziehen wird durch die D. ein Begriff in konstante („normalisierte") und bestimmte, irreduzible Teilbegriffe zerlegt. Jede D. ist vorläufig, unabgeschlossen. Von den Merkmalen werden einige für die Untersuchung besonders bedeutsame als „prälat" den „rezessiven" übergeordnet. Mit der D. ist eine Objektivierung und Substantiation verbunden (Lehrb. der Log., 1920, S. 483 ff.); vgl. Honecker, Gegenstandslog. u. Denklog., S. 89. Nach Driesch besteht die D. („Umgrenzung") einer Setzung in der Angabe der Merkmale ihres Soseins, sie ist „ein begriffsauflösendes, entwickeltes Urteil" (Ordnungslehre[2], S. 61, 89, 186). Nach Meinong ist das „Wesentliche" in einer D. Sache der Auswahl; es gibt „freie" und „gebundene" D. (Über Mögl. u. Wahrscheinlichkeit, 1915, S. 50 ff.). D. ist nach Jahn die „sprachlich bestimmte und vollständige Angabe des Inhaltes eines Begriffes" (Log. 1920, S. 177 ff.); nach Külpe die „Angabe der notwendigen und hinreichenden Merkmale", durch welche die Bedeutung fixiert wird. Die „erzeugende" (schaffende) D. ist Sache der Willkür und Zweckmäßigkeit, die „bestimmende" D. ist vom Gesichtspunkte der Richtigkeit beherrscht (Vorles. über Log., 1923, S. 174 f.). Die D. ist eine vollständige Feststellung des Begriffsinhalts und des (begrifflichen) Wesens. Die obersten Gattungen werden rein formal bestimmt. Es gibt Nominal-, Real-, Verbaldefinitionen, Existential- und genetische, Essential- und Akzidentaldefinition, analytische und synthetische, provisorische und definitive D. (S. 203 ff.; Die Realisierung I, 20 f.). Nach Rickert setzt die synthetische D. einen Begriff durch Urteile zusammen, die analytische D. zerlegt ihn in Merkmale (Urteile) (Zur Lehre von

der D.², 1915, S. 22 ff.; Die Grenzen der naturwiss. Begriffsbild.², S. 47). Nach R. Kynast ist die D. die eindeutige Fixierung eines Begriffs samt seinem Inhalt; durch die D. wird ihm die logische Stelle im idealen System angewiesen (Zur Synthesis in der reinen Log., Kantstud. XXX, 142 f.).

Nach J. St. Mill heißt ein Ding definieren, „aus dem Ganzen seiner Eigenschaften diejenigen wählen, welche durch dessen Namen bezeichnet und ausgesprochen werden sollen" (Log. S 1). Jede D. ist eine nominale, die aber zugleich von dem Gedanken begleitet ist, daß dem Worte ein Ding entspricht (S. 172). Die D. ist „a proposition declaratory of the meaning of a word" (I, § 44). Nach Bain ist die D. „a process of generalisation, confined in its scope to a single property, or a group of properties treated as a unity" (Log. I, 38). Nach Heymans geht die D. auf die Bedeutung der Worte (Gesetze u. Elemente d. wiss. Denkens, S. 111). So auch Venn (Log. p. 269), Sully (Handb. der Psych., S. 266 f.), Fowler (Log. I, ch. f.), Mauthner (Sprachkrit. II, 294 ff.), A. Levy (Der Begriff, A. f. s. Ph. XVII, 1911, S. 324), Tönnies (Philos. Terminol. S. 35), Koppelmann (Unters. zur Logik der Gegenwart II, 357) u. a.; vgl. F. C. S. Schiller, Formal logic., p. 62 ff.; v. Aster, Prinzip der Erkenntnislehre, 1913, S. 2ff., 140; Stöhr, Leitf. d. Log., S. 154f. Nach Lipps ist die D. eines Begriffs „die Bewußtwerdung seines Inhaltes, also der Vollzug des wechselseitigen . . . Urteils, in dessen potentiellem Dasein der Begriff besteht" (Gr. d. Log., S. 131). Alle Definitionen sind „Nominaldefinitionen" (l. c., S. 133). Nach Sigwart ist die D. „ein Urteil, in welchem die Bedeutung eines einen Begriff bezeichnenden Wortes angegeben wird" (Log. I², 370). Genetisch ist sie, wenn sie „die Vorstellung ihres Objekts aus ihren Elementen entstehen lassen kann" (S. 375). Die „diagnostische" D. besteht in der „Angabe der charakteristischen Eigenschaften eines Objekts" (S. 379). Nach Wundt sucht die D. „einen gegebenen Begriff auf das schärfste von den verwandten Begriffen zu trennen". Sie besteht darin, „daß ein Wort, dessen begrifflicher Sinn noch nicht festgestellt ist, durch Worte bestimmt wird, deren begriffliche Bedeutung als bekannt vorausgesetzt werden darf". Bei der Nominaldefinition sehen wir völlig ab von dem „wissenschaftlichen Zusammenhang, in welchen der betreffende Begriff durch die Definition gebracht werden soll". Zu unterscheiden sind analytische und synthetische (bzw. genetische) Definition (Log. II³, 40 ff.). Marty: „Eine D. im strengen Sinne gibt man, so oft man einen minder verständlichen Namen durch einen gleichbedeutenden verständlicheren erklärt. Sie ist in Wahrheit eine Namenerklärung, nichts mehr." „In weniger strengem Sinne nennt man auch diejenigen Namenerklärungen Definitionen, welche einen Begriff verdeutlichen, indem sie nicht seinen eigenen Inhalt angeben, sondern den eines andern, der ein proprium des ersteren ist, oder dessen Gegenstand im Verhältnis der Ursache und Wirkung zum Gegenstand des ersteren steht u. dgl." Das sind „umschreibende (circumscriptive) Definitionen". „Die strenge D. dagegen bezeichnet, nur mit anderen verständlichen Worten, eben denselben Begriff wie der zu definierende Name und ist in diesem Sinne notwendig eine Tautologie" (V. f. w. Phil. 19, S. 57; Ges. Schriften II 1, 1918, S. 205 f.). Höfler bezeichnet als D. „die vollständige und geordnete Angabe des in seine Merkmale analysierten Inhaltes eines Begriffes" (Gr. d. Log.², S. 47), „die Ersetzung eines Namens für einen bestimmten Begriff durch einen andern Namen, der gleichen Sinn mit jenem hat, aber verständlicher ist" (ib.). Von „deiktischer" (inhaltsaufzeigender) D. spricht Cornelius (Allg. Psychol., S. 72). — Nach Russell und Couturat heißt einen Begriff definieren, „ihn auf eine logische Verbindung anderer als bekannt vorausgesetzter Begriffe zurückführen". „Vom formalen Gesichtspunkt aus besteht eine Definition in einer logischen zwischen einem einfachen (dem definierten) und einem zusammengesetzten (dem definierenden) Ausdruck aufgestellten Gleichung. Diese Gleichung wird nicht als Urteil behauptet, sie ist weder wahr noch falsch; sie ist als sprachlich-schriftlicher Ausdruck des Übereinkommens gesetzt" (Prinz. d. Math., S 38 f., 41 f.). — Daß die D. kein eigentliches Urteil sei, betonen Glondys (Einf. in die Erkth. I, 90 f.), Riehl (Beitr. zur

Log.², 1912, S. 13f.), G. Jacoby (Allg. Ont. I, 431) u. a. Nach Schlick besteht die D. eines Begriffes in der „Angabe seiner Merkmale" (Allg. Erk.², S. 27). Sie ist ein Urteil, das den Begriff aus seinen Merkmalen aufbaut (S. 43 f.). Die „konkrete" D. ist eine willkürliche Festsetzung, durch die ein eigener Name für einen Gegenstand eingeführt wird, eine Zuordnung. Die durch „implizite" D.en bestimmten Begriffe lassen sich zur eindeutigen Bezeichnung der Gegenstände verwenden (S. 64 ff.). Nach Enriques gibt es D. durch Vereinigung von Merkmalen zu einem Begriff, D. durch Unterscheidung (Interferenz) von anderen Begriffen, D. durch Korrespondenz (eines Begriffes zu anderen), D. durch Abstraktion (Grassmann, Helmholtz, Peano u. a.; Enzyklop. der philos. Wiss. I, 1912, S. 226 f.; Probl. der Wissenschaft I, 166 ff.; „implizite" D. als Gesamtheit der Postulate). Nach Hilbert u. a. sollen die Grundbegriffe dadurch definiert werden, daß sie den Axiomen genügen („implizite" D. als D. durch Axiome; Grundlagen der Geometrie⁴, 1913, S. 243 ff.; vgl. die Kritik Poincarés, Science et méth., p. 179 ff.). Vgl. Husserl, Ideen zu e. r. Phän. I, § 72. — Nach Mach ist die D. „ein Impuls zu einer genau bestimmten, oft komplizierten, prüfenden, vergleichenden Tätigkeit, deren meist sinnliches Ergebnis ein Glied des Begriffsumfangs ist" (Populärwiss. Vorles., S. 267). Vgl. W. L. Davidson, The logic of d.², 1885; Liard, Des déf. géom. et des déf. empir.², 1888; Rethwisch, Der Begriff der D., 1880; A. T. Shearman, D. in symbol. logic, Mind. 1910; Walter Müller, Das Verhältnis der D. zu den Axiomen in der neueren Mathem., A. f. g. Psych. 36, 1917, S. 145ff.; Störring, Log., S. 91ff.; H. P. Roloff, Vergleichendpsych. Unt. über kindl. D.sleist., Beih. 27 zur Z. f. ang. Psych. 1922. Vgl. Axiom, Mathematik, Physik, Begriff, die Literatur unter „Logik".

Deifikation s. Theosis.

Deismus: Vernunftreligion, Annahme Gottes als Weltschöpfer, der aber nicht in den Lauf der Natur eingreift, keine Wunder tut, sich nur indirekt offenbart. Die bekanntesten Deisten („Freidenker") des 16.—18. Jahrhunderts sind: Coornheert, Bodin, Herbert von Cherbury, Ch. Blount (Orakel der Vernunft, 1693), J. Toland (Christianity not mysterious, 1696), M. Tindal (Christianity as old as the creation, 1730), E. Allen, Th. Paine (The age of reason, 1794), A. Collins, Bolingbroke (Works, 1754), Shaftesbury, Voltaire, Rousseau, H. S. Reimarus, Bahrdt, Edelmann, Lessing u. a. Vgl. Locke, The reasonableness of christianity, 1695; Hume, Drei Dialoge über natürl. Rel., 1905. „Deist" kommt schon vor bei Viret (Instruction chrétienne 1564), Blount, Toland und Shaftesbury (The Moralist, I, 2). (Vgl. G. V. Lechler, Gesch. d. engl. D., 1841; H. Scholz, Preuß. Jahrbücher, Bd. 142, 1912). Crusius bezeichnet als „Deisten" oder „Universalisten" eine „Art von Atheisten", nach welchen „alles, was wir sehen und hören, mit zu Gott gehöret", also die Pantheisten (Vernunftwahrh. § 236). Nach Kant glaubt der „Deist" an einen Gott, der „Theist" an einen „lebendigen Gott". „Der, so allein eine transzendentale Theologie einräumt, wird Deist, der, so auch eine natürliche Theologie annimmt, wird Theist genannt. Der erstere gibt zu, daß wir allenfalls das Dasein eines Urwesens durch bloße Vernunft erkennen können, aber unser Begriff von ihm bloß transzendental sei, nämlich nur als von einem Wesen, das alle Realität hat, die man aber nicht näher bestimmen kann. Der zweite behauptet, die Vernunft sei imstande, den Gegenstand nach der Analogie mit der Natur näher zu bestimmen, nämlich: als ein Wesen, das durch Verstand und Freiheit den Urgrund aller andern Dinge in sich enthalte" (Kr. d. r. V., S. 540 f.; Proleg. § 57). Vgl. Theismus.

Déjà vu (schon gesehen) s. Erinnerung, Gedächtnis. — **Dekadenz** s. Entartung. — **Deliberation** s. Überlegung.

Dementia (mens, Verstand): Geistesverfall, hochgradige Schwächung des Intellekts, des Gedächtnisses usw. Es gibt eine „d. praecox" (jugendliches Irresein), „d. senilis", „d. paralytica" (allmähliche Verblödung), „d. acuta" u. a. Vgl. Bleuler, D. praecox

oder die Gruppe der Schizophrenien, 1911 (Grundlage in affektiven Bedürfnissen, „Autismus", „Negativismus"). Vgl. Fröbes, Lehrb. der exper. Psych. II², 224ff., 636ff. Vgl. Psychosen (Kraepelin u. a.).

Demiurg (*δημιουργός*, Werkmeister): Weltbildner, Weltbaumeister, Gott als Gestalter der Welt aus dem Chaos oder der Materie, als Ordner des Weltalls. So bei Platon, der ihn „Allvater" (*πατὴρ τοῦδε τοῦ παντός*, Tim. 28 B ff.) nennt; der D. hat die Welt gemäß den Ideen gestaltet. Bei Plotin ist der D. der „Geist", bei Porphyr ein Teil der Weltseele. Die Gnostiker nennen D. den vom höchsten Gott unterschiedenen (teilweise mit dem Judengotte identifizierten, teilweise sogar als bösartig betrachteten) Weltbildner. Nach Apelles schuf der D. die Welt nach dem Bilde der höheren Wesen (vgl. Eibl, Augustin u. die Patristik, 1923, S. 118 f.). Numenius unterscheidet den D. als zweiten Gott (*ὁ δεύτερος θεός*, *ὁ δημιουργὸς θεός*) von der höchsten Gottheit (Proklos, In Tim. II, 93; Euseb. Praep. ev. XIV, 5). Vgl. A. Schafheitlin, Der große Ironiker u. sein Werk. Vgl. Gott, Logos.

Demologie s. Statistik.

Demonstration (logische): 1. Beweis (s. d.), begriffliche Methode der Wahrheitsbestimmung, 2. anschauliche Darlegung; auch experimentelle Vorführung.

Bacon lehnt die D. als Erkenntnismethode ab („nos demonstrationem per syllogismum rejicimus, quod confusius agat et naturam emittat e manibus" (N. Organ). Hobbes versteht unter D. einen „syllogismus vel syllogismorum series a nominum definitionibus usque ad conclusionem ultimam derivata" (De corp. 6, 16). Nach Locke ist die D. nach der Intuition die nächstsichere Erkenntnisart (Ess. IV, ch. 2, § 2), Jeder Schritt derselben muß sich auf die Anschauung beziehen (l. c. § 6 f.). Demonstrative Gewißheit ist nicht nur in der Mathematik, sondern auch in anderen Disziplinen, z. B. in der Moral, erreichbar (§ 9; IV, ch. 3, § 18). Leibniz stellt die Logik, was die Demonstrationsfähigkeit betrifft, der Mathematik gleich (Nouv. ess. IV, ch. 2, § 9). Chr. Wolff definiert die D. als „eine beständige Verknüpfung vieler Schlüsse, darinnen keine Vordersätze angenommen werden, als deren Richtigkeit wir vorhin erkannt zu haben uns besinnen" (Vern. Ged. I, § 347). Hume hält die Mathematik (besonders die Arithmetik) für die einzige demonstrative Wissenschaft, „in welcher eine Kette von Schlußfolgerungen bis zu einem beliebig verwickelten Grade möglich ist, ohne daß dabei die vollständige Genauigkeit und Sicherheit verloren ginge" (Treat. I, III, sct. 1; vgl. IV, sct. 1). Kant betont: „Nur ein apodiktischer Beweis, sofern er intuitiv ist, kann D. heißen" (Kr. d. r. V., S. 614 f.). Nur in der Mathematik gibt es eine D. Verstandesbegriffe müssen demonstrabel sein, d. h. der ihnen korrespondierende Gegenstand muß in der Anschauung gegeben werden können (Kr. d. Urt. § 57); die Vernunftideen hingegen sind indemonstrable Begriffe (ib.). Fries: „Demonstrieren heißt nur, eine Wahrheit in der Anschauung nachweisen" (Syst. d. Log., S. 411).

Demut: Gefühl der eigenen Schwäche gegenüber einem Mächtigen, Höheren, Überlegenen. Bernhard von Clairvaux: „Humilitas est virtus, qua homo verissima sui cognitione sibi ipsi vilescit" (De grad. humil. 1, 2). Spinoza: „Humilitas est tristitia, quae ex eo oritur, quod homo suam impotentiam contemplatur", sie ist keine Tugend, weil sie nicht aus der Vernunft entspringt (Eth. IV, prop. LIII). Dagegen betrachtet Geulincx die D. als Haupttugend. „Ubi nihil vales, nihil velis." „Partes humilitatis" sind „inspectio und despectio sui" (Eth. I, 2, sct. 2, § 2). Nach Kant ist D. „das Bewußtsein und Gefühl der Geringfügigkeit seines moralischen Wertes in Vergleichung mit dem Gesetz." Mit der sittlichen D. ist zugleich die Schätzung der eigenen Würde verbunden (Met. der Sitten II, 1, § 11, S. 286 f.). Das moralische Gesetz fordert eine „mit D. verbundene Selbstschätzung", nicht knechtische D. (Kr. d. pr. V., S. 164, 194; Kr. d. Urt. I, § 28, S. 110; Eine Vorles. über Eth., 1924, S. 157 ff.). Vgl. Scheler, Vom Umsturz der Werte 1919. Vgl. Religion.

Denken (*νοεῖν*, *φρονεῖν*, cogitare): 1. im allgemein-populären Sinne: sich etwas vorstellen, zur Erinnerung bringen, sich vergegenwärtigen („gedenken", „an etwas denken" im Unterschiede von „denken über etwas", „nachdenken"). 2. im engeren Sinne: A) psychologisch: die apperzeptive Tätigkeit, durch welche Vorstellungen und Begriffe in Elemente zerlegt, miteinander verglichen, aufeinander bezogen und zu einer Einheit verknüpft werden. Das D. ist analytisch-synthetische, vergleichend-beziehende, auswählende Tätigkeit, die Assoziationen voraussetzt, aber selbst nicht bloße Assoziation ist. Das D. ist als Prozeß zielstrebig, vom Trieb und Willen („Denkwillen") geleitet, die Einstellung auf das Denkziel („Zielbewußtsein", „Aufgabe") leitet die Reproduktion der Vorstellungen und Komplexe, gibt den Verbindungen und Gliederungen die einheitliche Richtung auf Herstellung eines Ganzen, einer Einheit im Bewußtsein (durch „Komplexergänzung": Selz). Der „Denkwille" zielt auf einheitlichen Zusammenhang der Vorstellungen und Denkergebnisse (Gedanken), auf Ordnung derselben unter bestimmten Gesichtspunkten und gemäß der Beschaffenheit des Vorgestellten (bzw. der Daten zu Objekten) ab. Durch das D. wird das Vorstellungsmaterial „verarbeitet", wobei sich das D. vom Sinnlichen mehr oder weniger befreit, z. T. unanschaulich wird (s. Bewußtheit), besonders als abstraktes gegenüber dem konkreten Denken. Das „primäre" D. betätigt sich (kategorial) an der Anschauung selbst, es ist eine die objektive Erfahrung bedingende Funktion. — B) logisch: Inbegriff von Denkinhalten („Bedeutungen"), Zusammenhang von Denksetzungen (Begriffen, Urteilen), ein Geltungs- und Begründungszusammenhang. Das Gedachte gilt „zeitlos", unabhängig vom Vollzug der Denkakte, vom subjektiv-psychologischen Bewußtsein. Die Denkinhalte, der Inbegriff des über etwas (den Denkgegenstand) Gedachten gelten für ein „D. überhaupt" (ein ideales D., das sich im subjektiven D. verwirklicht; „ideale Denkmöglichkeiten", „sachliche Denknotwendigkeiten"). Durch das D. wird das Sein und Sosein der Gegenstände bestimmt, daher entspricht dieses den Denkformen, es ist so, wie es mit empirisch-logischer Notwendigkeit gedacht ist. Doch läßt sich durch das D. der Gehalt der Wirklichkeit nie restlos erschöpfen, auch muß der „Logos" des Alls dem „diskursiven" endlichen D. überlegen sein. Das D. stammt formal nicht aus der Erfahrung, bietet aber — außer dem „reinen", die eigene Gesetzlichkeit zum Inhalt habenden D. — Erkenntnis nur an der Hand von Erfahrungsdaten. Die Mannigfaltigkeit des „Gegebenen" läßt sich aus dem reinen D. nicht ableiten, wenn auch alles Erkennbare als solches denkend zu bestimmen ist. Das Erfahrungsmaterial wird gemäß der Denkgesetzlichkeit zu logisch-empirischen Gebilden geformt; das abgeleitete D. paßt sich dem der Erfahrung immanenten Denkgehalte an. Es gehört zur Gesetzlichkeit des Denkens, das subjektive Denkerlebnis zu „transzendieren", ein Gegenständliches „meinend" (intentional) zu setzen und anzuerkennen. Aber nur das gültig Gedachte, mit logisch-sachlicher Notwendigkeit Gesetzte und Bestimmte, durch den Willen zur Objektivität und (im besonderen) durch die Sachverhalte Geforderte hat objektives Sein (s. d.), entspricht den realen Zusammenhängen, bringt sie zum Ausdruck, ist der Wirklichkeit konform und eindeutig durch sie (bzw. deren „An sich") bedingt.

Das D. wird zunächst als von der sinnlichen Wahrnehmung verschiedene, auf das Allgemeine, Seiende, Wahre gehende Tätigkeit bestimmt. Alkmaeon soll im D. ein ausschließliches Kennzeichen des Menschen erblickt haben (*ὅτι μόνος ξυνίησι*, Theophr., De sens. 25). Heraklit lehrt, die vernünftige Denkkraft sei allen gemeinsam (*ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονεῖν*, Fr. 91; Stob. Floril. III, 84; Sext. Emp. adv. Math. VII, 133). Er (wie die Eleaten und Demokrit) betont, daß die Wahrheit nur durch denkende Verarbeitung des Wahrnehmungsinhaltes erlangt werde (s. Erkenntnis). Parmenides lehrt die Identität (s. d.) von Denken und Sein. Platon betrachtet das D. als geistige Seelenfunktion; die Seele denkt das Allgemeine durch sich selbst, ohne ein Organ (*αὐτὴ δι' αὑτῆς ἡ ψυχὴ τὰ κοινά μοι φαίνεται περὶ πάντων ἐπισκοπεῖν*, Theaet. 185 E). Das D. ist ein inneres Sprechen der Seele mit sich selbst (*λόγον ὃν αὐτὴ πρὸς αὑτὴν ἡ ψυχὴ διεξέρχεται περὶ ὧν ἂν σκοπῇ . . . τοῦτο γάρ μοι ἐνδάλλεται διανοουμένη οὐκ ἄλλο τι ἢ διαλέγεσθαι, αὐτὴν ἑαυτὴν ἐρωτῶσα καὶ*

ἀποκρινομένη, καὶ φάσκουσα καὶ οὐ φάσκουσα . . . οὐ μέντοι πρὸς ἄλλον οὐδὲ φωνῇ, ἀλλὰ σιγῇ πρὸς αὑτόν, Theaet. 189 Eff.). Aristoteles unterscheidet das D. vom sinnlichen Wahrnehmen (*νοεῖν . . . ἕτερον τοῦ αἰσθάνεσθαι*, De anim. III 3, 427b 27). Aber ohne anschauliche Grundlage kann man nicht denken (*οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἡ ψυχή*, De an. III 7, 431a 16; *ὅταν τε θεωρῇ, ἀνάγκη ἅμα φαντάσματι θεωρεῖν*, De an. 432a 8). Das D. geht aufs Allgemeine, auf die „Form", das Wesen (*ἡ δ' ἐπιστήμη τῶν καθόλου· ταῦτα δ' ἐν αὐτῇ πώς ἐστι τῇ ψυχῇ . διὸ νοῆσαι μὲν ἐπ' αὐτῷ ὁπόταν βούληται* (De an. II 5, 417b 22 ff.). Indem das D. die „Formen" der Dinge begrifflich erfaßt, bewußt macht, wird es gleichsam mit diesen Formen eins, formt es sich selber. Nur den vernünftigen Wesen eignet das Denken (*διανοεῖσθαι . . . οὐδενὶ ὑπάρχει ᾧ μὴ καὶ λόγος*, De an. III 3, 427b 14). Theophrast (Simpl. Phys. Fol. 225a) und Straton sehen im D. eine (seelische) „Bewegung". Den Wert des Denkens betonen die Stoiker (Diog. L. VII, 83). Plotin unterscheidet vom Denken das Bewußtsein des Denkens (Enn. IV, 3, 30). Das Denken ist ein Produkt des Strebens (V, 6, 5). Das „Eine" (Absolute) bedarf nicht des Denkens, dieses kommt erst dem von jenem ausgehenden Geist (*νοῦς*) zu, der durch sein geistiges Schauen das Seiende und sich selbst als Intellekt erzeugt (IV, 8; III, 9; VI, 5).

Augustinus erklärt (ähnlich wie Varro): „cum in unum coguntur ab ipso coactu cogitatio dicitur" (De trin. XI, 3, 6). Das D. ist ein inneres Sprechen. „Formata cogitatio ab ea re quam scimus, verbum est, quod in corde dicimus: quod nec Graecum est, nec Latinum" (XV, 10). Die Scholastiker stellen die „vis cogitativa" dem Wahrnehmen gegenüber, als „virtus, distinguere intentiones individuales et comparare eas ad invicem" (Thomas, Cont. gent. II, 60). Das D. ist unterscheidende und vergleichende Tätigkeit, es abstrahiert die geistigen „Formen" (species intelligibiles) der Objekte und verähnlicht sich diesen. Thomas sieht im D. eine geistige Seelenfunktion (De ver. 15, 2). „Intelligere est operatio animae humanae, secundum quod superexcedit proportionem materiae corporalis et ideo non fit per aliquod organum corporale" (De spir. creat. art. 2). Das „cogitare" ist ein „considerare rem secundum partes et proprietates suas, unde cogitare dicitur quasi coagitare" (1 sent. 3, 4, 5c). Wir können nur an der Hand von Anschauungen denken: „Intellectus noster secundum statum praesentem nihil intelligit sine phantasmate" (Cont. gent. III, 41). Objekt des Denkens ist das Wesen, das „quod quid est" der Dinge, das Allgemeine (S. th. II, 8, 1). So sagt auch Duns Scotus: „Proprium obiectum intellectus est universale, sicut singulare est obiectum sensus" (Quaest. univ. 13, 2, 15).

Descartes, der den Erkenntniswert des (abstrahierend-deduktiven) Denkens betont und im „cogitare" sowie in der „res cogitans" des Ich ein Unbezweifelbares erblickt (s. cogito), versteht unter „cogitatio" (s. d.) Denken, Vorstellen, Wollen und deren Inhalt (Princ. philos. I, 9). Die Seele „denkt" immer (ist nie ohne Bewußtsein; vgl. Malebranche, Rech. I, 3, 2). Nach Spinoza ist das „Denken" ein Attribut der göttlichen „Substanz" (Eth. II, pag. I). Gott denkt Unendliches auf unendliche Weise, indem er sein eigenes Wesen denkt („Deus enim infinita infinitis modis cogitare, sive ideam suae essentiae et omnium quae necessario ex ea sequuntur formare potest" (II, prop. III, dem.). Die einzelnen Gedanken sind „modi", „qui Dei naturam certo et determinato modo exprimunt" (II, prop. I). Das D. erfaßt (gegenüber der bloßen „imaginatio") das zeitlos-notwendige Wesen der Dinge. Das endliche D. ist eine Modifikation des unendlichen (vgl. Briefe, 32, S. 148). Vgl. Rationalismus.

Als verbindend-trennende Tätigkeit bestimmt das D. Locke (Ess. II, ch. 9, § 1). Leibniz betrachtet jede Seelentätigkeit als ein (deutliches oder verworrenes) D., dieses im engeren Sinne ist ein vernünftiges Vorstellen, Reflexionsfähigkeit (Erdm. p. 464, 716). Unsere Gedanken (idées) „se forment par nous, non pas en conséquence de notre volonté, mais suivant notre nature et celle des choses" (p. 619b, 620a). Das D. hat eine „angeborene" (s. d.), eigene Gesetzlichkeit, es hat seinen Inhalt nicht bloß aus der Sinneswahrnehmung. Nach Chr. Wolff ist D. „das Bewußtsein von Dingen außer uns" (Vern. Ged. I, § 194; Psych. empir. § 23; Psych. rat., § 26 ff.; vgl. Bilfinger, Dilucid., § 240:

„Repraesentatio rerum illa, cuius conscii sumus nobis, dicitur cogitatio"). Bei Hume heißt „thinking": etwas gegenwärtig haben. Vorgestelltes verknüpfen; „reasoning" = logisch verknüpfen. D. im engeren Sinne ist Vergleichen und Beziehen (Treat. I, III, sct. 2). Nach Baumgarten ist Denkobjekt das Allgemeine (Akroas. Log. § 51). Holbach bestimmt das Denken als Fähigkeit des Menschen, „d'apercevoir en lui-même ou de sentir les différentes modifications ou idées qu'il a reçues, de les combiner et de les séparer, de les étendre et de les restreindre, de les comparer, de les renouveler" (Syst. de la nat. I, ch. 8, p. 112). Nach Destutt de Tracy ist D. „sentir un rapport, apercevoir un rapport de convenance ou de disconvenance entre deux idées" (Elem. d'idéol. I, 23). So auch D'Alembert (Discours prélim. de l'encyclop., deutsch 1911) u. a.

Eine Art Rechnen ist das D. nach Hobbes, ein Addieren und Subtrahieren von Begriffen oder Worten. „Ratiocinari igitur idem est, quod addere et abstrahere, vel si quis adiungat his multiplicare et dividere. Computare est plurium rerum simul additarum summam colligere vel una re ab alia detracta cognoscere residuum" (El. phil. I, 1, 2; Leviath. I, 5). Vgl. Cuffeler, Methodus artis rationandi, 1688. Ein Rechnen ist das D. nach Condillac (La langue des calculs, Oeuvr., 1798, T. XXIII, p. 10 ff., 60 ff., 210 ff.). Auch Bardili sieht im D. eine Art Rechnen, ein Setzen von Eins als Eines und Dasselbe im Vielen. Das D. muß die Materie des Denkens „zernichten" (Gr. der ersten Log., 1802). Das im All bestehende D. kommt in uns zum Bewußtsein (vgl. Hegel). Eschenmayer: „D. ist ein Differenzieren ganzer Vorstellungen statt bloßer Größenverhältnisse" (Psych., S. 100, 293). Schopenhauer: „D. im strengsten Sinne ist etwas, das große Ähnlichkeit mit einer Buchstabenrechnung hat: die Begriffe sind Zeichen für Vorstellungen, wie Worte Zeichen für Begriffe sind: wir kennen die Beziehungen der Begriffe aufeinander und können deshalb die Begriffe hin und her werfen zu allerhand neuen Verbindungen, ohne daß wir nötig hätten, die Begriffe in Bilder der Phantasie von den Gegenständen, die sie vorstellen, zu verwandeln. Bloß beim Resultat pflegt dies zu geschehen" (Anmerk. S. 64 f.). Nach M. Müller ist das D. ein Kombinieren und Trennen (Das D. im Lichte der Sprache, S. 26), ein „Addieren und Subtrahieren mit Wahrnehmungen und Begriffen" (Urspr. d. Relig., S. 35). D. ist Sprache (S. 69 ff.). Letzteres auch Hamann, F. Mauthner u. a. (s. Sprache).

Nach Tetens heißt D. „selbständig Vorstellungen bearbeiten und tätig mit dem Gefühl auf diese bearbeiteten Vorstellungen zurückwirken" (Phil. Vers. I, S. 607). D. ist „das Erkennen der Verhältnisse und Beziehungen in den Dingen". „Denkkraft" ist das Vermögen der Seele, „womit sie Verhältnisse in den Dingen erkennt" (I, 295); vgl. Platner, Philos. Aphor. I, § 390 ff.; Eberhard, Allg. Theorie des D. u. Empfindens, 1776. Nach Herder ist im Denken die Kraft, aus vielem, das uns zuströmt, ein lichtes Eins zu machen". „Das D. löst auf und verbindet, aber nicht mit absoluter Spontaneität (Metakrit., 1799). Goethe betont das „gegenständliche", im Anschauen selbst sich betätigende D. Nach Novalis ist das echte D. ein Machen (Fragm. I, 244 ff.). Das Diskursive sollte mit dem Intuitiven vereinigt werden (I, 146). D. ist Sprechen (I, 249).

Kant scheidet das D. scharf von der Anschauung. Das D. ist Funktion der „Spontaneität" des Verstandes (Kr. d. r. V., S. 76). „Die Sache der Sinne ist, anzuschauen; die des Verstandes, zu denken" (Prolegom. § 22). Aber ohne Anschauung ist alles D. „leer", es erzeugt Erkenntnis nur an der Hand eines anschaulich Gegebenen. D. ist „Vorstellungen in einem Bewußtsein vereinigen", und da dies ein Urteilen ist, ist „denken so viel wie als urteilen oder Vorstellungen auf Urteile überhaupt beziehen" (ib.). Es ist „Erkenntnis durch Begriffe", „die Handlung, gegebene Anschauung auf einen Gegenstand zu beziehen" (Kr. d. r. V., S. 279 ff.). Ohne „Beitritt der Sinnlichkeit" ist es gegenstandslos, wenn auch das (formale) Denken nicht durch diese eingeschränkt ist (S. 310). Existenz läßt sich durch bloßes D. nicht feststellen (vgl. Sein). Die Formen des Denkens sind Bedingungen der Erfahrung, nicht aus dieser abstrahiert (s. Kategorie). Im D. kommt der Verstand (s. d.) oder die Einheit der „transzendentalen Apperzeption" synthetisch

zur Geltung. „Reines" D. ist jenes, „wodurch Gegenstände völlig a priori erkannt werden" (Gr. z. Met. d. Sitten, Vorr., S. 7). Das „empirische" D. ist „Auflösen und Zusammensetzen gegebener Sinnenvorstellungen" (Zu Sömmering . . ., S. 189). Das D. ist „ein Festhalten eines Begriffs (der Einheit) des Bewußtseins verschiedener Vorstellungen" (Streit der Fakult. 3, S. 162), ein Vorstellen durch Begriffe (Fortschr. der Met., S. 156), durch Merkmale (Log., Einl. VIII); es ist „diskursiv". Mit den Formen des „D. überhaupt" hat es die Logik zu tun (Kr. d. r. V., S. 32, 110ff. u. ö.). Das Bewußtsein, einen a priori gültigen Gedanken zu haben, ist nicht Erfahrung (Ist es eine Erfahr., daß wir denken? S. 193 f.). Chr. E. Schmid nennt als Denkfunktionen das Verbinden, Trennen, Vergleichen der Vorstellungen (Empir. Psych., S. 225 f.). Nach Krug ist D. „das mittelbare Vorstellen, welches darin besteht, daß ein gegebenes Mannigfaltiges von Vorstellungen zur Einheit eines Begriffes verknüpft wird" (Fundam., S. 175; Log.[3], 1825; vgl. Kiesewetter (Gr. d. Log., § 10). Nach Fries ist D. die „willkürliche Tätigkeit" des Bewußtseins, welche im Urteile Erkenntnisse als Verbindungen allgemeiner Vorstellungen zum Bewußtsein bringt (Syst. d. Log., S. 94; Anthrop., § 38 ff.). Das D. des Verstandes „gibt keine Erkenntnisse in unserm Geist, sondern spricht nur die sonst schon gegebenen aus", wiederholt sie nur (Syst. der Log., S. 73 ff.). Zweck des D. ist die „Erkenntnis durch die Unterordnung besonderer Vorstellungen unter allgemeine" (S. 92 ff.). Nach Sal. Maimon ist D. „Einheit im Mannigfaltigen hervorbringen" (Vers. über die Transzendentalph., S. 33). Das „D. überhaupt" ist Verbindung des Mannigfaltigen in einer Einheit des Bewußtseins (im „reellen D."). Das D. ist, logisch, „Beilegung oder Absprechung eines Prädikats". Die gedankliche Synthese ist „ohne Zeit". Das „reine D." ist das D. von Objekten, die nur durch das D. (in ihrer Beziehung zueinander) bestimmt werden. Das „angewandte D." bezieht sich auf Objekte, die auch außer dem D. bestimmt sind, eine Art davon ist das „praktische D." (Versuch e. neuen Log.[2], S. 4, 10ff., 127ff., 231, 395). Es gibt ein formelles, willkürliches, reelles D., welch letzteres einen Realgrund in den Objekten selbst hat (S. 21 ff.). Nach Bachmann besteht der Denkakt in einer Organisierung des Vorstellungsmaterials, um in den Erscheinungen allgemeine Gesetze zu entdecken, das Wesen des Gegenstandes zu bestimmen (Syst. der Log., S. 13 ff.). Vgl. Calker, Denklehre, 1822. G. E. Schulze bezeichnet als D. alles das, „was im Erkennen und Vorstellen aus dem Entschlusse, es entstehen zu lassen, herrührt. Es zeigt aber nicht bloß das Vorstellen durch Begriffe an, sondern auch das Deutlichmachen jeder Art von Erkenntnis durch das willkürliche Verwenden der Aufmerksamkeit auf die Unterschiede an den Bestandteilen derselben, ferner das Vorstellen abwesender Dinge durch Erinnerung, desgleichen alles aus Gründen herrührende Urteilen, endlich das Vorstellen und Handeln nach Absicht" (Gr. d. allg. Log.[3], S. 4). Nach Drobisch ist D. „ein Zusammenfassen eines Vielen und Mannigfaltigen in eine Einheit" (Neue Darst. d. Log.[5], S. 5). Volkmann bestimmt (wie Herbart) das D. als „Verbinden und Trennen der Vorstellungen, das seinen Grund hat lediglich im Inhalte der betreffenden Vorstellungen selbst" (Lehrb. d. Psych. II[4], 238; vgl. Lipps, Gr. d. Log., S. 4; Vom Fühlen, Wollen u. D., S. 69).

Mehrfach wird das D. als verbindend-trennende, unterscheidende, vergleichend-beziehende Funktion bestimmt. Nach Ulrici ist das D. wesentlich „unterscheidende Tätigkeit" (Log., S. 4 ff.). Nach Helmholtz ist D. „die bewußte Vergleichung der schon gewonnenen Vorstellungen unter Zusammenfassung des Gleichartigen zu Begriffen" (Vortr. u. Reden II[4], 341). Nach Höffding ist es ein Vergleichen (Psych.[2], S. 236). Es ist Willensfunktion, ein Wählen, Prüfen (S. 237). D. als „aufmerksames Vergleichen und Unterscheiden" auch bei B. Erdmann (Hyp. üb. Leb. u. Seele, S. 38). Spencer versteht unter D. (thought) das Feststellen von Beziehungen („establishment of relations"), das Zusammenordnen von Eindrücken und Ideen (Psych. § 378), eine „Anpassung von inneren an äußere Beziehungen" (§ 174). Nach Kreibig ist D. „jene psychische Aktivität, welche die Bewußtseinsinhalte erneuert, trennt, verbindet, in Urteile und Schlüsse faßt, und zwar nach Gesetzen, die ihre Begründung teils in den Beschaffenheiten der von dieser Aktivität

ergriffenen Gegenstände, teils in der psychischen Organisation des Subjekts finden." Die „elementaren Denkfunktionen" sind das Erneuern, Trennen, Verbinden, Urteilen, Schließen (Die intellekt. Funktionen, 1909, S. 3 ff.). Nach Jahn liegt der Denkakt nicht in der (lenkenden) Aufmerksamkeit und im (anregenden) Wollen, sondern im Bewußtsein der Übereinstimmung oder des Widerstreites zweier Vorstellungen oder Begriffe (Log. 1920, S. 37 ff.; Psych.[7], 1920). Nach J. Baumann heißt D. „Vorstellungen in Begriffen, Urteilen und Schlüssen verknüpfen" (Elem. der Philos., 1891, S. 4 ff.). Nach Petzoldt hat das D. die Funktion, „begrifflich zu charakterisieren und damit Dauerndes im Wechsel zu schaffen", es strebt nach „Stabilität" (Einf. in die Philos. der reinen Erfahr. II, 95 ff.). Nach E. H. Schmitt ist die Funktion des Denkens das „Variieren" (Krit. der Philos., S. 100). Nach Cornelius ist das Ziel des Denkens Einheit und Zusammenhang (Einf. in die Philos., S. 26; Transzend. Systemat., 1916). Vgl. Heymans, Die Gesetze u. Elemente des wiss. Denkens[3], 1915; Döring, Grdlin. der Log., 1912; Feldkeller, Unters. über norm. u. nichtnorm. D., 1914; A. Rau, Empfinden u. D., 1896 (D. = Vergleichen, Einordnen und Unterscheiden; das Wesen des menschl. Verstandes u. Bewußtseins, 1910, S. 84 ff.); Dietzgen, WW. I—II (D. = „Scheidekunst im Zusammenhang").

Der Sensualismus (s. d.) betrachtet das D. als eine Art Wahrnehmung oder Produkt von Empfindungen. Nach Campanella ist das D. nur ein abgeblaßtes Wahrnehmen („sentire languendum est et a longe", Univ. philos. I, 4, 4). Condillac betrachtet das D. als Entwicklungsprodukt des Empfindens („penser c'est sentir"). Die Empfindung wird von selbst Aufmerksamkeit, Urteil, Reflexion (Tr. d. sens., p. 38). Logisch ist das D. „décomposition des phénomènes et composition des idées." Nach Czolbe sind alle Begriffe „aus Empfindungen und Gefühlen als ihren Merkmalen zusammengesetzt, oder anschauliche Begriffe", „alles Denken ist ein Schauen" (Gr. u. Urspr. d. m. Erk., S. 257). Ähnlich Nietzsche (unser D. ist ein „sehr verfeinertes, zusammengeflochtenes Spiel des Sehens, Hörens, Fühlens"), R. Münzer u. a.

Die Assoziationspsychologie sieht in allem D. nur eine „zusammengesetzte" Assoziation. So Binet, R. Wahle (Über den Mechanismus des geist. Lebens, 1906), Bleuler (Das D. entsteht aus Assoziationen, Komplikationen und Zielvorstellungen; intuitives und wissenschaftliches D.; „dereierendes", „autistisches" D. weicht von der Wirklichkeit ab, ergeht sich in wunschgemäßen Vorstellungen und Symbolen), Ziehen, welcher meint: „Wir können nicht denken, wie wir wollen, sondern wir müssen denken, wie die gerade vorhandenen Assoziationen bestimmen" (Leitfad. d. physiol. Psych.[2], S. 171). Die „Willkürlichkeit "des Denkens beruht nur darauf, daß das Denken von Bewegungsempfindungen begleitet wird (vgl. l. c. 11. A., 1920). Das D. der („Denkakt") verarbeitet die primären Erinnerungsbilder zu abgeleiteten Vorstellungen, Urteilen und Schlüssen („Denkergebnissen", Log., S. 1ff.). Eine Annäherung an die Aktionspsychologie zeigt die Auffassung von B. Erdmann (s. unten), G. E. Müller (Zur Analyse der Gedächtnistät. III; Abr. der Psych., 1924, Konstellationswirkung) u. a.; vgl. W. Poppelreuter, Über die Ordnung des Vorstellungsablaufs, Abh. zur psych. Pädag. III, H. 4; Rignano, A. f. g. Psych. XXII, 1911 (Assoziation nach einem Ziel gerichtet und geordnet durch einen affektiven Zustand). Die neuere Assoziationstheorie betont die besondere Art der Assoziation beim Denken, den Einfluß der Konstellation (s. d.), der determinierenden Tendenzen (s. d.), z. T. auch der Komplex-Assoziationen u. a. — Vgl. L. Vivante, Note supra la originalità del pensiero, 1925.

Die Gefühlspsychologie leitet das D. aus dem Gefühle ab. So Horwicz (Psychol. Analys. I, 258; II, 115 ff.) und Th. Ziegler (Das Gefühl[4], 1908). Nach H. Apfelbach gibt es neben dem begriffsmäßigen ein gefühlsmäßiges D. Das wortlose D. ist ein Fühlen („Denkfühlen"), das Wortdenken ein „aggregiertes" D., das D. der Tiere ein „vitales" D. (Das Denkgefühl, 1922, S. 53 ff.). H. Maier unterscheidet „kognitives" und „emotionales" D., das in „affektives" und „volitives" D. zerfällt (Psych. des emot. D., 1908; vgl. E. Beling, Methodik der Gesetzgebung, 1919, S. 2). Gefühlsmäßig ist das „autistische" D. nach Bleuler. Vgl. Schwartzkopff, Das Wesen der Erk., 1909.

Der „Voluntarismus" betrachtet als das Aktive im D. den Willen (bzw. Trieb), der (in der aktiven Aufmerksamkeit) den Lauf der Vorstellungen hemmt, regelt (durch die Apperzeption), Vorstellungen und Vorstellungsbestandteile auswählt, bevorzugt, zur Klarheit bringt. Nach Schopenhauer (auch schon Augustinus, Duns Scotus, Descartes, E. Weigel, Schleiermacher: „Denkenwollen", Dial., S. 388) ist das D. eine Funktion des (im Gehirn objektivierten) Willens (s. Intellekt). Nach Fortlage erzeugen die „Denktriebe" die Begriffe (Beitr. z. Psych., S. 165). Rümelin betont: „Der Intellekt ist nicht das Primäre und Leitende in uns, sondern er nimmt eine sekundäre und dienende Stellung ein. Alle seine Tätigkeiten sind nur formeller Art und bestehen in einem fortwährenden Bilden und Umbilden, Verknüpfen und Unterscheiden nach stets gleichen Formen und Gesetzen. Seine Richtung, sein Stoff wird ihm durch den Willen, oder . . ., da es kein Wollen im allgemeinen geben kann, durch die Triebe gesetzt" (Red. u. Aufs. I, 64 f.). „Die Triebe . . . sind die Direktiven des Intellekts" (S. 65). Nach Tönnies liegt dem D. ein Gefühls- und Willenscharakter zugrunde (Gem. und Gesellsch., S. 139 f.). Sully betont: „Das Kind offenbart sich als Denker zuerst dunkel auf praktischem Gebiet. Die Denkfähigkeit ist bei der Entwicklung der Rasse zuerst durch die Erregung des instinktiven Begehrens und Widerstrebens in Tätigkeit gesetzt worden" (Unters. üb. d. Kindh., S. 65). Das D. ist eine aktive Geistesbetätigung (Handb. d. Psych., S. 235 ff.; Hum. mind, ch. 11). So auch nach Stout (Anal. psych. II, ch. 9, 10), J. Ward, S. Laurie (Denkwille, Met.², 1889), J. Royce (das D. ist „a mode of action" (Ber. über den 3. int. Kongr. f. Philos., 1909, S. 63 ff.), Baldwin (Das D. u. die Dinge, 1908), James (D. = Wählen, Princ. of psych. II, 324 ff.). Dewey (How we think, 1909), F. C. S. Schiller (Formal logic, 1912; das D. ist „purposive" und selektiv; vgl. Humanismus, 1911; Mind XIX, N. S., p. 30 ff.), Royer-Collard, Ravaisson, Lachelier (Psych. u. Met., 1908), Fouillée (Psych. des idées-forces², 1896), Paulsen, Kreibig (Die Aufmerks., S. 3), Siegel (Von der Natur des Denkens, 1911, S. 22 f.), Sigwart („Denkenwollen", „Primat des Wollens auf dem theoretischen Gebiete", aber „die Aufforderungen zur Synthese bestimmter Begriffselemente kommen von außen", Log. II², 2 ff.), H. Maier, Pfänder, Losskij, Kleinpeter, Münsterberg (Philos. der Werte, 1908), Fritzsche (Vorschule der Philos., 1906), Bergson (das primäre D. ist kontinuierlich in „schémas dynamiques", „pensée créatrice" gegenüber dem statischen D. des Verstandes; L'effort intell., Rev. philos., 1922), A. Pauly (D. und Handeln sind teleologische Akte, Darwin. u. Lamarck., S. 13), Rignano (Psych. du raisonnement, 1920) u. a. Voluntaristisch, aktivistisch, biologisch fassen das D. auf Nietzsche (Das D. beruht auf triebhaftem Verhalten, wurzelt im „Willen zur Macht", ist ein Auslesen, Vereinfachen, Umformen, Verfälschen" im Dienste des Lebens- und Machtwillens, arbeitet mit Fiktionen (WW. IX—X), Avenarius (Krit. d. reinen Erf. II), Mach (Anpassung der Gedanken an die Tatsachen und aneinander, Denkökonomie; Beitr. zur Analyse der Empf.⁵, 1906; Erk. u. Irrtum², 1906), Francé (Die Welt als Erleben, 1923, S. 14, 44, 135; D. als „Biotechnik"), Vaihinger (Zweck des D. ist „Ermöglichung der Berechnung des Geschehens und des Einwirkens auf das letztere", das D. ist „eine organisch zweckmäßige Verarbeitung des Empfindungsmaterials", mittels sinnreicher Operationen, Kunstgriffe, Fiktionen; Die Philos. des Als Ob, S. 1 ff., 286 ff.; vgl. Steinthal, Einl. in die Psych., 1871). Ein reaktiv-motorischer Vorgang ist das D. nach Spencer (Princ. of psych. II, § 81), Bain (The senses and the intellect, p. 358), Horwicz (Psych. Anal. II, 1, S. 5, 82), Münsterberg (Beitr. zur exper. Psych. II, 1889, S. 101), Ribot (Psych. de l'attention, p. 20), James (Princ. of psych. II, 321), Sully (The human mind I, 398), Stöhr (Psych., S. 556), W. Betz (A. f. g. Psych. 20, 1911, S. 190 ff.), J. Schultz (A. f. g. Psych. 31, 1914, S. 69 ff., Leib u. Seele, 1923, S. 78 ff.; „Volitionen" und Lebensbedürfnisse als Grundlagen des Denkens, aber nicht der einzelnen Wahrheiten; Philos. der Gegenw. III, beim Denken an etwas perseveriert eine Obervorstellung, an die sich die verschiedensten Assoziationen hängen; beim Denken über etwas wird ein geordneter Gedankenverlauf innegehalten, ein Ausgleich von Spannungen wird gesucht; Leib u.

Seele, S. 80 ff.) Ein aktives, motorisches Stellungnehmen ist das D. auch nach Müller-Freienfels (Das D. u. die Phantasie, S. 173 ff., 230 ff.; das D. ist eine auswählende und beziehende Tätigkeit; Gefühle erzeugen den „Denkantrieb"; D. ist ein Gestalten, eine Willensarbeit; ein Teil des Gedankenverlaufes ist unanschaulich, auf motorischen „Einstellungen" beruhend, S. 305 ff.; es gibt außer dem sprachlichen ein unter-, neben- und übersprachliches D., 2. A., 1925; vgl. Irrationalismus, 1922, S. 91 ff.; das natürliche D. ist nicht rein rational; das rationale D. faßt nur eine Seite der Wirklichkeit auf). B. Erdmann unterscheidet „formuliertes" und unformuliertes („intuitives") D., welches „hypologisches" D. (Tier, Kind) oder „metalogisches" D. ist. An der Grenze des ober- und unterbewußten Denkens gibt es ein „Nebendenken". Ziel des wissenschaftlichen Denkens ist allgemeingültiges Urteilen über das Gegebene, um ein gedankliches Gegenbild des Seienden zu gewinnen (Umrisse zur Psych. des Denkens[2], 1908, S. 10 ff.; Log. I[2], 2 ff.; Hypoth. über Leib u. Seele, S. 40, 265 ff.). Nach Jerusalem ist das D. der vom Wollen beeinflußte apperzeptive Vorstellungsverlauf (Lehrb. der Psych.[4], S. 103). Das D. ist (wie nach Gumplowicz, de Roberty, Sociol. de l'action, 1908, Durkheim u. a.) sozial bedingt (Kollektive Vorstellungen, Verdichtungen; durch soziale Differenzierung wird erst das theoretische, Tatsachen und Gesetze erfassende D. gelernt. Einl. in die Philos.[9-10], § 49; Die soziolog. Bedingtheit des Denkens, in: Vers. zu e. Soziol. des Wissens II, 1924, S. 201 ff.; Gedanken u. Denken II, 1925). Sozial bedingt ist das D. auch nach Bucharin (Theorie des histor. Material., 1922, S. 232 ff.) u. a. Nach Goldscheid ist der Denkapparat als „Mittel zur Verbesserung der organischen Funktionen" entstanden, herausgearbeitet aus unseren Anlagen durch äußere Faktoren. Das Ökonomische daran ist das Produkt innerer Faktoren, es ist der „funktionelle Logos des Lebendigen". Das D. ist ein Regulieren (Höherentwickl. u. Menschenökon. I, 129 ff.), einheitliches Ordnen (Grundfragen des Menschenschicksals, 1920, S. 44 ff.). Das Ordnen (s. d.) als Denkleistung betonen auch Ostwald, Koppelmann (Das D. hat teleologischen Charakter, ist darauf gerichtet, „das Chaos der Eindrücke zu ordnen, Zusammenhang hineinzubringen", Unters. zur Log. der Gegenwart I, 183), Driesch (s. unten) u. a. Vgl. J. Hermann, Psychoanalyse u. Log. 1926.

Auch die moderne Denkpsychologie betont den teleologischen, aktiven Charakter des Denkens, welches auf die Lösung von Aufgaben, die Verwirklichung eines Denkziels gerichtet ist, durch dieses geleitet wird, gegenüber den bloßen Assoziationen oder anderen Formen derselben. Der Gedankenverlauf wird gelenkt nach Kraepelin (Psychiatrie I[7], 181 ff.) durch eine „Zielvorstellung", nach H. Liepmann (Über Ideenflucht, 1904) durch eine „Obervorstellung", nach Jung und Riklin (Z. f. Psych. u. Neurol. IV, 1904, S. 24 ff.) durch eine „Richtungsvorstellung", nach Moskiewicz (A. f. g. Psych. 18, 1910, S. 305 ff.) durch eine „Gesamtvorstellung", nach H. J. Watt (l. c. 4, 1905, S. 422 ff.) u. a. durch die „Aufgabe", nach N. Ach (Unters. zur Psych. u. Philos. I, 1913, 4; Über die Willenstät. u. das D., 1905) u. a. durch „determinierende Tendenzen" (vgl. Meumann, Intellig. u. Wille, 1908, S. 176 ff.), welche von der „Zielvorstellung" ausgehen und die Reproduktion regulieren. Nach Ebbinghaus besteht das D. in einer Abfolge von Vorstellungen, die nicht bloß als Glieder einer Reihe zusammenhängen, sondern zugleich einer sie beherrschenden Obervorstellung gehören. Eine einheitliche Vorstellung entfaltet in geordneter Folge den Reichtum ihres Inhalts und macht dann einer andern herrschenden Vorstellung Platz. (Grdz. der Psych.[3], 1911—13; Abr. der Psych.[8], 1922, S. 130 ff.). Nach Jodl ist das D. durch ein Ziel oder eine Aufgabe bestimmt, die aber nicht zum Bewußtsein kommen muß, wobei aber das Gesuchte doch indirekt gegeben sein muß. Das D. erfaßt im Neuen das Alte (Lehrb. der Psych. II[5], 309 ff.). Durch „Ausfrage-Experimente", bei welchen die Versuchsperson angibt, was sie sich bei Lösung einer Aufgabe gedacht hat, hat besonders die „Würzburger Schule" der Denkpsychologie den (großenteils) unanschaulichen Charakter des Denkens und Verstehens ermittelt (vgl. Anschaulich, Bewußtheit, Gedanke). Die „Aufgabe" wirkt determinierend, sie bestimmt das aktive Verhalten des Ich, wirkt selektiv unter den Reaktionsmöglichkeiten, von denen jene gewählt werden, die dem

Denkziele zu entsprechen scheinen (Külpe, Vorles. über Psych.², 1922, S. 301 ff.; Vorles. über Log., 1923; Die Realisierung I f.; II; Das D. als Meinen, Bedeuten, Abzielen auf etwas, auf ein Transzendentes; Verschiedenheit von Inhalt und Gegenstand des Denkens). Betreffs der Verbindung von Unanschaulichem und Anschaulichem im D. vgl. Bühler, Tatsachen u. Probleme zu e. Psych. der Denkvorgänge, 1907 f. (auch A. f. g. Psych. 9, 12); Messer, Exper. psychol. Unters. über das D., A. f. g. Psych. 8; Psych.², S. 201 ff.; Empfinden u. D.², 1924; Einf. in die Erkth.², 1921 (das D. als Meinen, Abzielen auf etwas); Koffka, Zur Analyse der Vorstellungen u. ihrer Gesetze, 1912; W. Betz, Zur Psychol. des Denkens, 1918; Hönigswald, Grundlagen der Denkpsych.², 1925; Prinzipienfragen der Denkpsych., 1913; Furtmüller, Z. f. Individualpsych. I, 1914, S. 80 ff. (Einstellungen im Unbewußten wirksam); Titchener, Lehrb. der Psych., 1912; Wundt, Psych. Stud. III, 1907 (gegen die Ausfrage-Experimente); Marbe, Experim.-psychol. Unters. über das Urteil, 1901; Binet, L'étude expérim. de l'intelligence, 1903; Fröbes, Lehrb. der exper. Psych. II², 417 ff.; W. Popp, Stud. zur Psych. des Denkens I, 1913; Baeumker, Ansch. u. D.³, 1921; Liebmann, Zur Analysis der Wirkl.³, S. 492 ff.; Brod u. Weltsch, Anschauung u. Begriff, 1913 (Das D. ist eine Weiterentwicklung der Anschauung); Schwiete, A. f. g. Psych. XX; Reichwein, Die neueren Unters. über Psych. des D., 1910; G. Anschütz, Die Intelligenz, 1919; Geyser, Einf. in die Psych. der Denkvorgänge, 1909; Psych. II, 271 ff.; L. Baur, Met., S. 364 ff.; Lindworsky, Das schlußfolgernde D., 1916; Exp. Psych., 1921; Wertheimer, Schlußprozesse im produkt. D., 1920; A. Grünbaum, Unt. zur Psych. des D.'s und des Gedächtnisses, A. f. g. Psych. 37—38; Titchener, Lectures on the exper. psych. of the thought processes, 1910 (gegen die Würzburger Schule); Wundt, A. f. g. Psych. XI (gegen Bühler); Bühler, A. f. g. Psych. XII; Hagemann, Psych.⁸, 1911; Dyroff, Einl. in die Psych., 1908. Nach O. Selz hat die Zielsetzung die Anwendung allgemeiner, der Natur der Gesamtaufgabe angepaßter komplexer intellektueller Operationen zur Folge (Über die Gesetze des geordneten Denkverlaufs I, 1913, S. 319 f.). Die Konstellationstheorie reicht nicht aus (S. 1 ff.). Eine Theorie der „Komplexergänzung" ist nötig (S. 84 ff.). Beim D. findet die Assoziation zwischen Komplexen (Anschauungsganzen), nicht zwischen Elementen statt (S. 97 ff.). Die Wissensaktualisierung vollzieht sich durch Determinierung zur Komplexergänzung als dem Ziel des Denkens (S. 105 ff.). Durch ein „Schema" wird der Komplex antizipiert (S. 128 ff.). „Das als Ganzes wirkende Bewußtsein von einem Sachverhaltsglied hat die Tendenz, die Reproduktion des Bewußtseins von dem ganzen Sachverhalt herbeizuführen" (S. 175 ff; S. 181: „Zielbewußtsein"; vgl. Zur Psych. des produkt. Denkens u. des Irrtums, 1922; Die Gesetze der produkt. u. reprod. Geistestät., 1924, S. 7 ff.; die Gesetze des geordneten Denkverlaufs sind der Ausdruck für konstante Zuordnungen innerhalb eines Systems spezifischer Reaktionen; die Determination zur Komplexergänzung bildet den auslösenden Reiz für einen vom Komplexschema ausgehenden Reproduktionsprozeß). Vgl. Marbe, Zur Psych. des Denkens, 1914.

Betreffs des Denkens der Primitiven vgl. Comte, Spencer, Wundt, Wertheimer, F. Schultze (Psych. der Naturvölker, 1900), Vierkandt (Naturvölker u. Kulturvölker, 1896), A. Bastian (Die Lehre vom D., 1903 f.), Jerusalem, Durkheim (s. Erkenntnis), Lévy-Bruhl („Prälogische" Geistesbeschaffenheit, Gesetz der „Partizipation: die Gegenstände bedeuten zugleich etwas anderes als sie selbst, sind mit anderem identisch; animistisch-phantasiemäßiges, bildhaftes D. Das D. der Naturvölker², 1926; La mentalité primitive, 1922) u. a. Vgl. R. Thurnwald, Psych. des primit. Menschen, in: Handb. der vergl. Psych. I, 1922, S. 269 ff. Über das D. der Tiere s. Tierpsychologie.

Wundt erblickt im D. eine Funktion der Aufmerksamkeit oder Apperzeption. Das D. ist eine innere Willenshandlung, die das Material der Assoziationen verwertet. Indem verschiedene Assoziationen miteinander in Kampf geraten, ist es „der willkürlich fixierte Zweck des Gedankenverlaufs, der einer bestimmten, diesem Zweck entsprechenden Verbindung vor anderen den Vorzug gibt" (Syst. d. Philos., S. 41; Grdz. d. phys. Psych. III⁵, 581 ff.; Log. I³, 74 ff.; Gr. d. Psych.⁵, S. 301 ff.). Die Merkmale des Denkens sind (psycho-

logisch): 1. subjektive Tätigkeit (Spontaneität), 2. selbstbewußte Tätigkeit, 3. beziehende Tätigkeit (Syst. d. Philos.², S. 35ff.). Die logischen Merkmale des Denkens sind Evidenz und Allgemeingültigkeit. Das D. als Verstandestätigkeit wird von einem Gesetz der „diskursiven Gliederung von Gesamtvorstellungen", vom Gesetz der „Dualität der logischen Denkformen" beherrscht. Das abstrakte D. entwickelt sich Hand in Hand mit der Sprache (Gr. d. Psychol.⁵, S. 365). Logisch ist das D. „jedes Vorstellen, welches einen logischen Wert besitzt". Ein leeres (reines) D. gibt es nicht (Log. I³, S. 59; 435; Syst. d. Philos.², S. 83 ff.). Zwischen D. und Sein besteht eine Konformität. Die Denkfunktionen sind die Hilfsmittel, mit denen wir die realen Beziehungen der Objekte auffinden und sie in idealer Weise (begrifflich-symbolisch) nachkonstruieren (Ideal-Realismus) (Log. I³, S. 74 ff.; Grdz. d. phys. Psychol. III⁵, 581 ff.). Die Einheit von D. und Sein besteht nur vor der Differenzierung des Bewußtseins in Subjekt und Objekt (Syst. d. Philos.², S. 87f.). Das D. beginnt schon an der Anschauung (Syst. d. Philos.², S. 67, 77, 150ff., I³; Log. I³, 558ff.; Völkerpsych. IX, 219ff.; Elemente der Völkerpsych. S. 7ff.). Vgl. Störring, Psych. S. 256ff.; Log., S. 29ff. (s. Geltung); Dörpfeld, D. u. Gedächtnis, 1915.

Die gegenständliche Bedeutung des Denkens wird verschieden bestimmt vom Realismus (s. d.), Idealismus (s. d.), Positivismus (s. d.). Teils wird eine Identität von Denken und Sein, teils eine bloße Konformität oder ein Parallelismus zwischen beiden behauptet, Nach Fichte ist das D. ein „unmittelbares Bewußtsein der Bestimmung seiner selbst als Intelligenz" (Syst. der Sittenlehre, 1798, S. 50). Es setzt eine „Erzeugung des unmittelbar Gegebenen voraus" und beschreibt sie (Bestimm.des Menschen, 2), ist ein „Schematisieren, d. h. ein Konstruieren, ein Beschränken und Bilden einer für das Gemüt beim Denken vorauszusetzenden Grundlage (Schema)" (Gerichtl. Verantwortungsschrift, 1799). Das höhere D. ist jenes, welches sein rein geistiges Objekt aus sich selber schafft (Anweis. zum sel. Leben, 3, S. 41 f.). Aus intellektuellen „Tathandlungen" leitet F. das Sein ab. Nach Schelling ist ein wirkliches D. nur da, wo „ein dem D. Entgegengesetztes überwunden wird" (WW. I 10, 141). Nach Hegel ist das D. ein „Gedanken-haben", wobei der Gedanke die Sache selbst ist, „einfache Identität des Subjektiven und Objektiven" (Enzykl., § 465), d. h. wir denken im Begriffe das Wesen des Dinges selbst. Das D. ist (subjektiv) das „tätige Allgemeine", als Subjekt ist es Denkendes (§ 20). Das „reine" D. denkt sich selbst (§ 24, Zus.), hat bloße Begriffe zum Inhalt. Das „abstrahierende" D. ist nicht als bloßes Auf-die-Seite-stellen des sinnlichen Stoffes zu betrachten, welcher dadurch in seiner Realität keinen Eintrag leide, sondern es ist vielmehr das Aufheben der Reduktion desselben als bloßer Erscheinung auf das Wesentliche, welches nur im Begriff sich manifestiert" (Log. III, 20). Die Denkbewegung ist „dialektisch" (s. d.), eine Folge des in den Gedanken und damit in den Sachen steckenden „Widerspruches", der zum „Umschlagen" der Begriffe ins Gegenteil und zur „Aufhebung" der Gegensätze in einem höheren Begriff führt (vgl. K. Rosenkranz, Syst. d. Wiss., § 644 ff.). Denken und Sein sind identisch, die Wirklichkeit selbst ist ein (objektives) System logischer Momente (s. Panlogismus, Vernunft). Die „Idee" (s. d.) ist das D. als „die sich entwickelnde Totalität seiner eigentümlichen Bestimmungen und Gesetze, die es sich selbst gibt" (Enzykl., § 19). Es liegt im Wesen des Gedankens, unzertrennlich vom Sein zu sein (§ 64, 70). Der Wille ist eine Seite des (subjektiven) Denkens (Grundl. der Philos. des Rechts, § 21; Zusatz zu § 4). — Nach Schleiermacher ist das D. „das Werk der in allen selbigen Vernunft" (WW. III 2, 488). Das D. enthält Rezeptives und Aktives (WW. IV 2, 315 ff.; III, 131 ff.; vgl. Beneke, Lehrb. der Log., S. 123 ff.). Trendelenburg betont, es gebe „kein D. ohne das gegenüberstehende Sein, an dem es arbeitet" (Gesch. d. Kategor., S. 364). Das D. muß „die Möglichkeit seiner Gemeinschaft mit den Dingen in sich tragen" (S. 365), dadurch, daß die „konstruktive Bewegung" desselben, vermöge deren es tätig ist, dem Wesen nach dieselbe ist wie die Seinsbewegung (ib.; vgl. Log. Unt. I², 136 ff.). Lotze sieht im D. „eine fortwährende Kritik, welche der Geist an dem Material des Vorstellungsverlaufs ausübt, indem er die Vorstellungen trennt, deren Verknüpfung sich nicht auf ein in der

Natur ihrer Inhalte liegendes Recht der Verbindung gründet" (Grdz. d. Log.[3], S. 6). Die Denkhandlung ist subjektiv, aber der erzeugte Gedanke hat „objektive Geltung", gilt zeitlos, unabhängig vom D. (Log.[2], S. 569; vgl. Geltung, Wahrheit, dort auch Bolzano u. a.). „Das D., den logischen Gesetzen seiner Bewegung überlassen, trifft am Ende seines richtig durchlaufenen Weges wieder mit dem Verhalten der Sachen zusammen" (Log., S. 552). Ueberweg definiert es als die „auf mittelbares Erkennen abzielende Geistestätigkeit" (Log.[4], § 1); es spiegelt „die innere Ordnung, welche der äußeren zugrunde liegt", ab (S. 14). — Nach Dühring (wie nach Feuerbach, Marx, Zur Krit. der polit. Ökon.[4],1919, Engels, Dietzgen) ist das D. ein Produkt des Seins selbst, ein besonderer Fall der Wirklichkeit (Log., S. 171); es ist eine „Hervorbringung subjektiver Formen für die Auffassung und Kennzeichnung von Gehalt und Wirkungsweise der Dinge" (S. 173). D. und Sein „entsprechen sich völlig" (S. 207). „Reines" D. ist nichts als „die Gedankenbewegung in dem abgesonderten Gebiete der reinen Logik und Mathematik" (Neue Dialekt., S. 196; Wirklichkeitsphilos., 1895; „Die Naturwirklichkeit muß genau dem Gedanken entsprechen"). Eine Konformität (s. d.) besteht zwischen D. und Sein nach Wundt, Riehl, Jodl, O. v. der Pfordten (Konformismus, 1910) u. a. — L. Büchner sieht im D. nur „eine besondere Form der allgemeinen Naturbewegung" (Kr. u. St.[15], S. 321). — Nach Adamkiewicz ist die Allkraft ein unbewußtes D., welches physisch wirksam ist. Gedanken sind sinnlich wahrnehmbar (Üb. das unbewußte D., 1904, S. 62 ff.; Die Eigenkraft d. Mat., 1906, S. 16 ff.). — Nach B. Kern ist das logische Denken eine Bewußtwerdung des „noëtischen" Weltdenkens, d. h. der objektiven Gedankenentwicklung (Wesen des menschl. Seelenleb., 248 ff.). D. ist „aktive Selbstentwicklung, die ein Gedankeninhalt aus sich selbst heraus eingeht" (S. 294). Das All ist ein „Gesamtdenken", ein Denkgewebe, dessen Knotenpunkte die Dinge sind (S. 71 ff.); die Welt ist „teils D., teils Denkinhalt, beides aber eng ineinander sich verwebend" (S. 240; Das Erkenntnisproblem[2], 1911, S. 59; Das Problem des Lebens, S. 317 ff., 568 ff.). Nach F. J. Schmidt ist der Weltprozeß die Selbstbegrenzung des einen unendlichen Denkens" („Totalitätsdenken"; Der philos. Sinn, 1912).

Nach Volkelt ist D. eine „Verknüpfung der Vorstellungen mit dem Bewußtsein der logischen und sachlichen Notwendigkeit" (Erfahr. u. Denk., S. 163), ein „Postulieren transsubjektiver Bestimmungen" (S. 96); Kantstud. XXI; Gewißheit u. Wahrheit, 1918). Nach B. Erdmann will das D. ein „gedankliches Gegenbild des Seienden" gewinnen (Log. I[2], 6 ff.). Ähnlich E. v. Hartmann, Drews, Thiele, Dorner, Schwarz, Külpe, Dürr, Freytag, Störring, Becher, Dyroff, Kreibig, Messer (Einf. in die Erkth., 1909, S. 14 ff. Das D. „meint" Objekte, will den Forderungen dieser genügen), Lipps („Im D. geht oder greift das Bewußtsein über sich hinaus", „Umdenken" der Erscheinungen, so daß sie sich der Gesetzmäßigkeit des Geistes fügen; Naturwiss. u. Weltansch., 1906, S. 5 ff.; Inhalt u. Gegenstand, 1906; Bewußts. u. Gegenstände, 1905; Leitfad. der Psych.[3], S. 5 ff.), Meinong, Höfler (Log., 1924), Braig (Vom D., 1896), Stumpf, Hagemann, Switalski (Vom D. u. Erkennen, 1914), Honecker (Denkgegenstand, Denkinhalt, Denkakt; ersterer ist „das, an was oder über was gedacht wird", der zweite ist „das, was über den Gegenstand gedacht, was schließlich von ihm ausgesagt wird", letzterer ist „die eigentümliche Art und Weise, wie über den Gegenstand gedacht wird"; der Gegenstand ist „transmanent", außerhalb des Denkens; Gegenstandslog. u. Denklog., 1921, S. 14 ff.; vgl. 104, 116; Das D., 1925), Geyser (Erkth., 1922, S. 32 ff.; das D. ist logisch ein Zusammenhang von Bedeutungen und Bedeutungsverhältnissen, deren Inhalt ideale Wesenheiten sind, mit Existenz nichts zu tun haben; ein D. ohne gegenständliche Materie, nach der es sich richten muß, gibt es nicht; das Sein geht dem D. voran; vgl. Riehl: „Erst Sein, dann D."). Nach E. J. Hamilton ist das D. eine Geistestätigkeit, die in ihrer Natur oder Form mit der Form der Dinge übereinstimmt, „Objektivität" hat; gemäß dem „Perzeptionalismus" hat das D. seinen Ursprung in der Wahrnehmung der Dinge, denen die Seele unmittelbar verwandt ist (Perzept. u. Modalismus, 1911, S. 1 ff.). Nach O. Spann

besteht das D. aus verknüpfendem oder diskursivem und erlebendem, intuitivem D. (Gesellschaftslehre², 1923, S. 4; vgl. O. Willmann, Log.³, 1912, S. 1 ff.). Nach Husserl liegt in den Denkakten die Quelle der Geltungseinheiten, die als Denk- und Erkenntnisobjekte dem Denkenden gegenüberstehen. Das objektiv Gedachte gilt unabhängig vom D. und aller Existenz (s. Wahrheit, Log. Unters. II, 472). D. ist teils ein Setzen von etwas teils explizierendes, begreifendes und ausdrückendes D. (Ideen zu e. reinen Phänom. I², 222 ff.). Der Denkakt geht auf das Gegenständliche, das Gedachte besteht aus idealen „Bedeutungen" (s. d.) bzw. Geltungseinheiten (vgl. cogitatio, Noesis, Noema, Wesen). Vgl. Jacoby, Allg. Ontol. I—II (s. Bedeutung, Meinen); N. Hartmann, Grdz. e. Met. d. Erk.² 1925.

Nach Cohen ist das D. das alles „Sein" (logisch) erzeugende Prinzip, es hat keinen Ursprung außer sich (Log.², S. 13 ff.). In ihm hat das Sein seinen „Ursprung", seine Grundlagen, die das D. methodisch setzt (S. 18 ff.). Das reine D. erzeugt selbst seinen Inhalt, das, was als Sein gelten darf. Im D. findet „Erhaltung" zugleich mit Sonderung und Vereinigung statt (vgl. S. 81, 588; im D. ist die Anlage zur Lösung jedes Problems; vgl. Ästhet. I, 152 ff., 359 ff.; Der Begriff der Relig., S. 28 ff.). Auch in der Anschauung steckt das D.; so auch Natorp (Kantstud. XXII; Die log. Grundlagen der exakten Wiss., 1910; das D. als „zur Einheit bringen", Bestimmen aus der Denkkontinuität heraus, S. 27, 34 ff.; das Sein im D. gesetzt, S. 48 f., 75 ff., Log.³ 1910), Cassirer (D. als Tätigkeit nicht vor allem objektiven Sein, nur in diesem als besondere Relationsbestimmtheit; Jahrbücher der Philos. I, 1913), H. Lanz (das D. ist zeitlos-ideal, logisch betrachtet nicht Funktion des empirischen Ich, welches selbst ein Gedachtes ist (Das Problem der Gegenständlichkeit, S. 115 ff.) u. a. Daß nicht alles aus dem reinen D. ableitbar ist, betonen Lask, J. Cohn (ein „Denkfremdes"), Ewald, Reininger (Das psychophys. Problem, S. 260), Frischeisen-Köhler (Wissensch. u. Wirkl., S. 13 ff.; das D. ist das Bewußtwerden des Gedachten, hat gegenständlichen Charakter) u. a. (s. Gegeben, Irrational). Nach Schlick ist D. „ein Zuordnen von Begriffen zu wirklichen und anderen Gegenständen" (Allgem. Erk.², S. 310; s. Urteil).

Nach Weininger geht das D. auf logische, zeitlose Ergebnisse, wenn es auch psychologisch in der Zeit verläuft (Geschlecht u. Charakter, S. 194 ff.). Nach Windelband zielt das D. auf Allgemeingültigkeit ab, es untersteht idealen Normen (Praelud⁶., 1919). Die gedachte Wahrheit gilt zeitlos. Die Gegenständlichkeit des Denkens ist „sachliche Notwendigkeit" (Einl. in die Philos., S. 232). Nach Rickert richtet sich das D. nach einem Sollen und wird so ein Erkennen (Der Gegenstand der Erk.⁴, 1921, S. 198; vgl. Urteil). Neben dem gewöhnlichen gibt es ein anderes D., welches die Formen des (Logisches und Alogisches setzenden) „heterologischen" Denkens „als Fesseln begreifend sie zugleich sprengt, um mit seiner Hilfe die Welteinheit als Identität von Realem und Geltendem, also als absolute Wertwirklichkeit zu begreifen" (Syst. der Philos. I, 244 ff.). Nach Bauch ist das Gedachte unabhängig vom individuellen aktuellen Gedachtwerden; das D. ist logisch ein Geltungszusammenhang (Wahrh., Wert u. Wirkl., 1923, 10 f., 39 ff.). So auch nach A. Liebert, der die antinomisch-dialektische Natur des Denkprozesses betont (Wie ist krit. Philos. überhaupt möglich², 1923, S. 82 ff.; vgl. System).

Nach R. Hoppe ist das D. „Originalkonstruktion", es setzt das Sein (Elem. der Philos., 1897, S. 15). Nach Leclair ist alles D. das D. eines Seins, das nur als Bewußtseinsinhalt besteht (Beitr. zu e. monist. Erkth., S. 16). Schubert-Soldern: „Das D. ist nur ein D. der Welt, und die Welt ist nur in Denkbeziehungen gegeben" (Gr. d. Erk., S. 226). Nach Schuppe gehört das Seiende zum Inhalt des Denkens. Das D. ist ein „Im Bewußtsein-Haben" ohne „subjektives Tun" (Gr. der Erk. u. Log., S. 7, 35 ff.; Das menschl. D., 1870; Erkth. Log., 1878). — Nach Driesch ist das D. bewußt nicht als Tätigkeit gegeben (wie E. v. Hartmann), nur als Reihe von gehabten Gedanken. Meine Gedanken sind „Zeit-unbezogen erlebt" (Die Log. als Aufgabe, 1913, S. 8 ff.). Ich habe bewußt bedeutungshafte Erlebnisse (Zur Lehre von der Induktion, 1915, S. 4). D. ist „Haben von Endgültig-

keit und Erledigung" der Ordnungszeichen (Ordnungslehre², S. 102). Psychologisch ist D. unbewußte, mit Komplexergänzung, Wissensaktualisierung und antizipierten Schemata arbeitende Tätigkeit (S. 350), „Erfüllung des starren Ordnungsschemas mit Inhalt" (S. 341; vgl. Wissen u. D.², 1923). Nach Rehmke besteht das logische D. in der „Analyse des Gewußten in Allgemeines" (Log.², S. 247ff.). D. ist Besonderes als Einheit oder in Beziehung haben, ohne Tätigkeit der Verknüpfung u. dgl., nur als Wissensentwicklung zur Klarheit (S. 315 ff., 384). D. ist „Gewußtes durch ihm zugehöriges Allgemeines klar haben" (S. 452; Philos. 1910; Allgem. Psych.², 1905; Anmerk. zur Grundwiss., 1925). Das D. ist eine besondere Bestimmtheit des menschlichen Bewußtseins, ein „Unterschiedenes- und Vereinteshaben". Denkendes Bewußtsein ist die Seele auf Grund ihrer „einheitstiftenden Bestimmtheit", als „Bewußtseinssubjekt" (Die menschl. Seele⁵, S. 108f.). D. ist (logisch) bisher ungedachtes Gewußtes als Gedachtes haben, ein Finden, Zustand; das Urteilen (s. d.) hingegen ist eine Tätigkeit (vgl. Heyde, Grundwiss. Philos., 1924, S. 16 ff.).

Der Aktivismus (s. d.) betont, daß das D. im Dienst des Lebens und der Kultur steht. Nach Eucken ist das D. ein „Mitarbeiten an der Vollendung des Lebens". Es ist ein Heraustreten aus der Zeit, ein Erfassen der Dinge unter der Form der Ewigkeit. Hinter dem D. steht die treibende, richtende Kraft des Lebens (Erkennen u. Leben, 1912, S. 26, 32, 47ff., 93ff.). Nach W. Sauer ist das D. nicht das einzige Mittel zur Erkenntnis; Ausgang ist das Leben, Ziel sind die allgemeingültigen Werte, denen auch das Wollen, Gestalten und Handeln dient (Philos. der Zukunft, 1923, S. 235 ff.). Vgl. die Arbeiten von Goldscheid, Jerusalem, J. Goldstein, Benrubi, Vaihinger, Keyserling, Bergson (s. Verstand) u. a. Vgl. Grohmann, Genesis des D., 1860; G. Biedermann, Die Wissenschaft des Geistes, 1870, S. 53ff.; M. Cohn, Über das D., 1909; N. Stern, Das D. u. sein Gegenstand, 1909; De Vries, Der Mechanismus des D., 1907; Uphues, Erkenntniskrit. Log., 1910; A. Pastore, Il pensiero puro, 1913; R. Steiner, Philos. der Freiheit², 1918 (Das D. ist übersubjektiv, verbindet uns mit der Welt); K. Jellinek, Das Weltengeheimnis, 1922 (D. ist geistiges Zeugen von Ideen und Schauen dieser, S. 472); Geissler, Die Grundlagen der Natur, 1922, S. 73 (das D. nimmt teil am Bewußtseinsjenseitigen); J. Bergmann, Met., S. 108 ff.; Enriques, in: Enzyklop. der philos. Wiss. I, 1912, S. 221 ff. (ein logischer Gegenstand ist etwas, das als „Invariante des Denkens" gesetzt wird); Dingler, Physik u. Hypothese, S. 6 ff.; Bilharz, Met. III; M. Engel, Gedanken u. D., 1922; R. Gätschenberger, Symbola, 1924; J. Clay, De Ontwikkel. van het D., 1920, S. 69ff.; W. Bieganski, Theorie der Log., 1912 (poln., biologisch); E. Ruckhaber, Des Daseins u. D.'s Mechanik, 1918; Dietzgen, Das Wesen d. menschl. Kopfarbeit, 1869; J. E. Miller, Psychol. of thinking, 1909; H. Pieron, Le cerveau et la pensée, 1923; L. Rangette, A. f. g. Psych. 36; Pfänder, Log., 1921; P. Pertz, Über das D. u. s. Bezieh. zur Ansch. I, 1923; Reche, Das D. in Zwiegestalt, 1922 (Einheits- u. Vielheitsdenken); N. Abbagnano, Le sorgenti irrazionali del pensiero, 1923. Vgl. Gedanke, Verstand, Ökonomie, Urteil, Wahrnehmung, Erkennen, Aufgabe, Ganzes, Dialektik, Identitätstheorie, Sein, Sprache, Verstehen, Logik, Kategorien, Intellekt, Relation, Bestimmung, Dialektik, Begriff, Objekt, Pragmatismus, Rational, Ideal, Diskursiv.

Denkgesetze sind 1. (psychologisch) die Gesetze, nach denen das Denken sich vollzieht; 2. (logisch) die Postulate des Denkwillens, denen alles Denken folgen muß, weil sonst eine logische Funktion desselben nicht möglich ist. Die logischen D. sind die allgemeinsten Bedingungen des Erkennens, des empirischen wie des spekulativen. Sie sind a priori gültig, weil die unerläßlichen Bedingungen des logischen (richtigen) Denkens, die Konstituenten desselben, die Mittel zum reinen Denkzweck. Sie haben teleologische Notwendigkeit und sind allgemeingültig, gelten für ein „Denken überhaupt", zeitlos, unabhängig von der Existenz und Beschaffenheit des subjektiven Denkens. Ihre Geltung ist eine unbedingte, ihre Evidenz beruht auf ihrem Gegründetsein im Wesen des logisch-

zweckmäßigen Denkens. Jeder Versuch, sie zu bezweifeln, setzt ihre Geltung voraus. Sie formulieren Beziehungen zwischen den Denkinhalten und gelten für alles Seiende, weil es nur als Denkgegenstand bestimmbar ist. Sie spezifizieren sich in die Sätze der Identität (s. d.), des Widerspruches (s. d.), des ausgeschlossenen Dritten (s. Exclus.) und des Grundes (s. d.). Vgl. Kategorie, Grundsätze.

Axiome (s. d.) des logischen Denkens sind die D., bzw. „ewige Wahrheiten (zeitlos gültige Normen), „angeborene Grundsätze", die zugleich für die Denkobjekte gültig sind nach Platon, Aristoteles (vgl. Met. I, 5) nach den Scholastikern, Descartes (Princ. philos. I, 49), Leibniz, Herbert von Cherbury, Cudworth, der schottischen Schule, Tetens (Ph. Vers. I, 463ff.), Kant (Nova dilucid. 1, S. 6ff.; Log.), S. Maimon (Vers. e. neuen Log.², S. 16 ff.), Fries (Syst. der Log., § 41), Bachmann (Syst. der Log., S. 37 ff.; Forderungen, welche gelten, „weil der Geist sein eigenes Denken nicht zerstören will") u. a. — Fichte leitet die D. aus „Tathandlungen" (WW. I, 98 ff.) des Ich ab. Nach Hegel sind die D. nur Gesetze des „abstrakt" denkenden Verstandes (s. Widerspruch). Nach Ch. Krause ist das D. das Gesetz des Seins selbst (Histor. Log., S. 175). Nach Schleiermacher, Ritter u. a. gelten die D. auch für das Seiende seiner Form nach. Ähnlich Beneke, C. H. Weisse, Lotze (Grdz. der Log.³, S. 8), Trendelenburg, Bolzano (Wissensch. I, 204 f.), Ueberweg (Syst. der Log.⁵, 1882), Deutinger (Denklehre, S. 25 ff.), Hagemann-Dyroff (Log. u. Noetik⁹, 1915, S. 27 ff.), Dühring, Dorner, Volkelt u. a., Külpe (Vorles. über Log., 1923), Störring (Log., S. 232 ff.), Geyser u. a. Gegenständliche Bedeutung haben die D. (als Gesetze des Gedachten) nach Lipps (Inhalt u. Gegenstand, S. 525 ff.), v. Aster (Psychol. Unters. I 2, 1905, S. 271), Kreibig (Die intell. Funkt., S. 298 ff.), Riehl (Kultur der Gegenwart I 6,76), Meinong (Über die Stell. der Gegenstandsth., S. 146 ff.), L. Ssalagoff (Vom Begriff des Geltens, S. 17 ff.), Husserl (Log. Unters. I², 78 ff.; D. sind „Idealgesetze", nicht psychol. Naturgesetze), Scheler (Gesetze des Wesenszusammenhanges in allem Sein, evident; Der Formal. in der Eth.², S. 71, 81), Meinong, H. Pichler (Über die Erkennbarkeit der Gegenstände, 1909, S. 22 ff.; vgl. Log. der Gemeinschaft, S. 49 f.), Honecker (Gegenstandslog. u. Denklog., S. 65 ff., 36: „Gesetze der Gegenstände überhaupt", die erst unter der Herrschaft des Erkenntniszwecks als Normen auftreten), Höfler (Log.², 1922), H. Gomperz (D. gehen auf „Beziehungen zwischen objektiven Gedanken", auf Grund von Beziehungserlebnissen (Weltanschauungslehre II, 15), Herbertz (Proleg. zu e. realist. Log., 1918 (D. = Wirklichkeitsgesetze), Uphues (Grdz. der Erkth., S. 24f.) u. a. Natorp: „Wenn man so und so denkt . . ., so denkt man Wahres" (Log.³, 1910; D. nicht normativ, definieren das gültig Gedachte). Apriorische Normen des Denkens sind die D. nach Hamilton (Lectur. IV, 96 ff.), Bosanquet (Log. II, 205 ff.), A. Lasson (Phil. Monatsh. 25, S. 513 ff.), Planck (Testam. e. Deutschen, S. 314 ff.), Cohen (s. Urteil), J. Baumann („Idealgesetze", Elem. der Philos., S. 6), W. Moog (Gesetze für das richtige D. überhaupt, Log., Psychol. u. Psychologismus, S. 13, 203 ff.), Windelband (Die D. sind Mittel zum Zweck der Allgemeingültigkeit, haben teleologische Notwendigkeit; aber nicht bloß Normen, auch an sich geltend (Log. in: Enzykl. der philos. Wiss. I, 1912, S. 38 f.), Rickert, Ruge, O. Liebmann (Gedanken u. Tatsachen I, 22 ff.) u. a. Nach Cornelius sind die D. „synthetische Urteile a priori, die in allgemeinen phänomenologischen Erkenntnissen ihre Begründung haben" (Transz. Syst., S. 189 f.). — Empirischen Ursprungs sind die D. nach J. St. Mill (Syst. of log. II, K. 7, § 5), Jerusalem u. a. Nach Ziehen sind sie fundiert in den allgemeinsten Tatsachen des Gegebenen (Lehrb. der Log., S. 294 ff.). Schopenhauer bezeichnet sie als „metalogische Wahrheiten" (W. a. W. u. V. Bd. I, 454). Ulrici als Gesetze der unterscheidenden Tätigkeit des Denkens (Log., S. 93 ff.). Ähnlich K. Heim (Psychol. oder Antipsychologismus², S. 146). Nach Rümelin sind die D. „nicht in dem Sinn Gesetze, daß sie ein ausnahmsloses tatsächliches Geschehen bewirkten, sondern sind die Regeln, von welchen das aufmerksame, unbeirrte und auf Erkenntnis der Wahrheit gerichtete Denken unwillkürlich geleitet wird und sich leiten lassen muß, wenn es zur Wahrheit gelangen und andere davon

überzeugen will" (Red. u. Aufs. II, 123). Nach F. A. Lange verdanken die D. ihre Gültigkeit schematischen Raumbildern (Log. Stud., S. 29, 48, 74).

Nach Wundt sind sie zugleich „Gesetze des Willens" (Log. I², 79 f.). Die psychologischen D. „sagen nur aus, wie sich unter gewissen Bedingungen das Denken tatsächlich vollzieht", „die logischen D. aber sind Normen, mit denen wir an das Denken herantreten, um es auf seine Richtigkeit zu prüfen". Da es kein Denken ohne Inhalt gibt, so sind sie zugleich die allgemeinsten Gesetze des Denkinhalts selbst. Die D. sind sowohl Anschauungsgesetze als Begriffsgesetze. Sie sind „die allgemeinsten Gesetze, die unser Denken bei der Verknüpfung der empirischen Tatsachen befolgt". Zugleich sind sie Postulate. Die Wirklichkeit muß den D. konform sein (Log. I³, 552ff.; Syst. d. Phil. I³, S. 58ff.; Kl. Schr. I, 197; Sinnl. u. übersinnl. Welt, S. 286ff.). Normen des Denkens sind die D. nach C. Göring (Syst. d. krit. Philos. I, 310), Sigwart (Log. I², 22ff.), B. Erdmann (Log. I²), Schlick (Die D. gelten von der Wirklichkeit, weil sie sich auf die Zuordnung der Begriffe zu ihr beziehen, Allg. Erk.², S. 309), Heymans (D. = psychol., zugleich für die Wirklichkeit geltende Gesetze; Gesetze u. Elem. des wiss. Denkens, S. 95ff.), Jahn (Log., S. 248ff.; die Voraussetzungen allgemeingültiger Urteile), Enriques (Probl. der Wiss. I, 194 ff.; Enzykl. der philos. Wiss. I, 1912, S. 230 ff.; D. = die notwendigen Bedingungen der Gegenstände des logischen Denkens, die „Grundbedingungen der Invarianz der gedachten Objekte") u. a.

Nach Stöhr drücken die „Denkgrundgesetze" die Tatsache der Unterdrückung der Reproduktion einer Vorstellung durch die Apposition von A zu Nicht-A, die einen Unsinn ergibt, aus (Leitfad. d. Log., S. 88 f.). — Definitionen des richtigen Denkens sind die D. nach Mach, Kleinpeter (Erk. d. Nat., S. 101). — Nach Mauthner sind sie Tautologien bzw. oberste Sprachgesetze (Beitr. zu e. Krit. der Sprache III², S. 358. Vgl. A. Levy, A. f. s. Ph. 17, S. 302. Postulate sind sie nach Wundt, F. C. S. Schiller, (Formal log., p. 110 ff.; Humanismus, 1911; durch Auslese bewährt als zweckmäßig), J. Schultz (Psych. der Axiome, 1899; aus ererbten Assoziationsgewohnheiten, a priori gültig) u. a. Axiomatisch bestimmen die D. Russell (s. Logik), Couturat (Die Prinz. der Log., in Enzykl. der philos. Wiss. I, 1912, S. 167 ff.), Dingler (Die D. durch den „ordnenden Willen" als Voraussetzungen der Eindeutigkeit gesetzt; Physik u. Hypoth., S. 192ff.; Die Grundlagen der Physik², S. 29ff.), Royce, Jacoby (Allg. Ont. I, 1925) u. a.

Entwicklungsprodukte sind die D. nach Spencer, Boltzmann (Pop. Schr., S. 258), Jerusalem (Krit. Ideal., S. 95, 102, 174), Ostwald u. a. — Den sozialen Ursprung der D. lehrt E. de Roberty (Rev. int. de Sociol. 15, 1907, p. 698). — Nach Koppelmann sind die „D." nur „oberste Gesetze des Gedankenaustausches" (Unters. zur Log. der Gegenw. II, 55 ff.). Vgl. Axiom, Logik, Wahrheit, A priori, Parallelismus (log.), Gedanke.

Denkökonomie s. Ökonomie. — Denkpsychologie s. Denken, Aufgabe.

Denkungsart. Nach Kant ist der intelligible Charakter (s. d.) als Quelle von Handlungen die D., der empirische Char. die „Sinnesart" (Kr. d. r. V., S. 482). — Die D. besteht in „Maximen, dem Intellektuellen und den Vernunftideen über die Sinnlichkeit Obermacht zu verschaffen" (Kr. d. U. I, S. 122; vgl. S. 47f., 151; Met. der Sitten II, § 52). Der Mensch kann durch eine Revolution der D. gut werden (s. Fortschritt).

Denomination: Benennung nach etwas. Thomas: „Omnis denominatio est a forma" (Pot. 7, 10, ob. 8). „Denominatio fit a potiori" (S. th. I, II, 25, 2, ob. 1). — Denotation: Begriffsinhalt.

Deontology (*δέον*, das Seinsollende): Pflichtenlehre (J. Bentham, D., 1834; deutsch 1835; nicht von B. selbst).

Dependenz: Abhängigkeit (s. d.). Vgl. A. Lasson, Über den Zufall, S. 10ff.

Depersonalisation ist der Zustand, in welchem das eigene Ich wie die Außenwelt als fremd, unwirklich, traumhaft erscheint und man wie ein Automat handelt. Vgl. Heymans, Z. f. Psych. 36, S. 321; Pierre Janet, Les obsessions I, 28; II, 5; Dugas und F. Moutier, La d., 1911; Dessoir, Das Unterbewußtsein, S. 5; A. Pick, Z. f. Psych. 50, S. 276 ff.; K. Oesterreich, Journ. f. Psych. u. Neurol. VII, 253 ff.; VIII, 61 ff., 141 ff.; Die Phänomenologie des Ich, 1910, S. 316 ff. (Hemmung des Persönlichkeitsgefühls, während Heymans eine Erschlaffung der Aufmerksamkeit als Ursache der D. ansieht); K. Geissler, A. f. g. Psych., 33 ff. (Hemmung des geistigen Strebens); Fröbes, Lehrb. der exper. Psych. II², 116 ff.; Jaspers, Allg. Psychopathol.², 1920, S. 68.

Depression (Niedergeschlagenheit, Verstimmung) besteht in der Abnahme der Gefühlserregbarkeit. Die Depressionszustände bestehen im Vorwalten der hemmenden, asthenischen Affekte (Wundt, Gr. d. Psych.⁵, S. 325 ff.; Hellpach, Grenzwiss. d. Psych., S. 328 f.). Vgl. Müller-Freienfels, Persönl. u. Weltansch., 1919. Gegensatz: Exaltation. Vgl. Gefühl.

Dereieren: von den Gesetzen der Logik und Erfahrung abweichen (Bleuler, Naturgesch. der Seele, 1921, S. 31; „dereierendes Denken" s. Denken).

Desiderativ nennt Meinong den durch Begehrungen präsentierten Gegenstand. Es gibt timologische, ästhetische, logische, hedonische Desideration (Über emotionale Präsentation, S. 180; „Desiderat" ist ein unpersönliches D.; vgl. S. 113).

Deskription: Beschreibung (s. d.). Vgl. Psychologie, Wissenschaft.

Desperatismus nennt E. v. Hartmann (Phil. Frag., S. 282) „die Einsicht in die Unentrinnbarkeit des Leides und die Unerreichbarkeit des Wissens" (z. B. bei Bahnsen).

Deszendenztheorie (Abstammungslehre) s. Entwicklung.

Determination (determinatio, *πρόσθεσις*, *προσθεορίζεσθαι*; determinare: Boëthius): (s. d.), Begrenzung, Festlegung einer bestimmten Richtung; Bestimmung (s. d.), z. B. im Ablauf des seelischen Geschehens (durch einen „Komplex", s. Unbewußt), namentlich der Willenshandlung (s. Willensfreiheit). Die logische D. ist (im Gegensatz zur Abstraktion) der Fortgang zu dem einem Begriff untergeordneten, an Inhalt größeren, an Umfang kleineren Begriff (von der Gattung zur Art, z. B. von „Mensch" zu „Neger"). Die logische Determination ist das Gegenteil der Abstraktion (s. d.), nämlich Einengung des Begriffsumfangs durch Hinzufügung von Merkmalen, Erweiterung des Begriffsinhalts.

Von der logischen D. (*πρόσθεσις*) spricht schon Aristoteles (Anal. post. I 27, 87a 34 ff.; Met. XIII 2, 1077b 10). Chr. Wolff unterscheidet „determinationes genericae", „specificae" und „singulares" (Ontol., § 236), ferner „communes", „propriae", „numericae" (§ 238 f.). Nach Kant ist „determinare" „ponere praedicatum cum exclusione oppositi" (Princ. prim. cogn. met. sct. II, prop. IV; vgl. Log., § 15). Fries versteht unter D. „die Zusammensetzung der Begriffe, die logische Synthesis", welche „durch Verbindung allgemeinerer Vorstellungen" besondere bildet (Syst. d. Log., S. 115). Wundt unterscheidet „innere" und „äußere" D. (mit einem besonderen Beziehungsausdruck; Log. II³, 17 ff.; vgl. Koppelmann, Unt. zur Log. der Gegenwart I; Jahn, Log. 1920, u. a.).

Determinieren: bestimmen (vgl. Willensfreiheit). Determinierende Tendenzen nennt N. Ach die (auch im Unbewußten wirkenden) „von der Bedeutung der Zielvorstellung ausgehenden, auf die kommende Bezugsvorstellung gerichteten Einstellungen, welche ein spontanes Auftreten der determinierten Vorstellungen nach sich ziehen" (Über die Willenstät. u. das Denken, S. 228). Durch die d. T. wird der geordnete, zielgerichtete Ablauf der Reproduktion, des Denkens [s. d.] bestimmt, das einer „Absicht" gemäß verläuft. Unter den Reproduktionstendenzen wird durch die in Bereitschaft gesetzten, von der „Zielvorstellung" ausgehenden Tendenzen diejenige verstärkt, welche der Bedeutung der Zielvorstellung entspricht, S. 187 ff.). Vgl. O. Selz, Über die Gesetze des

geordneten Denkverlaufes, 1913; Zur Psych. des produkt. Denkens, 1922; Geyser, Abr. der allgem. Psych., 1922; Messer, Psych. S. 337ff.; C. Rux, D. assoz. Äquivalent der D.ation, 1913.

Determinismus: die Lehre von der Determination, des Handelns und Wollens durch äußere und innere Ursachen, im engeren Sinne die Anschauung, daß es eine (absolute) Willensfreiheit nicht gebe, weil das Wollen wie alles andere Geschehen dem Kausalgesetze unterworfen sei. Der empirische Determinismus lehrt das Bedingt-sein des einzelnen Wollens in der inneren Erfahrung, der metaphysische das Eingereihtsein des Wollens in den Weltzusammenhang. Der theologische D. lehrt die Abhängigkeit des Wollens von Gott, der soziale D. die Bedingtheit individuellen Verhaltens durch soziale Verhältnisse. Der mechanische Determinismus betrachtet das Wollen und Handeln als Produkt äußerer Faktoren und Reize, der psychologische als unmittelbares Resultat innerer, geistiger Faktoren des Ich, Charakters, der Persönlichkeit (Autodeterminismus). Vgl. Willensfreiheit, Fatalismus, Schicksal, Praedestination, Geschichte.

Deutlichkeit s. Klarheit.

Deutung: Erfassung, Verständnis der Bedeutung (s. d.), des Sinnes, des Zusammenhanges (eines Gegebenen, einer Rede, eines geistigen Aktes, einer seelischen Reaktion u. dgl.). Durch das Urteil werden Eindrücke und Vorstellungen gedeutet, in einen Beziehungszusammenhang gebracht, bestimmten Gegenständen zugeordnet (vgl. Jerusalem, Die Aufgaben des Lehrers², 1912, S. 70). Die Geisteswissenschaften (s. d.) verfahren sinndeutend, auch die Metaphysik. Nach Marty wird etwas „gedeutet", „wenn wir es einer Klasse zuweisen oder gewisse vergleichende Bestimmungen, Ähnlichkeiten, Unterschiede über dasselbe aussagen" (Ges. Schr. I 1, 80 f.). Nach Häberlin beruht die D. auf einem Identifikationsvorgang; die D. ist Voraussetzung wissenschaftlicher Gewißheit (Wiss. u. Philos. II, 304 ff.). Nach M. Weber enthält ein durch D. gewonnenes Verständnis verschieden große Evidenz; die höchste hat die zweckrationale D. (Über einige Kategor. der verstehenden Soziol., Logos IV, 1913, S. 254). Nach Linke gibt es D. als eigentümliche Verbindung von Wahrnehmung und Vorstellung schon in der „assimilativen Wahrnehmung", noch ohne Urteil (Grundfragen der Wahrnehmungslehre, 1918, S. 262 f.). Nach G. Jacoby ist das deutungslos Gegebene unterschieden von seiner „Deutungserfüllung" und von dem Gegenstande, auf den es sich bezieht. Das deutungserfüllte Bewußtsein baut sich auf dem deutungslosen auf (Allg. Ont. I, 24 ff., 371 ff.; II, 152 f.: Widersprüche zwischen dem unmittelbar Erlebten und dessen D., z. B. beim Räumlichen; die gedeutete, begrifflich verarbeitete Wahrnehmungswelt erst entspricht der Wirklichkeit an sich). Vgl. Elsenhans, Die Aufg. e. Psych. d. D., 1904; Höffding, Erlebtes u. D., 1923; Rickert, Syst. der Philos. I, 1921. Vgl. Sinn, Bedeutung, Zeichen, Charakter, Sprache, Psychoanalyse, Verstehen, Interpretation.

Diagramme (als räumliche Schemata für das Merken): Messer, Psych. S. 230 ff. Vgl. Lernen.

Dialektik (*διαλεκτική*): 1. Unterredungskunst, Methode der Unterredung; 2. begriffliches Verfahren; 3. logische Bewegung des Denkens von einem Begriff zum anderen mittels Aufhebung von Widersprüchen; 4. Entwicklung des Seienden durch Gegensätze, die einander hervortreiben, Auseinandergehen in Gegensätze mit folgenden Vereinigungen, die neue Gegensätze aus sich entlassen. Im schlechten Sinn bedeutet „dialektisch" ein auf Überredung hinzielendes Argumentieren ohne stichhaltige Grundlagen; D. in diesem Sinne ist die Kunst des logischen Scheines. Die D. als spekulative Methode ist die (dem Denkwillen gemäße) Selbstentfaltung des Denkens in stetigem Zusammenhange der Begriffe, die einander hervortreiben und ergänzen. Das auf Totalität gerichtete Denken der Vernunft sucht die abstrakten Einseitigkeiten der Einzelsetzungen, die Ergänzungen fordern, durch Fortgang zu immer neuem „Anderem" und Gegensätzlichen zu überwinden, wie auch in der Wirklichkeit die „Entwicklung in Gegensätzen" und Differenzen

begleitet ist von Tendenzen nach Synthese, Ausgleich, Harmonie, Einheit, Ganzheit (auch im Historischen, Sozialen, Kulturellen, im organischen und geistigen Leben).

Ein dialektisches (Widersprüche aufweisendes) Verfahren machte sich schon der Eleate Zenon zu eigen (Diog. L. VIII, 57: *Ἀριστοτέλης ἐν τῷ Σοφιστῇ φησι πρῶτον Ζήνωνα διαλεκτικὴν εὑρεῖν*, vgl. IX, 25). Die Sophisten begründen eine D. z. T. im schlechten Sinne, die darauf ausgeht, *τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν* (das Schlechtere zum Besseren zu machen) durch Sophismen den Schein der Wahrheit zu erzeugen (vgl. Aristoteles, Rhet. II 24, 1402 a 23). Die Unterredungskunst zum Zwecke der Begriffsbestimmung übt Sokrates aus. Im Zusammen-Denken glaubt er das Wahre, Objektive finden zu können: *Ἔφη δὲ καὶ τὸ διαλέγεσθαι ὀνομασθῆναι ἐκ τοῦ συνιόντας κοινῇ βουλεύεσθαι διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ πράγματα* (Xenophon, Memor. IV, 5, 12). Bei den Megarikern artet die D. in Eristik (s. d.) aus. Platon versteht unter D. (*διαλεκτικὴ ἐπιστήμη*) die Kunst des logischen Verfahrens, das *διακρίνειν κατὰ γένος* (Sophist. 253 D f.), d. h. des Verfahrens, durch Analyse und Synthese der Begriffe, durch Fortgang des Denkens von niederen zu allgemeineren Begriffen, aus denen das Besondere abgeleitet wird, zur Erkenntnis des Seienden, der „Ideen" zu gelangen (*ἡ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις* ist die Erkenntnis [*γνῶσις*] *περὶ τὸ ὂν καὶ τὸ ὄντως καὶ τὸ κατὰ ταὐτὸν ἀεὶ πεφυκός*; sie ist *μακρῷ ἀληθεστάτη*, Phileb. 58 A, 57 E). Von der Liebe zum Forschen ergriffen, sucht der Dialektiker das Wesen der Dinge zu bestimmen (*διαλεκτικὸς καλεῖς τὸν λόγον ἑκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας*, Republ. 511 B, 543 B; Phaedr. 265 f., 276 E). Aristoteles nennt D. das Beweisverfahren aus überlieferten Sätzen (*ἐξ ἐνδόξων*, Top. I 1, 100 a 27), welches nur mit „zufälligen" Wahrheiten zu tun hat und das Wahrscheinliche erschließt (*πρὸς δόξαν*); *διαλεκτικῶς* = auf syllogistische Weise (Top. I 14, 105 b 31), auch = sophistisch (De an. I 1, 403 a 2); *διαλεκτικαὶ προτάσεις* = Wahrscheinlichkeitsurteile (Anal. pr. I 1, 24 a 22; 46 a; 265 a 35). Die Stoiker verstehen unter D. teils die Grammatik, teils die Logik und Erkenntnistheorie. Das *λογικὸν μέρος* zerfällt in Rhetorik und D. (Diog. L. VII, 41). Letztere ist die Wissenschaft *τοῦ ὀρθῶς διαλέγεσθαι περὶ τῶν ἐν ἐρωτήσει καὶ ἀποκρίσει λόγων*; *ὅθεν καὶ οὕτως αὐτὴν ὁρίζονται, ἐπιστήμην ἀληθῶν καὶ ψευδῶν καὶ οὐδετέρων* (Diog. L. VII, 42 ff.). Cicero spricht über D. im Sinne der Stoa (De orat. II, 38, 157; Disp. Tusc. V, 25, 72; Acad. II, 28, 91; Top. 2, 6). Seneca: *Διαλεκτική* „in duas partes dividitur, in verba et significationes i. e. in res quae dicuntur et vocabula quibus dicuntur" (Epist. I, 1; vgl. 89, 9). Epikur ersetzt die D. durch die „Kanonik" (s. d.).

Als Logik erscheint die D. bei Augustinus (De civ. Dei VIII, 10; vgl. Clemens, Strom. I, 30; VI, 82). Johannes Scotus versteht unter D. die Forschung nach dem Wesen der Dinge durch logisch spekulatives Verfahren. Sie ist „communium animi conceptionum rationabilium diligens investigatrixque disciplina" (Div. nat. I, 27), die „mater artium" (l. c. V, 4). Sie geht vom Allgemeinen zum Besonderen und gewinnt aus diesem das Allgemeine. „Illa pars philosophiae, quae dicitur dialectica, circa horum generum divisiones a generalissimis ad specialissima iterumque collectione a specialissimis ad generalissima versatur" (I, 16). „Inchoat per genera generalissima mediaque genera usque ad formas et species specialissimas" (V, 4). „Dialecticae proprietas est rerum omnium, quae intelligi possunt, naturas dividere, coniungere, discernere, propriosque locos unicuique distribuere atque ideo a sapientibus vera rerum contemplatio solet appellari" (I, 46). Die D. ist im Wesen der Dinge gegründet („in natura rerum ab auctore omnium artium, quae vere artes sunt, condita", IV, 4). Seit der Mitte des 11. Jahrhunderts betonen einige „Dialektiker" die Autonomie der Vernunft gegenüber der Überlieferung (Berengar von Tours u. a.; gegen diese Petrus Damiani, Otloh, Manegold u. a.; vgl. Endres, Philos. Jahrb. 19, 1906). Nach Abaelard ist die D. die begriffliche Feststellung der Wahrheit oder Falschheit von Urteilen, „veritatis seu falsitatis discretio" (Dial. p. 435). Johann von Salisbury erklärt: „Dialectices intentio, ut sermonum vim aperiat et ex eorum praedicatione examinandi veri et statuendi scientiam assequatur" (Prantl, G. d. Log. II, 236). Nach Lambert von Auxerre ist die D. „ars artium ad principia omnium methodorum viam

habens" (l. c. S. 26). Nach Thomas gibt es eine „dialectica docens" und „dialectica utens" (4 met. 4 b).

Gegen die scholastische Wertschätzung des dialektischen Verfahrens wenden sich Ludovicus Vives, Nizolius, Petrus Ramus. Ihm ist die D. nichts als Disputierkunst. „Dialectica virtus est disserendi, quod vi nominis intelligitur: διαλέγεσθαι enim et disserere unum idemque valent, idque est disputare, disceptare atque omnino ratione uti" (Dial. inst. p. 1). Sie ist „doctrina disserendi" (p. 6). Bovillus nennt die dialektische Denkbewegung „antiparistasis". Nach Melanchthon ist die D. „ars et via docendi", „consistit in definiendo, dividendo et argumentando" (Dial. I, p. 1). Vgl. Buridan, D., 1487; L. Valla, De D., 1499; R. Agricola, De dialectica inventione, 1539 (die D. ist eine „ars disserendi"); F. Bacon, Nov. organon I, 82.

Kant erklärt, die D. sei nur eine „Logik des Scheins" (Kr. d. r. Vern., S. 83), eine „ars sophistica, disputatoria", die aus einem Mißbrauch der Logik entspringt (Log., S. 11). Denn „da sie uns gar nichts über den Inhalt der Erkenntnis lehret, sondern nur bloß die formalen Bedingungen der Übereinstimmung mit dem Verstande . . ., so muß die Zumutung, sich derselben als eines Werkzeugs (Organon) zu gebrauchen, um seine Kenntnisse, wenigstens dem Vorgeben nach, auszubreiten und zu erweitern, auf nichts als Geschwätzigkeit hinauslaufen, alles, was man will, mit einigem Schein zu behaupten, oder auch nach Belieben anzufechten" (Kr. d. r. V., S. 113ff.). K. selbst will unter „transzendentaler D." „eine Kritik des dialektischen Scheins" verstanden wissen. Sie ist „eine Kritik des Verstandes und der Vernunft in Ansehung ihres hyperphysischen Gebrauchs, um den falschen Schein ihrer grundlosen Anmaßungen aufzudecken" (S. 115f.). Sie hat den Schein transzendenter, die Erfahrung überschreitender Urteile aufzudecken. Dieser Schein „beruht auf ursprünglichen, natürlichen Illusionen, auf einem transzendentalen Schein, dessen Folge es ist, daß in unserer Vernunft . . . . Grundregeln und Maximen ihres Gebrauchs liegen, welche gänzlich das Ansehen objektiver Grundsätze haben und wodurch es geschieht, daß die subjektive Notwendigkeit einer Verknüpfung unserer Begriffe zugunsten des Verstandes für eine objektive Notwendigkeit, die Bestimmung der Dinge an sich selbst, gehalten wird". Die „transzendentale D." als Kritik begründet den „Schein", ohne ihn zerstören zu können. „Da aller Schein darin besteht, daß der subjektive Grund des Urteils für objektiv gehalten wird, so wird eine Selbsterkenntnis der reinen Vernunft in ihrem transzendentalen (überschwenglichen) Gebrauch das einzige Verwahrungsmittel gegen die Verirrungen sein, in welche die Vernunft gerät, wenn sie ihre Bestimmung mißdeutet und dasjenige transzendenterweise aufs Objekt an sich selbst bezieht, was nur ihr eigenes Subjekt und die Leitung desselben in allem immanenten Gebrauche angeht" (Proleg., § 40; vgl. § 45). Die t. D. zeigt, daß die Ideen (s. d.) und Grundsätze der Vernunft zu Widersprüchen führen, wenn nicht Erscheinung und Ding an sich unterschieden und die Anwendbarkeit der Erkenntnisformen nur auf erstere erkannt wird. Der richtige Gebrauch der Vernunftbegriffe ist kein „konstitutiver", nur ein „regulativer" (s. d.), auf den systematischen Zusammenhang, die ideale Einheit des Erfahrungsganzen gehender, ohne übersinnliche Objekte theoretisch zu erkennen. Bei allem „dialektischen Gebrauch" beschäftigt sich die Vernunft bloß mit der absoluten Totalität der Synthesis der Bedingungen (vgl. S. 762 f.; Reflex. II, 1219 ff.). Die t. D. besteht in der Untersuchung der Paralogismen (s. d.), Antinomien (s. d.) und Ideale (s. d.) der reinen Vernunft. Es gibt auch eine D. der praktischen Vernunft, indem diese unter dem Namen des höchsten Gutes ein Unbedingtes sucht (Kr. d. pr. V., S. 138f.). In der Urteilskraft besteht eine D. der Kritik des Geschmacks, nämlich betreffs der Antinomien der Prinzipien des Geschmackes (s. d.) (K. d. U., § 55 ff.). Das dialektische Prinzip (der Aufhebung von Gegensätzen in einer höheren Einheit) zeigt sich bei Kant nicht bloß in seiner Tafel der Kategorien (s. d.), auch darin, „daß das System der Vernunft sich auswirkt in der Entwicklung dialektisch-antithetischer Synthesen" (A. Liebert, Wie ist kritische Philos. überhaupt möglich?, 1923, S. 51 ff., 124 ff.).

Fichtes philosophische Methode, nach welcher in Entgegengesetztem das übereinstimmende Merkmal aufgesucht und der Dreischritt: Thesis, Antithesis, Synthesis gemacht wird, ist dialektisch („synthetisch", Gr. d. g. Wiss., S. 31). Schleiermacher versteht unter D. eine „Kunstlehre des Denkens", die Kunst des Begründens (Dialekt., S. 8). Sie ist „die Idee des Wissens unter der isolierten Form des Allgemeinen" (l. c., S. 309, vgl. S. 22, 315). Sie enthält die „Prinzipien der Kunst, zu philosophieren" (S. 8), ist das Organon des Wissens, der Sitz aller Formeln seiner Konstruktion", das Mittel, sich über jedes einzelne als Wissen Gegebene zu orientieren durch Anknüpfung an die zur Klarheit gebrachten letzten Prinzipien alles Wissens" (§ 51b). Sie setzt gemeinsame Regeln, ein gemeinsames Wissen voraus (§ 46), ist die „Darlegung der Grundsätze für die kunstmäßige Gesprächführung im Gebiet des reinen Denkens" (S. 568, 309 ff.). — Schopenhauer versteht unter D. „die Kunst des auf gemeinsame Erforschung der Wahrheit, namentlich der philosophischen, gerichteten Gespräches" (W. a. W. u. V. II. Bd., K. 9). Wundt versteht unter dialektischen Methoden „alle diejenigen philosophischen Methoden . . ., bei denen aus gegebenen Begriffen vermittels einer rein logischen Entwicklung andere Begriffe abgeleitet werden" (Phil. Stud. XIII, 68; vgl. Gegensatz).

Nachdem Heraklit die Gegensätze (s. d.) im Werden ineinander umschlagen läßt, wendet auf die Wirklichkeit Proklos das dial. Prinzip an. Der Weltprozeß macht eine triadische Entwicklung durch: aus der Einheit oder Ursache, in der das Erzeugte vermöge seiner Ähnlichkeit verharrt (*μονή*), tritt es heraus infolge seiner Unähnlichkeit (*πρόοδος*), um dann wieder zu ihr zurückzukehren (*ἐπιστροφή*) (Procli *στοιχείωσις θεολογική*, 31 ff.). Später überträgt Hegel die dialektische Entwicklung, die nach ihm das Denken beherrscht, auf das Sein. Die D. ist „die wissenschaftliche Anwendung der in der Natur des Denkens liegenden Gesetzmäßigkeit" (Enzykl. § 10) und zugleich diese Gesetzmäßigkeit selbst. Diese besteht in der immanenten Bewegung des „Begriffs", der infolge des in ihm steckenden „Widerspruchs" (s. d.) sich selbst aufhebt, um wieder zu sich, auf einer höheren Stufe, zurückzukehren (s. Fichte). Der Begriff schlägt in sein Gegenteil um, geht mit diesem in einem höheren Begriff zusammen, wodurch der Widerspruch (durch „Negation der Negation") „aufgehoben" wird (z. B. Nichts—Sein—Werden). „Das dialektische Moment ist das eigene Sichaufheben solcher endlichen Bestimmungen und ihr Übergehen in ihre entgegengesetzten" (Enzykl., § 81). So entwickeln sich die Begriffe auseinander „in unaufhaltsamem, reinem, von außen nichts hereinnehmendem Gange" (Log. I, 41). Der subjektive Geist ist hierbei nicht produktiv, sondern sieht der Selbstentwicklung des Begriffs zu (Rechtsphil., S. 65). Die D. ist „die eigene, wahrhafte Natur der Verstandesbestimmungen, der Dinge und des Endlichen überhaupt" (Enzykl., § 81). Jedes Endliche hat den „Widerspruch" in sich, der es zum Umschlagen in seinen (meist konträren) Gegensatz treibt. Der Verstand muß als das „Negative seiner selbst" in den Widerspruch geraten. „Alles Endliche ist dies, sich selbst aufzuheben". Das Positiv-Vernünftige faßt die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung auf" (§ 82ff.), wodurch die abstrakte Einseitigkeit bloßer Verstandesbestimmungen (durch ein „Totalitätsdenken") aufgehoben wird und alle Momente der sich (zeitlos und, in der Geschichte, auch zeitlich) entfallenden „Idee" (s. d.) und damit der (an sich „vernünftigen") Wirklichkeit zur Geltung kommen. Die D. ist das „Waltenlassen der Sache selbst oder der allgemeinen Vernunft in uns, die mit dem Wesen der Dinge identisch ist" (§ 11 ff.). Nach G. Lasson ist die dial. Methode „Erkenntnis alles Besonderen aus dem Begriffe des organischen Zusammenhanges, der es als sein Moment setzt" (Was ist Hegelianismus? 1916, S. 23 ff.); nach M. Adler ist sie ein „Totalitätsdenken", ein Rückgang zum „Erlebnis der Totalität der Erfahrung". Der dial. Widerspruch ist „relative Opposition" (Marxist. Probleme, S. 32 ff., 77 ff., 95 ff.; vgl. E. Frank, Das Prinzip der dial. Synthesis, 1911, S. 12). Nach Joel ist die D. „beständige Selbstkorrektur" des Denkens (Antibarbarus, 1914, S. 83). — Hildebrand: „Alles Geistige hat Form und Inhalt . . . nur in der D. seines eigenen Tuns" (Phil. d. Geist. II, 95). J. E. Erdmann überträgt die D. auf die Psychologie (Psychol. Briefe[3], 209, 250, 256). Bahnsen

nimmt nur eine „Realdialektik" an. Das Seiende ist „die Vereinigung des Wollens mit einem entsprechenden Nichtwollen". Die D. ist Resultat des „in verschiedenen Richtungen auseinanderstrebenden, selbstentzweiten Willens". Das Seiende ist „antilogisch", polar gespalten, gegen sich selbst gerichtet (Der Widerspruch im Wissen u. Wesen der Welt I, 2 ff., 37 f., 51, 151 ff.). Nach Dühring zeigt die „natürliche D." eine Logik der Dinge und einen Antagonismus der Kräfte (Natürl. D., 1865). Nach K. Marx besteht eine D. als Herausentwickeln von Gegensätzen; die dial. Methode besteht darin, „in dem positiven Verständnis des Bestehenden zugleich auch das Verständnis seiner Negation, seines notwendigen Unterganges einzuschließen" (Das Kapital I⁴, S. XVIII). Nach F. Engels ist die D. die Betrachtung der Dinge „in ihrem Zusammenhang, ihrer Verkettung, ihrer Bewegung, ihrem Entstehen und Vergehen" (Anti-Dühring, S. 8, 144), die „Wissenschaft von den allgemeinen Gesetzen der Bewegung, sowohl der äußeren Welt wie des menschlichen Denkens" (L. Feuerbach⁷, 1920, S. 38 ff.; vgl. Bucharin, Theorie des histor. Mater., 1922, S. 63 ff., 278 ff.). Nach Dietzgen ist das Denken ein Teil des dialektischen Weltprozesses, den es begrifflich nachbildet. Vgl. S. Marck, Hegelianismus u. Marxismus, 1922, S. 11 ff. (Korrelative Begriffe werden in der D. zu „Widersprüchen").

Das Dialektische betonen Purpus (Zur D. des Bewußtseins nach Hegel, 1908), Bolland (Alte Vernunft u. neuer Verstand, 1902), Mc Taggart (Studies in the Hegelian d., 1896), S. Laurie, J. Cohn (Philos. der Gegenwart II; Theorie des D., 1923; D. als philos. Methode; Dial. Charakter der Kategorien), O. Hamelin (Essai sur les élém. principaux de la représentation, 1907 (ebenfalls), E. Grisebach (Erkenntnis u. Glaube, 1923), A. Liebert (Das System der Vernunft entfaltet seine Funktion im Spiel der D.; Wie ist krit. Ph. üb. mögl.? S. 51 ff.; jede Erscheinung ist dialektisch und antinomisch, weil das Absolute in sich selbst als sein Gesetz und als seinen Sinn den Widerspruch trägt; ewiger Streit entgegengesetzter Richtungen und Tendenzen, Die geist. Krisis der Gegenwart, 1923, S. 181 ff.), Rickert (Philos. des Lebens, S. 171; Syst. der Philos. I, 59, 242; die Thesis des Einen bringt das Denken nur mit Rücksicht auf die Thesis des Andern, die „Heterothesis", hervor; heterologisches Prinzip oder Denken), Simmel, O. Spann (Kategorienlehre, 1924, S. 358 ff., das Verfahren der „Gezweiung" erfaßt nicht den bloßen Gegensatz, sondern die „organische Entsprechung und die gemeinsame Mitte", die Gliederung der Teile; es ist die Weise des Seins, daß aus Dreien, indem sich zwei in ihrer Mitte aufheben, ein Viertes hervorgeht; so schon Baader), P. Fechter (Grundlagen der Realdial., 1906), F. Medicus (Kantstud. XII, 71 ff.), Dauriac (Rev. mét. XVII, 1909), Gentile (La riforma della dial. hegel., 1913), Giss (Die menschl. Geistestät., 1910), G. Engel (Die dial. Methode, 1860), Peipers, (Die posit. D., 1845), v. Brockdorff (Diskontinuität u. D. 1914), Hamerling (Atomist. des Willens I, 73 ff.), Lachelier (der Wille ist eine lebendige D.; Psychol. u. Met., 1908), K. Böhm (Axiologie, 1906; ungar.), Eucken (Erkennen u. Leben, 1912, S. 99; D. des Lebens), O. Wichmann (D. des Lebens und der Geschichte), Tönnies (Gemeinsch. u. Gesellsch.³, S. 195) u. a. — Gegen die dial. Methode sind Dorguth (Grundkrit. der D., 1849), v. Hartmann (Über die dial. Methode², 1910), Lotze (Log.², S. 244 ff.), Driesch (Ordnungslehre², 1923), Höffding (Der menschl. Gedanke, 1911), Windelband (Die Erneuerung des Hegelianismus, 1910), Croce u. a. Vgl. J. Gourd, Les trois dial., 1897; Külpe, Vorles. über Log., S. 98 ff. (gegen Hegel); L. Coellen, Meth. d. Kunstgesch. 1925; Die „D. des sozialen Wachstums" erörtert Baldwin (Das soziale u. sittl. Leben, S. 411 ff.) in Analogie zur D. des Wachstums der Persönlichkeit. Das persönliche Material, welches aus der Umgebung durch Suggestionen kommt, ist zuerst projektiv, wird dann durch Nachahmung subjektiv und schließlich „ejektiv" (S. 412). Vgl. Tarde, La logique sociale³, 1904. Vgl. Logik, Widerspruch, Gegensatz, Antagonismus, Antinomie, Geschichte.

Dialektiker (*διαλεκτικοί*, dialectici): Beiname der Megariker (Diog. L. II, 106), auch der Scholastiker (s. Dialektik).

Diallele (*δι ἀλλήλων*, durch einander) heißt die Zirkeldefinition, bei der das zu Definierende zur Definition verwendet wird, auch der „circulus vitiosus", der Beweis durch das Beweisende selbst. Die Stoiker verstehen unter *διάλληλος λόγος* Fragen wie die: „Wo wohnt Theon? Da, wo Dion. Wo wohnt Dion? Da, wo Theon" (vgl. Prantl, G. d. Log. I, 492). Die Skeptiker behaupten, jeder Beweis sei eine D. (Sext. Empir. Pyrrh. hyp. I, 117; *διάλληλος τρόπος*).

Dianoëtik (*διάνοια*, Denkkraft): Denklehre. (Vgl. K. Rosenkranz, Syst. d. Wiss., S. 101 ff.).

Dianoëtische Tugenden s. Tugend (Aristoteles).

Dianoiologie: Lehre von der *διάνοια* (Denkkraft) (Lambert, Schopenhauer). „Dianoiologische Gesetze" sind nach Liebmann die logischen Denkgesetze (Anal. d. Wirkl.², S. 251 f.). Vgl. Lambert, Neues Organon, 1764.

Diätetik (*διαιτητική*): Lebenskunst, Lehre vom richtigen, zweckmäßigen psychischen oder geistigen Leben, besonders auf Disziplinierung von Leib und Seele, Herrschaft der Vernunft und der höheren Gefühle, auf Festigung der ganzen Persönlichkeit hinarbeitend. Nach Kant handelt die D. zu oberst „von der Macht des Gemüts des Menschen, über seine krankhaften Gefühle durch den bloßen festen Vorsatz, Meister zu sein" (Der Streit der Fakultäten, 3, S. 144 ff.; Von der Macht des Gemütes . . ., 1798). Vgl. Hufeland, Makrobiotik; K. Ph. Hartmann, Glückseligkeitslehre², 1832; Chr. E. Schmid, Empir. Psych., 1791, S. 39 ff. („Seelendiät."); E. v. Feuchtersleben, Zur D. der Seele, 1838; H. Klencke, D. der Seele², 1873; F. Kirchner, D. des Geistes², 1886; F. Scholz, D. des Geistes², 1892; W. Boerner, Weltliche Seelsorge, 1912; W. Stekel, Das liebe Ich², 1920; Th. Rumpf, Die Erhalt. der geist. Gesundheit, 1920; Ch. Baudouin, Die Macht in uns, 1924 (Autosuggestion).

Dichotomie: logische Zweigliederung, Einteilung nach zwei Gesichtspunkten. Sie wird bevorzugt von Platon (Polit. 262 A; Gorg. 500 C), Leibniz (Opp. Erdm., p. 304b) u. a. Vgl. Wundt, Log. II³, 62 ff.

Dichtkraft stellt die Teile verschiedener Vorstellungen als einen Begriff vor (G. F. Meier, Met. III, Psych. § 587 f.). Dichtungsvermögen: Fähigkeit der Synthese von Vorstellungen zu einer neuen (Tetens, Maass u. a.). Vgl. Fiktion, Ästhetik.

Dictum de omni et nullo (Satz von allem und keinem): die logische Regel, daß alles, was dem Allgemeinen, der Gattung als Merkmal zukommt oder nicht zukommt, auch vom Besonderen, der Art, dem Individuum gelte oder nicht gelte. „Quidquid de omnibus valet, valet etiam de quibusdam et singulis; quidquid de nullo valet, nec de quibusdam vel singulis valet." „Nota notae est nota rei ipsius, repugnans notae repugnat rei ipsi" („Das Merkmal des Merkmals ist auch Merkmal des Dinges, das dem Merkmale Widersprechende ist auch mit dem Dinge nicht vereinbar"). Aristoteles: *ὅταν ἕτερον καθ' ἑτέρου κατηγορεῖται ὡς καθ' ὑποκείμενον, ὅσα κατὰ τοῦ κατεγορουμένου λέγεται, πάντα καὶ κατὰ τοῦ ὑποκειμένου ῥηθήσεται* (Categ. 3, 1b 10). Vgl. Boëthius, Opp. Migne 64, p. 640. Die Gleichsetzung des Allgemeinen mit der Gattung findet sich bei Scholastikern. Petrus Hispanus: „Dici de omni est, quando nihil est sumere sub subiecto, de quo non dicatur praedicatum" (Summul. log. IV; Chr. Wolff: „Quicquid de genere vel specie omni affirmari potest, illud etiam affirmatur de quovis sub illo genere vell illa specie contento; quicquid de genere vel specie omni negatur, illud etiam de quovis sub illo genere vel illa specie contento negari debet" (Phil. rat. § 346 f.). Lambert fügt das „dictum de diverso, de exemplo, de reciproco" hinzu (Neues Organ. I, Vorr., § 232). Kant: „Ein Merkmal vom Merkmal ist ein Merkmal der Sache selbst" (WW. II, 57). „Was einem Begriff allgemein zukommt oder widerspricht, das kommt auch zu oder widerspricht allem Besondern, was unter jenem Begriff enthalten ist" (Krit. d. r. Vern., S. 253). Fries: „Was

unter dem Subjekt einer bejahenden Regel steht, das steht auch unter ihrem Prädikat; was unter dem Subjekt einer verneinenden Regel steht, das ist von ihrem Prädikat ausgeschlossen" (Syst. der Log., S. 175). Nach Bolzano ist das d. eine Tautologie. J. St. Mill anerkennt das d. nicht als Basis des Schließens; es wird vom Besonderen aufs Besondere geschlossen (Log. II, c. 3). Lotze: „Jedem Subjekt kommt das Prädikat seiner Gattung zu" (Gr. d. Log., § 85; Log.², S. 25). Nach Cohen ist der Sinn des Satzes der, daß es eine Allheit gibt (Log., S.² 205 f.). Vgl. Ziehen, Log., S. 733 ff.; A. Reinach, Kantstud. XVI, 1911, S. 214 ff.; G. Wernick, A. f. g. Ph. XIV; Külpe, Vorles. über Log., S. 332 f.

Differential s. Unendlich. Maimon spricht von einem „Differential" des Bewußtseins. Vgl. Mahnke, E. neue Monadol., 1917; Maimon, Vers. e. neuen Log.², 1912.

Differentialpsychologie oder differentielle Psychol. = Psych. der individuellen Differenzen, der Mannigfaltigkeit seelischer Typen (Will. Stern, Die diff. Psych.³, 1921) vgl. Individualpsychologie. — Differentia specifica s. Definition. Nach W. Schulze-Sölde begründet die „diff. singularis" („signata") des Individuellen die historische Methode (Der Einzelne u. sein Staat, 1922, S. 12).

Differenz: Verschiedenheit, Unterschied (s. d.). Differentia specifica: das artbildende Merkmal (s. Definition). Differentia numerica ist „der Inbegriff der Merkmale, wodurch sich die Individuen einer Art voneinander unterscheiden" (Hagemann, Log. u. Noët., S. 28). Diese Merkmale sind nach der scholastischen Logik: „Forma, figura, locus, tempus, stirps, patria, nomen". Vgl. Husserl, Ideen zu e. r. Phän. I², 1922.

Differenzierung: 1. Bildung von Differentialquotienten; 2. Ausbildung von Unterschieden, Besonderung eines Homogenen in verschiedenartige Teile, Organe, Funktionen, verbunden mit Arbeitsteilung (s. d.) bei den Organismen und in der Gesellschaft. Es gibt eine biologische, psychologische und soziale Differenzierung (alle besonders von Spencer berücksichtigt). Die Entwicklung (s. d.) des Lebens weist immer neue D. verbunden mit immer neuer „Integrierung" auf. Die D. ist ein eminenter Kulturfaktor, sie ist beim Menschen z. T. ein Produkt der Kultur, die anderseits z. T. auf D. der Persönlichkeiten und Leistungen selbst beruht. Die Gliederung der Gesellschaft (s. d.) in Stände, Klassen, Berufe usw. ist soziale D. Der Ausdruck „sich differenzieren" z. B. schon bei Chr. Weiss (Über das Wesen u. Wirken der menschl. Seele, 1811, S. 93). Vgl. die Werke Spencers; B. Weiss, Entwickl., 1908; Golscheid, Höherentwickl. u. Menschenökon. I, 1911, S. 138 ff.; K. C. Schneider, Die Welt, 1917; Simmel, Über soziale D.³, 1906; Durkheim, La division du travail, 1912; Ratzenhofer, Die soziol. Erkenntnis, 1898; Chatterton-Hill, Individuum u. Staat, 1913; Jerusalem, Einl. in die Philos.⁹, S. 269 ff.; Die soziolog. Bedingtheit des Denkens, 1924, S. 188 ff. (der Intellekt, die Wissenschaft, theoretische Erkenntnis als Produkt sozial-individueller D.); Müller-Lyer's Arbeiten; Ardigò, Opere filos. 1882 ff. (das „distinto" geht aus dem „indistinto" hervor). Vgl. Ziehen, V. f. w. Ph. 39.

Dignität: Würde, Wert, Geltung. — Dignitativ: Gefühlsgegenstand (Meinong, Über emot. Präsentation, S. 113).

Dilemma (*δίς-λῆμμα*, zweiteilige Annahme) ist eine Art des Disjunktionsschlusses oder ein Schluß mit zweigliedrigem disjunktiven und zugleich hypothetischen Obersatz: 1. Wenn A ist oder wäre, so ist oder müßte B. ein C sein. Weder B noch C sind oder können sein. Also ist A nicht. 2. Wenn S nicht gilt, so muß es weder A noch B sein. S. ist A. Also gilt S. Bei mehr als zwei Unterscheidungsgliedern ergeben sich Trilemmen, Tetralemmen, Polylemmen. Das D. kommt auch als Trugschluß vor, z. B. der „Gehörnte" der „Krokodilschluß", der „Antistrephon". Die Stoiker verstehen unter *διλήμματοι λόγοι* hypothetische Schlüsse mit zwei Prämissen; *μονολήμματος λόγος* ist ein Schluß mit einer Prämisse (Sext. Empir., Adv. Math. VIII, 443). Vgl. Gellius X, 5; Prantl, G. d. Log. I, 510; Lotze, Log.², 349 ff. „D." auch = Schwierigkeit der Wahl zwischen zwei Dingen.

Dimatis ist der dritte Modus der vierten Schlußfigur: Obersatz partikulär bejahend (i), Untersatz allgemein bejahend (a), Folgerung partikulär bejahend (i). Z. B. Einige Amerikaner sind Neger. Alle Neger sind dunkelhäutig. Also sind einige Dunkelhäutige Amerikaner.

Dimension: Ausmessung, Ausdehnung, Richtung; Mannigfaltigkeit. Nach Zöllner gibt es eine „vierte D." (Populäre Beitr. zur Theorie u. Gesch. der vierten D., 1886; Wiss. Abh. II—III; Vierte D. u. Okkultismus, 1922 (die phänomenale Welt ist ein Schattenbild der realen Welt von 4 Dimensionen). Schon H. More spricht von einer vierten D. als der „Wesensdichtigkeit" („spissitudo essentialis") der immateriellen Substanzen. „Ita ubicumque vel plures vel plus essentiae in aliquo ubi continetur quam quod amplitudinem huius adaequat, ibi cognoscatur quarta haec dimensio, quam appello spissitudinem essentialem" (Enchir. met. I, 28, § 7). Helmholtz u. Fechner machen die Fiktion von „Flächenwesen" auf einem zweidimens. Raume. Daß man im Raume unendlich viele Richtungen verfolgen kann, bemerkt u. a. Fechner (Atom., S. 137). Nach Petronievics ist D. „die primäre (d. h. den Raum bestimmende) Ausdehnungsrichtung der Raumpunkte" (Prinz. d. Met. I, S. 341). Die „Metageometrie" (s. d.) spricht von n-dimensionalen Räumen. Die physikal. Relativitätstheorie (s. d.) betrachtet die Zeit (s. d.) als vierte D. des Raumes, bzw. spricht sie von dem vierdimensionalen Raum-Zeit-System (vgl. Minkowski, Ges. Abh., 1912). Vgl. A. Kirschmann, Phil. Stud. XIX; A. Levy, Die dritte D., 1908; E. Jaensch, Über die Wahrnehm. des Raumes, Z. f. Psych., Erg.-Bd. 1911; Zerbst, Die vierte D., 1909; G. Richter, Bewegung, die vierte D., 1912; L. Pick, Die vierte D., 1898; Geissler, Das Syst. der Seinsgebiete, 1919; A. s. Ph. XIII; Stöhr, Gedanken über Weltdauer, 1894; Natorp, Die log. Grundlagen der exakten Wiss., S. 240 ff.; Jacoby, Allgem. Ontol. II, 206 f. (s. Berührung; wir nehmen unmittelbar nur zwei Dimensionen wahr). Vgl. Raum, Zeit, Metageometrie.

Ding (*χρῆμα*, *πρᾶγμα*, res, ens): 1. jedes Etwas, das sich denken, von dem sich sprechen läßt. Gegensatz: das Nichts und das zur dinglichen Einheit nicht Verknüpfbare, das „Unding". 2. Das Einzelding als Ganzes von Eigenschaften; das „Außending", das reale Objekt. Der Ding-Begriff ist eine logisch-ontologische Kategorie. Gegeben ist das D. so, daß das Ich einen konstanten Komplex von Qualitäten, der mit Widerstandsempfindungen verbunden auftritt, als ein einheitliches, identisches, dauerndes, wirkungsfähiges Wesen auffaßt und es (ursprünglich) nach Analogie des Ich selber deutet. Das „Ding" ist ursprünglich eine Art Gegen-Ich, ein Ich-Analogon, d. h. ein ebenso (relativ) Selbständiges, Kraftvolles, Permanierendes wie das Ich. Auf dem Standpunkte des naturwissenschaftlichen Erkennens sind die Dinge begrifflich bestimmte, von den unmittelbaren Erlebnissen unterschiedene synthetisch-fixierte Einheiten, gesetzmäßige Relationszusammenhänge objektiv-phänomenaler Art (vgl. Ding an sich). Der Ding-Begriff entsteht also formal aus der synthetischen Tätigkeit des Denkens, welche den Erfahrungsinhalt formt, material durch die Ergänzung der äußeren durch die innere Erfahrung. Einzeldinge erstehen dem wahrnehmenden Bewußtsein erst durch die (apperzeptive) Zerlegung des Erlebnisganzen. Ein reales D. ist ein Zentrum von Reaktionsmöglichkeiten, die gesetzlich zusammenhängen, ein „Kraftzentrum". Die Außendinge als solche sind nichts Erfahrungstranszendentes, wohl aber im Verhältnis zum subjektiv-psychischen Erleben „transsubjektiv" und von gleicher Realität wie das empirische Ich, mit dem zusammen sie auf die Gesetzmäßigkeit des (transzendental-logischen, idealen) „Bewußtseins überhaupt" hin bezogen sind. Die relative Selbstständigkeit der Einzeldinge, die alle durch kausale Relationen miteinander verbunden sind, schließt einen inneren Zusammenhang und eine Einheit der in den Dingen sich manifestierenden Wirklichkeit nicht aus. Die Dinge der Naturwissenschaften sind Erscheinungen eines „An sich der Dinge", das als solches überdinglich ist (s. Ding an sich). Das D. ist ein als identische Einheit Gedachtes, das sich je nach der Beziehung zu

anderem und zum Ich verschieden darstellt. („D.-Aspekte", „D.-Erscheinung"; „Sehdinge" nach Hering). Das D. ist mehr als ein Empfindungskomplex (s. Objekt).

Dem Realismus (s. d.) gelten die Dinge als Wesenheiten außer und unabhängig von dem Bewußtsein des Subjekts, dem Idealismus (s. d.) als Bewußtseinsinhalte, dem objektiven Phänomenalismus als Erscheinungen einer absoluten Wirklichkeit. Der idealist. Positivismus (s. d.) erblickt in den Dingen Komplexe sinnlicher Daten. Der Pluralismus nimmt eine reale Vielheit von Dingen an (als Atomismus, Monadismus usw.), der Singularismus betrachtet die Vielheit der Dinge als bloße Erscheinung.

Im weiteren Sinne wird der Begriff „Ding" (*χρῆμα*) gebraucht in der antiken Philosophie. Dann bei den Scholastikern, welche unter Dingen („entia, res") sowohl Außendinge („entia realia") als auch Denkobjekte überhaupt (auch bloße Gedankendinge: „entia rationis") verstehen. Schon Dionysius Areopagita unterscheidet „entia rationalia, intellectualia, sensibilia, simpliciter existentia" (bei Albertus Magnus, S. th. I, 15, 2). Nach Thomas ist „res" sowohl das, „quod est in anima" als auch „quod est extra animam" (1 sent. 25, 1, 4 c). „Ens" ist „quod significat substantiam rei" (De ente et ess. 1). „Ens rationis" ist nach Duns Scotus „subiectum logicae", „ens in quantum mobile est" ist „subiectum naturalis scientiae", „ens sub ratione" = „subiectum metaphysicae" (vgl. Prantl. G. d. Log. III, 203). Wilhelm von Occam betont „non ideo aliquid dicitur ens rationis, quia non est vera res existens in rerum natura, sed ideo dicitur ens rationis, quia non est nisi in ratione, qua mens utitur pro alio vel intelligitur aliud" (S. th. I, 40). „Ens reale accipitur pro omni vera re existente in rerum natura" (Sent. prol. qu. 1). Nach Spinoza ist „ens" „id omne, quod, cum clare et distincte percipitur, necessario existere, vel ad minimum posse existere, reperimus" (Cogit. met. I, 1). „Ens fictum" ist „quod ex sua natura existere nequit" (ib.). Nach Leibniz ist ein D. alles, dessen Begriff etwas Positives enthält oder das als möglich Vorstellbare (Opp. Erdm. p. 442). Chr. Wolff bestimmt „ens" als „quod existere potest, consequenter cui existentia non repugnat" (Ontol. § 134), „non-ens" als „quod existere nequit" (§ 137), „ens imaginarium" als „quod notione imaginaria exhibetur" (§ 141). „Quod possibile est, ens est" (§ 135). „Quicquid est vel esse posse concipitur, dicitur res, quatenus est aliquid" (§ 243). Ding ist „alles, was sein kann, es mag wirklich sein oder nicht" (Vern. Ged. I, § 16).

Das D. als (reales) Einzelwesen in der antiken Philosophie (Aristoteles, das D. ist ein *σύνολον* aus Form und Stoff) und in der Scholastik (Duns Scotus: Das D. ist „individuum actuale completum omnibus suis determinationibus", Comment. Oxon. in Sent. I, d. 36, 1), bei Descartes (s. Substanz), Leibniz (D. = Monadenkomplex), Vico (Dinge sind Kraftzentren), Locke, der schottischen Schule u. a. Crusius versteht unter D. „dasjenige, was wirklich so, wie es gedacht wird, auch außerhalb der Gedanken vorhanden ist" (Vernunftwahrh. § 11). Nach Schleiermacher ist das D. „das als Gedachtes aus der chaotischen Mannigfaltigkeit bestimmt Gewordene" (Dialektik, S. 496). Nach Herbart ist das D. „eine Komplexion von Merkmalen, noch ohne Frage nach ihrer realen Einheit, die dabei blindlings vorausgesetzt wird" (Lehrb. z. Psych., S. 86). Die Vorstellung des Dinges entsteht durch „Zerreißung" der Umgebung (Psych. II, § 118). Das Ding ist „die Substanz, welcher die Merkmale inhärieren" (Met. II, § 215). In dem Begriffe des Dinges mit vielen Eigenschaften steckt ein Widerspruch, weil die Mehrheit der Eigenschaften die Einheit des Dinges aufhebe. Der Widerspruch wird gelöst durch die Methode der „Beziehungen" (Met. II, § 184f.; Lehrb. zur Psych., S. 186ff.). Nach Lotze ist D. alles, was die Form der Selbständigkeit und der Fähigkeit zu Tun und Leiden hat (Mikr. I², 146). Die Beständigkeit der Dinge besteht in der „Folgerichtigkeit ihrer inneren Zustände" (III², 517). Wir legen unsere Einheit, Ichheit, unser Für-sich-Sein in die Dinge (S. 531). Nach Bergmann ist das Einzelding eine „vollständige singuläre Bestimmtheit" (Syst. d. obj. Id. S. 114). Nach Sigwart liegt der Ding-Vorstellung zuerst „die einheitliche Zusammenfassung einer im Raume abgegrenzten und dauernden Gestalt zugrunde, also eine räumliche und zeitliche Synthese" Log. II², 113). Das D.

ist „ein Vorgestelltes, das als eine räumlich abgegrenzte, in der Zeit dauernde Gestalt sich uns darstellt" (S. 117). Uphues bestimmt das D. als „das in demselben Raume Koexistierende" (Psych. d. Erk., S. 58; vgl. Ardigò, Op. filos. I, 72). „Unter D. verstehen wir . . . ein Undurchdringliches, das wir auf Grund der Tast- und Gelenkempfindungen kennen lernen" (I, 57). Nach B. Erdmann ist das Vorgestellte ein D. mit Eigenschaften, „sofern es sich als beharrendes selbständig Wirkliches, d. i. als selbständig Wirkendes und Leidendes zu erkennen gibt. In diesem Sinne sind die Körper, ist aber auch das Subjekt des Bewußtseins ein Ding mit Eigenschaften" (Log. I², 56). Nach Siegel ist ein D. das ursprünglichste, durch Trennung des Wahrnehmungszusammenhanges gewonnene Weltelement (Zur Psych. u. Theor. d. Erk., S. 99 ff.). Ähnlich J. Schultz (Psych. der Axiome, S. 36 ff.). Nach Müller-Freienfels beruht das Dingerlebnis auf einer motorischen Stellungnahme (Irrational., 1922). Nach E. Becher ist das D. ein an der Hand der Erfahrung gebildetes Produkt vorwissenschaftlichen Denkens (Naturphilos., S. 22). Nach Wundt entsteht die Dingvorstellung da, „wo einerseits ein Komplex von Erscheinungen sich selbständig abhebt von anderen, mit denen er in Beziehung steht, und wo anderseits die Veränderungen, welche jener Komplex darbietet, stetig auseinander hervorgehen". Das in der Bewegung selbständig Bleibende wird als ein Einzelding aufgefaßt. Der Dingbegriff ist ein Produkt der apperzeptiven Synthese, wobei das Ich seine eigene Selbständigkeit auf die Objekte überträgt (Syst. der Philos. I³, 20 ff., 153 ff.; Log. I², 462 ff.). Ähnlich Jodl (Lehrb. der Psych. II⁵⁻⁶, 217 ff.; Hegemonie des Gesichtssinnes in der Ausbildung der Dingvorstellung), Riehl (Der philôs. Kritiz. II 1, 234 ff.; Dinge = „konstante Gruppen von Eigenschaften, zur Einheit des Bewußtseins gebracht", das Ich legt seine Identität in die Objekte), Hönigswald, Störring (Psych., S. 333; Erkth.², S. 230 f.) u. a.

Der Singularismus bzw. Pantheismus (s. d.) sieht in den Einzeldingen nur relative Existenzen, Modifikationen des einen Wesens (der Substanz, Gottheit). So die Eleaten, Spinoza. „Res singulares" sind Dinge, „quae finitae sunt et determinatam habent existentiam" (Eth. II, def. VII). „Res particulares nihil sunt nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur" (I, prop. XXXV, coroll.). Nach Malebranche sind die Dinge nur „des participations imparfaites de l'être divin" (Rech. II, 6). Nach Schelling ist das D. ein „Moment" des „ewigen Aktes der Verwandlung" des Absoluten (Naturphilos., S. 76), „nur ein bestimmter Grad von Tätigkeit, mit welchem der Raum erfüllt wird" (Syst. d. tr. Ideal., S. 61). Hegel versteht unter D. „das existierende Etwas" (Log. II, 124), „die Totalität als die in einem gesetzte Entwicklung der Bestimmungen des Grundes und der Existenz" (Enzykl. § 125). Nach K. Rosenkranz ist D. das Wesen „als in seiner Existenz sich als Totalität aller seiner Bestimmungen auf sich selbst beziehend" (Syst. d. Wiss., S. 60f.). Für Schopenhauer sind die Dinge nur flüchtige Erscheinungen des einen Willens. Dühring versteht unter D. „eine bestimmte Abgrenzung der Materie, in welcher irgendein Verhalten mehr oder minder dauernd angelegt ist" (Log. S. 201). Die Dinge sind „zum Teil vorübergehende Ausprägungen bestimmter Formen und Gruppierungsverhältnisse und nur insoweit, als sie allgemeinen Weltstoff enthalten, auch absolute Dauerbarkeiten" (S. 202). Nach K. Dieterich sind die Dinge Modifikationen der einen Substanz (Grdz. der Met., S. 22ff.). Ähnlich Dietzgen (vgl. H. Gepe, Zur Philos. des Sozialismus, 1923) u. a. Nach C. Brunner gibt es Einzeldinge (als Vorstellungsbilder) nur für den Verstand (Von den geistigen u. vom Volke I). So auch nach Bergson (s. Leben) u. a. Nach E. v. Hartmann sind die Dinge „funktionelle Einschränkungen", Erscheinungen des „Unbewußten". Das empirische D. ist „eine Gruppe von äußeren Wahrnehmungen, die einen . . . relativ beständigen Kern hat" (Kategorienlehre, S. 496). Vgl. Joël, Seele u. Welt, S. 372 ff.; S. Meyer, Die geist. Wirklichkeit, S. 3 ff. (Dinge sind nur Wirkungsmittelpunkte im Strom des Geschehens, auch Wirkungsfähigkeiten) (vgl. Aktualitätstheorie).

Der empirische Idealismus und (idealistische) Positivismus bestimmen das Einzelding als Komplex von Sinnesqualitäten und Erinnerungsinhalten. So Berkeley (Princ.

XCIX), Hume (Treat. I, III, sct. 14; Enquir. IV, 1). Nach J. St. Mill ist das D. eine permanente Möglichkeit von Wahrnehmungen (Examin. ch. 11; s. Objekt). Nach James ist es „a conflux of sensible qualities" (Princ. of psych. II, 78). R. Avenarius versteht unter D. das „Bleibende" in einem Eigenschaftskomplexe (Krit. d. r. Erf. II, 74). Nach Petzoldt gibt es „keine Welt an sich, sondern nur eine Welt für uns". Ihre Elemente sind „Empfindungen". „Trotzdem sind die Dinge nicht bloß subjektiv, nicht bloß Bewußtseinserscheinungen, vielmehr müssen wir die aus jenen Elementen zusammengesetzten Bestandteile unserer Umgebung in derselben Weise wie während der Wahrnehmung fortexistierend denken (Das Weltproblem[3], Vorr., S. 184 ff.). Mach bestimmt das D. als eine konstante Gruppe von Empfindungen oder „Elementen" (Analys. d. Empfind.[4], S. 5 ff.). Das D. ist nichts außer dem Zusammenhang dieser Elemente (s. d.). Die vermeintlichen Einheiten „Körper", „Ich" sind nur „Notbehelfe zur vorläufigen Orientierung und für bestimmte praktische Zwecke" (S. 10 f.). Es gibt kein isoliertes D. „D. und Ich sind provisorische Fiktionen gleicher Art" (Erk. u. Irrt., S. 13). Ein D. an sich gibt es nicht (S. 10). — Ostwald versteht unter D. „ein Erlebnis, das wir von anderen als getrennt oder unterscheidbar empfinden" (Vorles. üb. Naturphil.[2], S. 77 f.). „Ein D. ist . . eine Erfahrung, welche sich wiederholt hat" (Gr. d. Nat., S. 71 f.). Es ist die Gesamtheit aller in ihm enthaltenen Energien, insofern ein idealer Grenzbegriff („energetisches Ding an sich", Ann. d. Nat. IV, 1905, S. 500). Nach R. Wahle besteht das D. aus „Vorkommnissen" als Produkt unbekannter „Urfaktoren" (Kurz. Erkl. d. Eth. v. Spin., S. 165 f.). Nach Verworn sind die Dinge „spezifische Komplexe von Bedingungen", sie bestehen aus Empfindungen (Die Mechanik des Geisteslebens[2], 1910). — Eine Fiktion ist das D. nach F. A. Lange (Gesch. der Met. II; wir kennen nur die Eigenschaften und deren Zusammentreffen in einem Unbekannten, dessen Annahme eine „Dichtung unseres Gemütes" ist), Nietzsche (W. W. IX, 417 ff.), Vaihinger (Die Philos. des Als Ob, S. 91 ff.; D. = Empfindungskomplex), u. a. Nach Ziehen bestehen die Dinge aus „Gignomenen" (s. d.) bzw. aus „reduzierten" (d. h. objektivierten) Empfindungen, die als solche nichts Psychisches sind. „Dinge" sind „vergegenständlichte Kontraktionseinheiten" (Lehrb. der Log., S. 329 f.). Nach B. Russell sind Dinge „series of aspects" which obey the laws of physics" (Our knowledge of the external world, lct. IV).

Schuppe erblickt den Dingcharakter in der Einheit und Notwendigkeit, welche die in der Wahrnehmung vereinten Sinnesdata „hier und jetzt" verbindet (Erk. u. Log., S. 117, 120). Die Dinge sind etwas dem Bewußtsein Immanentes, weil immer „gedachte" Dinge (Erktheor. Log., S. 69). Es gibt Raum- und Zeitdinge (E. u. L., S. 123 ff.). Was als ein Ganzes oder als eine Einheit gedacht wird, ist in gewissem Sinne ein D. (S. 130). Das D. ist nicht die Summe seiner Eigenschaften, sondern die „Einheit von Unterscheidbarem, durch welche auch die unterscheidbaren Einzelnen erst den Charakter der Eigenschaft oder des Teiles bekommen (S. 130). Vom körperlichen ist das „Ichding" (S. 140) zu unterscheiden. Nach Schubert-Soldern ist das D. „eine Gruppe räumlich zeitlich-qualitativ bestimmter Kausalbeziehungen" (V. f. w. Ph. 7, S. 430), „ein zeitlich und räumlich bestimmtes, in einer bestimmten Art gesetzlicher Veränderung begriffenes Zusammen von einfachen Daten" des Bewußtseins (Gr. e. Erk., S. 68, 126 ff.). — Nach Rehmke gründet sich die Einheit des „Ding-Konkreten" „auf das notwendige Zusammen im Nacheinander verschiedener Augenblickseinheiten" (Allg. Psych., S. 44). „Ding" und „gewußtes Ding" sind dasselbe Gegebene (S. 74). „Dingaugenblick" (Augenblickseinheit des Dinges) ist die Einheit von besonderer Größe, Gestalt, besonderem Ort, als die sich jedes Ding im besonderen Augenblick darstellt (Philos. S. 89 ff.; Log.[2], S. 260, Anmerk. zur Grundwiss.[2], 1925); D. ist „jedes Einzelwesen unserer Wirklichkeit, das anschaulich, sinnlich gegeben ist oder sein kann" (Außenwelt u. Innenwelt, 1898, S. 34; vgl. Heyde, Grundwiss. Philos., S. 27 ff.). Die Seele (das Bewußtsein) hat beziehungslos Dingliches als ihr „Anderes", das nicht „in" ihr ist, ein „Gegebenes" darstellt. Vgl. D. Michaltschew, Grundwissensch. IV, 57 ff.

Lipps versteht unter Dingen „Komplexe von Vorstellungsinhalten, aber nicht von solchen, die wir beliebig vereinigen, sondern von solchen, die wir — wenigstens unter Voraussetzung anderer, stillschweigend hinzugedachter Bedingungen — zusammendenken müssen" (Gr. d. Seelenleb., S. 435). „Was aber ‚Dinge' und ‚Eigenschaften' schließlich macht, ist das mit den Elementen des Dinges nicht gegebene, sondern vom Denken auf Grund der Erfahrung hinzugefügte Band der Zusammengehörigkeit oder der wechselseitigen logischen (‚kausalen') Relation zwischen den Elementen. Dies Band der Notwendigkeit ... kann als das letzte ‚Substrat' in dem Ding bezeichnet werden" (Gr. d. Log., S. 89). Im Denken schließt sich das Ding zur Einheit zusammen und wird von uns als einheitliches, wirkendes Wesen aufgefaßt (Einh. u. Relat., S. 80). Nach Cornelius ist das D. ein gesetzmäßiger Zusammenhang der Wahrnehmungen (Psych., S. 236 ff.; Einf. in die Philos., S. 257 ff.). Die dinglich gegebenen, als zukünftig wahrnehmbar (beharrlich) aufgefaßten Gegenstände sind zu unterscheiden von den „im augenblicklichen Erlebnis als solchem" gegebenen, durch „phänomenale" Begriffe und Urteile bestimmten Darstellungen der „Erwartungszusammenhänge", der „empirischen Dinge an sich", die nicht unerkennbar, wenn auch nie restlos erkennbar sind (Transz. Systematik, S. 22 ff., 191 ff.). Ähnlich E. v. Aster (Prinz. der Erkenntnislehre, 1913, S. 51 ff., 119 ff., 307 ff.; Kantstud. XXVII, 1922, S. 409 ff.; ein hinter den Erscheinungen stehendes D. ist ein „fictum"). — Driesch bestimmt das „Naturding" als „ein auf eine gewisse Zeit hin beharrendes Soseinsbeieinander im Rahmen der Natur, welches als dieses einzige Eine in gleichsam bestehender Selbständigkeit des Seins und des Werdens gemeint ist". (Ordnungslehre², S. 161 ff.). Ding ist ein „beharrliches Solches", gleichsam beharrliche „Eigenschaft" (S. 239 ff.). Dr. ist Realist; vgl. K. Jellinek, Das Weltengeheimnis, S. 476.

Der Kritizismus leitet den Dingbegriff aus der synthetischen Funktion des Bewußtseins ab, welche das Vorstellungsmaterial zu gesetzmäßigen Zusammenhängen verknüpft. Die Dinge im Raume sind kategorial verknüpfte Erfahrungsinhalte, nicht „Dinge an sich" (s. d.), sondern Erscheinungen. K. unterscheidet Dinge als „Gegenstände der Erfahrung" von den Dingen, wie sie an sich selbst sind (K. d. r. V., Vorr., S. 35). „Dinge überhaupt" sind die Dinge, „ohne Rücksicht auf die Art zu nehmen, wie wir sie anschauen mögen" (S. 277). Dieser Begriff des D. ü. liefert nur die „Regel der Synthesis" von Wahrnehmungsdaten, bezieht sich auf synthetische Einheit solcher gemäß den Kategorien (S. 605). Die Dinge im Raume haben „empirische Realität", sie nehmen eine feste Stelle im gesetzlichen Erfahrungszusammenhange ein und bestehen aus Relationen (S. 308; s. Idealismus, Objekt). So auch S. Maimon, Krug, Beck u. a. Synthetische Einheiten sind die empirischen Dinge ferner nach F. A. Lange, Lasswitz, E. König, E. Marcus, Liebmann Stadler (Die Grundbegriffe der Erkenntnis, 1913), Cohen (die Einheit der Erkenntnis erzeugt die Einheit des Dinges, Log.², S. 67), Natorp, Cassirer (Substanzbegriff u. Funktionsbegriff, 1910, S. 403), Bauch (Das D. ist die systematische, logische Einheit seiner Eigenschaften, Stud. zur Philos. der exakten Wiss., S. 249; Kantstud. XX, 1915; I. Kant², 1921), Windelband (Praelud.³ S. 143; Einl. in die Philos.³, S. 41 ff.), Rickert u. a. — Nach Husserl sind Dinge „die durch eine Kausalgesetzlichkeit einheitlich umspannten Konkreta" (Log. Unters. II, 249). Die Erfahrungsdinge sind Erscheinungen. In Wesensnotwendigkeit gehört zu einem „allseitigen" Erfahrungsbewußtsein vom selben Ding „ein vielfältiges System von kontinuierlichen Erscheinungs- und Abschattungsmannigfaltigkeiten" (Ideen zu e. reinen Phän. I², 74 ff.). Das D. ist „die intentionale Einheit", „das identisch-einheitliche Bewußte im kontinuierlich geregelten Abfluß der ineinander übergehenden Wahrnehmungsmannigfaltigkeiten" (S. 75; Transzendenz des Dinges gegenüber seiner Wahrnehmung; auch die „Sehdinge" sind insofern Transzendenzen; vgl. S. 202 ff., 303 ff.; wir erfassen durch „Ideation" das Wesen „D." als Subjekt „noematischer Bestimmungen"; „Dingnoema"; die Region „D." schreibt Mannigfaltigkeiten von Erscheinungen Regeln vor). Vgl. Messer, Psych., 71 ff., S. 141 ff., 182 f. (Gesehenes Ding, „Sehdinge", „Dingerscheinungen", letztere = „was sich von dem D. in jedem Augenblick sinnlich voll und

ganz darbietet"); Linke, Grundfragen der Wahrnehmungslehre, S. 74 ff., 165 (die „Dingerscheinung" gehört nicht zu den Erlebnissen, ist außerpsychisch; gegen Messer u.a.). Daß die Außendinge nicht identisch sind mit Empfindungskomplexen oder Bewußtseinsinhalten, sondern ein dem Bewußtsein Transzendentes (s. d.) bedeuten (als solche „gemeint" sind), lehren Brentano, Marty, Meinong, Busse, Erhardt, Stumpf, Wentscher, Freytag, Külpe (Die Realisier. I-III), Messer, V. Kraft, Riehl, E. v. Hartmann, Jodl, Siegel, Wundt, Becher, Jerusalem, Volkelt, Störring (Erkth., S. 237 ff.), G. Jacoby, N. Hartmann, Schlick (Allg. Erk.², 1925; die Dinge sind Vorgänge in gesetzlichem Zusammenhange, nicht Substanzen), M. L. Stern, V. Stern (V. f. w. Ph., 38), Weinmann Driesch (s. Objekt). — Inhalte eines universalen Bewußtseins sind die Dinge nach Fichte, J. Bergmann, Royce, Münsterberg, Green, Bradley, Schuppe u. a. Vgl. Mahnke, E. neue Monadol., S. 6ff. (Jedes Ding ist nicht nur „D. für andere", sondern auch „D. für sich", beiden gemeinsam ist die mathematische Form, das „D. für alle". Das „wahre D." ist das „Naturobjekt, verlebendigt ... durch das eigene, individuelle Erleben", es ist nicht nur im Begriff eines Kausalzusammenhanges, auch als „teleologischer Begriff eines Motivationszusammenhangs"; vgl. Monade). Vgl. Sapper, Das Element der Welt, 1924.

Durch eine „Introjektion" (s. d.) der Ichheit, des eigenen Seelenseins in die Inhalte der Wahrnehmung kommt der Dingbegriff zustande nach Schleiermacher, Beneke (Syst. d. Met., S. 170 ff.; Lehrb. d. Psych. § 149), Ritter (Syst. d. Log. I, 294), Teichmüller, Ueberweg (Syst. d. Log., S. 77 f.), Lotze, Horwicz, nach welchem das D. ein „Quasi-Ich" ist (Psychol. Anal. II, 1, 145 ff.), Riehl, J. Wolff, Wundt, Jerusalem (Lehrb. d. Psychol.⁴, § 55), H. Gomperz (D. = ein „depotenziertes" Ich, Probl. d. Willensfreih., S. 120), Fouillée, Nietzsche u. a. Vgl. Spencer, Psych. VI, 10 ff.; Taine, Der Verstand II, 2; Steinthal, Einl. in die Psych. I², 97 ff.; O. v. der Pfordten, Z. f. Ph. 150; Bergmann, Syst. des objekt. Ideal., 1903; B. Kern, Das Erkenntnisproblem², 1911; Höffding, Der menschl. Gedanke, 1911, J. Clay, De ontwikkel. van het denken, 1920, S. 26 ff.; Eisler, Einf. in die Erkth.², 1925; R. Weinmann, Philos., Welt u. Wirklichkeit, 1922; P. Laner, Plurismus oder Monismus², 1905, S. 11 (D. = Eigenschaftskomplex); Scheler, Der Formal. in der Eth.², 192f, S. 11f.; Häberlin, Der Beruf der Psych., 1923, S. 15 (Dinge = minimal verstandene Wahrnehmungsobjekte); H. Schneider, Metaphys., 1919-21; J. Kastenberg, Der Begriff des Dinges in der Philos. der Gegenwart, 1916; Geissler, Die Grundlagen der Natur, 1922, S. 13; W. Haas, Die psychische Dingwelt, 1921 (s. Psychisch); H. Volkelt, Über die Vorstellungen der Tiere, 1914, S. 64 ff. (Keine isolierten Dingvorstellungen bei Tieren, Gesamtkomplexe); R. Winderlich, Das D. I, 1924; Fullerton, Things, Journ. of Philos. XXII. Vgl. Objekt, Körper, Individuum, Kraft, Substanz, Erscheinung, Wesen, Atom, Relation, Gedankending, Außenwelt, Intentional, Meinen, Real, Körper, Qualität.

Ding an sich heißt das Ding, wie es unabhängig vom erkennenden Subjekt in seinem Eigensein besteht, die Wirklichkeit außerhalb des erkennenden Bewußtseins, nicht in die Formen desselben gekleidet. Es manifestiert sich in der Erscheinung (s. d.), ist nicht selbst Objekt der Erkenntnis, sondern der postulierte „transzendente" (s. d.) Grund, der zur Setzung einer bestimmten Erscheinungsmannigfaltigkeit nötigt, die aus dem reinen Bewußtsein nicht ableitbar ist. Eine „Dingwelt" als solche gibt es nur als Gegenstand möglicher Erfahrung und bezogen auf die Gesetzlichkeit des (logisch-transzendentalen) „Bewußtseins überhaupt" (s. d.), welches Innen- und Außenwelt als empirische Realitäten einschließt. Ein „An sich" der (physisch-psychischen) Erscheinungswelt, als über den Gegensatz und das Relative der Erscheinungen erhabene „absolute Wirklichkeit", deren zeitlos-idealer Gehalt sich in der Welt der Dinge manifestiert, ist metaphysisch denkbar. Das „Für-sich-Sein" der lebendigen Wirklichkeit ist die unmittelbare Erscheinungsweise des „An sich". Im Verhältnis zum subjektiven Erleben ist alles objektiv-reale Sein ein relatives („empirisches") An-sich-Sein (ein „relativ Transzendentes", ein „Transsubjektives"). Objektive Erscheinung und „empirisches D. a." sind dasselbe. Wir erkennen

vermittels der Wahrnehmungen durch denkende Verarbeitung der Daten zur Erfahrung die gesetzmäßigen Zusammenhänge der Phänomene, d. h. der empirischen Dinge an sich selbst in deren Wesen immer genauer und vollständiger und unterscheiden sie von den individuell-subjektiven Erscheinungen und relativen Erscheinungsweisen (Aspekten), in denen sie sich von verschiedenen Standpunkten aus darstellen. Die absolute Wirklichkeit, (das „metaphysische An sich") erscheint (manifestiert sich) sowohl in der dinglichen Außenwelt als in der Welt subjektiven Daseins und Erlebens („Objektiver Phänomenalismus"). Den Beständen und Bestimmtheiten beider Welten entsprechen Momente im Wesensgehalt des „An sich". Das absolute „An sich" selbst ist nur denkbar, nicht positiv erkennbar (insofern „metagnostisch"), es ist „transobjektiv". Vgl. Absolut.

Der Begriff des „An-sich" (s. d.) findet sich schon in der antiken Philosophie. Wahres Sein (svagam-bhu) und Erscheinung unterscheidet schon die indische Philosophie (s. Brahman, Tao u. a.). Nach Demokrit sind die Atome *ἐτεῇ* (in Wirklichkeit), Farben, Töne etc. nur *νόμῳ*. Die Kyrenaiker unterscheiden von dem objektiven Bewußtseinsinhalte (*τὸ πάθος ἡμῖν ἐστι φαινόμενον*) das Ding, das unbekannt ist (*τὸ ἐκτὸς ὑποκείμενον καὶ τοῦ πάθους ποιητικόν*, Sext. Empir. adv. Math. VII, 191). Auch Chrysipp unterscheidet Erscheinung und Ding (l. c. VIII, 11; Pyrrhon. hypot. II, 7). — Platon erblickt in den „Ideen" das An sich der Erscheinungswelt. — Die Scholastik unterscheidet „esse in re" und „esse in intellectu". Wir können auf Erden nicht Gott sehen „prout est in se" (Alexander von Hales, S. theol. IV, 1, qu. 2). Nach Descartes sagen uns die Sinnesqualitäten in der Regel nichts über die Dinge an sich („qualia in se ipsis existant", Princ. philos. II, 3). Ähnlich Geulincx u. a. Spinoza sieht in den Dingen Modifikationen der „Substanz" (s. d.) (vgl. Eth. II, prop. XL, schol. II). Malebranche meint, Gott schaue die Dinge an sich („choses en elles-mêmes") (Rech. I, préf.). Leibniz sieht in den „Monaden" Dinge an sich, deren Phänomene die Körper sind: Ansammlungen von Monaden, die als Gegenstände „verworrener Vorstellung" als ausgedehnte Massen erscheinen. Nach Burthogge sind die körperlichen Dinge nur „entia cogitationis", das D. ist geistig (Ess. upon reas. 1694, ch. III, p. 57 ff.). Locke hält das Wesen des Geistes und der Materie, die „things themselves", für unbekannt; so auch Hume (Treat. Einl. S. 5). Nach Bayle erkennen wir nicht „les objets en eux mêmes" (Oeuvres, 1726, II, 222). Maupertuis erklärt: „Nous vivons dans un monde où rien de ce que nous apercevons ne ressemble à ce que nous apercevons. Des êtres inconnus excitent dans notre âme tous les sentiments, toutes les perceptions qu'elle éprouve, et, ne ressemblant à aucune des choses que nous apercevons, nous les représentent toutes" (Lettres, p. 17, 1752; Oeuvr. II, 202). Nach Condillac steht es fest, daß wir nicht die Dinge an sich wahrnehmen (Trait. d. sens. IV, 5, § 1; Log. ch. V). Bonnet unterscheidet die Erscheinung („ce que la chose paraît être") von der „chose en soi". „Autrefois on cherchait ce que les choses sont en elles-mêmes, et on disait orgueilleusement des savantes sottises. Aujourd'hui on cherche ce que les choses sont par rapport à nous, et ont dit modestement des grandes vérités." „L'essence réelle de l'âme nous est aussi inconnue que celle du corps. Nous ne connaissons l'âme que par ses facultés, comme nous ne connaissons le corps que par ses attributs" (Ess. de psych. ch. 36; vgl. Ess. analyt. p. XXIII ff.). Ähnlich Turgot (Oeuvres, 1844), D'Alembert (Oeuvres, 1805), Hemsterhuis (Oeuvres philos.², 1869; deutsch 1846 f.), Tetens, Kaestner (Anf. der höh. Mechanik, 1766, III, 196), Mendelssohn (Morgenstunden I, 6, S. 114 f.; die „Dinge an und für sich" sind ein X) u. a. Nach Lambert ist die Sache, „wie sie an sich ist", zu unterscheiden von der Sache „wie wir sie empfinden, vorstellen" (Neues Organ. Phän. I, § 20, 51). Vgl. Baumgarten, Met. § 15, („ens per se").

Kant lehrt zuerst, daß die sinnlichen Vorstellungen die Dinge geben, wie sie erscheinen, die Verstandesbegriffe aber so, wie sie selbst sind (De mundo sensib. sct. § 4, vgl. Vorles. über Metaphys., 1821; Reflex. II). Später betont er: theoretische Erkenntnis gibt es nur von Phänomenen, d. h. kategorial verarbeiteten Daten zu möglichen Erfahrungsobjekten. Nur wie für unsere (sinnlich bedingte) Anschauung, in den Formen dieser

(Raum und Zeit) und Kategorien (s. d.) die Dinge erscheinen, sind sie erkennbar, nicht wie sie an sich selbst sind und denkbar sind. Ihr Sein ist denkbar, denn sonst würde folgen, „daß Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint" (Kr. d. r. V., Vorr. zur 2. A., S. 34 f.). Nichts, was in Raum und Zeit angeschaut wird, ist eine „Sache an sich", diese, das „Korrelat" der „äußeren Gegenstände" ist unerkennbar, liegt jenseits aller Erfahrbarkeit (S. 85). Wie die Dinge unabhängig von aller „Rezeptivität unserer Sinnlichkeit" sein mögen, wissen wir nicht (S. 95 ff.), da auch die (schematisierten) Grundbegriffe des Verstandes und die Grundsätze desselben auf sie nicht anwendbar sind; nur per analogiam können wir sie als Substanzen, kausal usw. denken (S. 570ff., 310ff.). Die „nichtsinnliche Ursache" der Erscheinungen ist unfaßbar (S. 303ff., 527). „Die Erscheinungen beruhen auf dem Verhältnisse gewisser an sich unbekannter Dinge zu ... unserer Sinnlichkeit" (Proleg. I, § 13, S. 40). Wir kennen nur die Erscheinungen der D. an sich, d. h. „die Vorstellungen, die sie in uns wirken, indem sie unsere Sinne affizieren" (S. 43). Indem der Verstand Erscheinungen annimmt, macht er den Begriff von „Verstandeswesen" unvermeidlich (§ 32; vgl. Noumenon). Erfahrung tut der Vernunft nie völlig genüge, es muß noch ein Überempirisches geben; die Grenzen unserer Erfahrung lassen Raum für Dinge an sich, von denen wir freilich nie bestimmte Begriffe haben können (S. 121 ff.; An Mendelssohn, 16. Aug. 1783). Man muß hinter den Erscheinungen „noch etwas, was nicht Erscheinung ist, nämlich die Dinge an sich einräumen und annehmen" (Gr. z. Met. der Sitten, III, S. 79 ff.; S. 90: „Wirkungsgesetze" der „Sachen an sich"). D. a. sind nicht der Gegenstand der Erkenntnis, aber der „Grund des Stoffes sinnlicher Vorstellungen", der in etwas „Übersinnliches" zu setzen ist. „Die Gegenstände, als Dinge an sich, geben den Stoff zu empirischen Anschauungen, sie enthalten den Grund, das Vorstellungsvermögen seiner Sinnlichkeit gemäß, zu bestimmen, aber sie sind nicht der Stoff derselben" (Über e. Entdeck., S. 36). Körper und Seelen sind als solche nicht D. an sich; das Physische und Psychische gehört zur Erscheinungswelt. Im Sittengesetz kommt die „intelligible" (s. d.) Welt der „Noumena" unmittelbar zum Ausdruck. Im Nachlaßwerk bezeichnet K. das D. a. als „Gedankending" der „Verknüpfung des mannigfaltigen Ganzen zur Einheit, zu welcher sich das Subjekt selbst konstituiert", es ist nicht ein anderes Objekt, nur „eine andere Vorstellungsart" (Altpreuß. Monatsschr. XX, 573 ff.), „nicht ein besonderes außer meiner Vorstellung existierendes Objekt" (XXI, 549), „bloß eine Idee", „kein existierendes Wesen" (S. 551 ff.), „nur im Subjekt selbst" (S. 599), nur ein Unterschied des „Gesichtspunktes" (S. 567). „Empirisches" D. a. ist der (phänomenale) Gegenstand, sofern er verstandesmäßig als Glied zusammenhängender Erfahrung bestimmt ist, gegenüber dem bloßen Wahrnehmungsgegenstand. Das empirische D. a. (als Relations- oder Kräftekomplex) „affiziert" das empirische Ich; zugleich liegt den Wechselbeziehungen zwischen Ich und Außenwelt etwas im An sich der Dinge zugrunde (vgl. Adickes, Kants Lehre von der doppelten Affektion, 1925; Opus postumum, 1920; Kant u. das D. a., 1924; Heimsoeth, Kantstud. XXIX, 1924).

Die Annahme von D. an sich zugleich mit der Behauptung der Subjektivität aller Kategorien (Kausalität, Existenz), wird von einer Reihe von Philosophen beanstandet. So von Jacobi. Es könnten D. an sich nicht auf uns einwirken, da die Kausalität nur für Erscheinungen gelten soll (WW. II, 301 f.). Ohne die Voraussetzung von Dingen an sich kommt man nicht in das Kantsche System hinein, und mit ihr kann man nicht darin bleiben (S. 304). Ähnlich G. E. Schulze (Aenesid.², S. 24ff.). Beck will den Begriff des D. eliminieren, das Subjekt wird nicht durch dasselbe, sondern durch die Erscheinungsobjekte affiziert (Erl. Ausz. III). Auch S. Maimon setzt die „Affektion" ins Bewußtsein selbst und negiert das D. (Log.², S. 111, 345). Nach Fichte ist der Gedanke des D. ein „Ungedanke"; das Ding ist so, wie es von jedem Intellekte gedacht werden muß (Rezens. des Aenesid., 1792). Kein Objekt ohne Subjekt — daher kein D. (Gr. d. g. Wiss., S. 131). Das Ding ist ein Setzungsprodukt des Ich (s. d.), praktisch so, wie wir es machen sollen (S. 275). Doch kann Fichte den „Anstoß" nicht beseitigen, der uns nötigt, Objekte anschaulich-

begrifflich zu setzen. Die Sinnenwelt ist die Erscheinung der übersinnlichen, moralischen, intelligiblen Welt als des „An sich" (Appellationsschreiben, 1799). Später betrachtet er das zeitlose göttliche „Leben" (s. d.) als An sich der Welt. Schelling erklärt die Dinge an sich für „Ideen in dem ewigen Erkenntnisakt" (Naturphil., S. 76). Dinge an sich erkennen heißt, sie erkennen, wie sie in der Vernunft sind. Es gibt aber kein Ding an sich, das Ding mit den subjektiven Bestimmungen ist das wahre Ding (WW. I 10, 216). Das An sich ist absolute Identität (s. d.) von Geist und Natur, Subjekt und Objekt. Hegel sieht im „Ding an sich" ein Abstraktionsprodukt aus der Reflexion auf die Dingheit. Es ist „das Existierende als das durch die aufgehobene Vermittlung vorhandene wesentlich Unmittelbare" (Log. II, 125). Das An-sich der Dinge ist nicht unerkennbar, es ist die „Idee" (s. d.).

Die Unerkennbarkeit des D. betonen die Kantianer und andere Denker. Fries versteht unter dem „Sein an sich" „das ewige Sein bei Gott" (Wissen, Glaube u. Ahndung², 1905, S. 5 ff.). V. Cousin: „Nous savons qu'il existe quelque chose hors de nous, parceque nous ne pouvons expliquer nos perceptions sans les rattacher à des causes distinctes de nous-mêmes ... Mais savons-nous quelque chose de plus? Nous ne savons pas ce que les choses sont en elles-mêmes" (Cours d'hist. de la phil. 8me leç.). Ähnlich W. Hamilton, Comte, auch Spencer, nach welchem das Absolute „unknowable" ist. F. A. Lange sieht im D. einen „Grenzbegriff", der notwendig, aber völlig problematisch, ohne positiven Inhalt ist (Gesch. d. Mat. II³, 49). Helmholtz hält unsere Erkenntnis für ein „Zeichensystem" unbekannter Verhältnisse der Dinge an sich (Tatsachen i. d. Wahrn., S. 39). Ähnlich Zeller (Über Bedeut. u. Aufg. der Erkth., 1862), F. Schultze (Philos. der Naturwiss. II, 371 ff.), Dilles (Weg zur Met. 1903 f.) u. a. E. Laas hält die Frage nach den Dingen an sich, wegen der Relativität unseres Erkennens, für undiskutierbar (Id. u. pos. Erk., S. 458 f.). Riehl hält nur die „Grenzen" der Dinge für erkennbar, d. h. die in unseren Anschauungs- und Denkformen zum Ausdruck gelangenden einfachen Verhältnisse derselben (Phil. Krit. II 1, 24). Nach B. Erdmann liegt den Erscheinungen ein D. zugrunde (vgl. Wiss. Hyp. üb. Leib und Seele, S. 228). Unerkennbare „Urfaktoren" sind nach R. Wahle die Grundlagen der „Vorkommnisse" (Mechan. d. geist. Leb., S. 58, 61, 68). D. an sich gibt es nach Herbart (Erkenntnis der Verhältnisse der Dinge, Met. I, 412 ff.), Beneke (Syst. der Met., S. 92 ff.), Lotze, H. Bender, E. v. Hartmann (Das D., 1871). F. Staudinger (Noumena, 1884), Lasswitz, E. König, L. Goldschmidt, E. Marcus, Gaquoin, Wernicke (Die Theorie des Gegenstandes u. die Lehre vom D., 1904), Adickes, Heimsoeth, Höffding, Weininger (Das D. ist das Absolute, Geschlecht u. Charakter, S. 378), O. Ewald, V. Kraft, Jerusalem (das D. ist auch, aber nicht bloß so, wie es erscheint, Einl. in die Philos.⁹, 1923), Jodl (Vom Lebenswege I, 493 ff.), Külpe, Messer, M. Wentscher (Erkth., 1920), E. Wentscher, Volkelt, E. Becher (Geisteswiss. u. Naturwiss., S. 318 ff., nur die Beziehungen der Dinge, nicht ihr absolutes Wesen erkannt), Driesch (Wirklichkeitslehre², 1922), Störring, Freytag, Dürr, E. Landmann, Rauschenberger (Der krit. Ideal., 1918), E. Franz (Das Realitätsproblem, 1919; das D. steckt in den Erscheinungen, S. 6), R. Gätschenberger (Symbola, 1920; D. nur symbolisch bestimmbar), J. Gredt (Unsere Außenwelt, 1921), E. Ruckhaber (Des Daseins u. Denkens Mechan. u. Metamechan., 1910; Selbsterscheinung des D.), P. Schwartzkopff (Das Wesen der Erkenntnis, 1909), N. Hartmann (Grdz. e. Met. der Erk.², 1925), Stumpf, Höfler, Kreibig, Meinong, L. Fischer (Das Vollwirkliche, 1921), A. Hinze, (Erscheinung u. Wirklichkeit, 1908), Ratzenhofer (D. = Urkraft), K. Geissler (Relativität, 1900, S. 57 ff.; Das Syst. der Seinsgebiete, 1919; D. möglich, nicht beweisbar), Meinong (Die Erfahrungsgrundlagen unseres Wissens, S. 91 ff.), Schlick (Allg. Erk.², S. 179 ff. 215 ff.; D. = Gegenstände, die wirklich, aber nicht selbst gegeben sind; wir „kennen" ihre Qualitäten nicht, „erkennen" sie aber durch Zuordnung von Begriffen), J. Clay u. a. G. Jacobi versteht unter „An sich" das von unserem Erleben und Denken Unabhängige, Selbständige, von dem nur ein kleiner Teil erkannt wird. „Meinend" richtet

sich das Denken auf die Wirklichkeit an sich (das Transzendente, s. d.) und die „an sich" bestehenden logischen Gebilde (das „ideal" Seiende). Dem „Gnoseologischen" oder „Für uns" steht gegenüber das „Ontologische" oder „An sich" der Wirklichkeit. Unser „Meinen" (s. d.) geht oft über das Erkennen hinaus (Allgem. Ontol. I, 398 ff.; II, 1 ff.). An sich ist der gemeinte Sachverhalt selbst, für uns die Urteilsmeinung über ihn (II, 14). Die Außenwirklichkeit selbst wird durch die bewußtseinswirklichen „Überschneidungsbestände" nur allgemeinbegrifflich repräsentiert (II, 35 ff.). Das D. erkennen wir nur in dem Umfange, in dem es sich durch kausale Beziehung innerhalb unseres Bewußtseinsbezirkes geltend macht (S. 191 ff.). Die konstitutiven Züge der transzendenten Wirklichkeit sind an den entsprechenden Zügen unserer immanenten Wahrnehmungswelt ablesbar (S. 231 ff.; „An sich-Bestände" realer und idealer Art).

Nach anderen wird das An-sich der Dinge nach Analogie des geistigen Seins bestimmt (vgl. Leibniz u. a., s. Spiritualismus, Voluntarismus). Schopenhauer betont, durch äußere Erfahrung, auf dem Wege der Vorstellung kann man nie zu Dingen an sich gelangen. Nur durch innere Intuition erfaßt das Ich am unmittelbarsten das D., den (an sich zeit- und grundlosen) „Willen zum Leben". „Ding an sich . . . ist allein der Wille: als solcher ist er durchaus nicht Vorstellung, sondern toto genere von ihr verschieden: er ist es, wovon alle Vorstellung, alles Objekt die Erscheinung, die Sichtbarkeit, die Objektität ist. Er ist das Innerste, der Kern jedes Einzelnen und ebenso des Ganzen: er erscheint in jeder blind wirkenden Naturkraft" (W. a. W. u. V. Bd. I, § 22, II, K. 1). Beneke (Syst. d. Log. II, 288) hält das geistige Leben für eine angemessene Erscheinung der D. an sich (Syst. d. Met., S. 92 ff.). Lotze bestimmt die D. an sich als Monaden, deren Beziehungen objektiv-phänomenal erkannt werden (Mikrok. III², 233), so auch Renouvier (Nouv. Monadol.), J. Bergmann (als Inhalte eines Allbewußtseins, Vorles. über Met., S. 339 ff.), Boström (ähnlich), Mahnke (E. neue Monadol., S. 5, 98; „D. für sich") u. a. Geistig ist das An sich auch nach Ed. v. Hartmann (s. Unbewußt), Deussen (Elem. der Met.⁴, 1907), Fechner, L. Busse, F. Erhardt, Adickes, Paulsen, B. Wille, G. Landauer, E. Wyneken (Das D. u. d. Naturges. d. Seele, 1901, S. 190), Strong (Why the mind has a body, 1903), Ladd, Heymans (Einf. in die Met.³, 1921. D. ist ein einheitliches zeitloses Wesen, welches sich in einen zeitlich-kausalen Zusammenhang psycho-physischer Vorgänge auseinanderlegt); L. Polak, Fouillée, James, Lipps, Reininger (das wahre An sich ist ein über den Gegensatz von Psychischem und Physischem erhabenes Drittes, eine Vernunft, ein „Logos", Das psychophys. Problem, S. 17 ff. 242), Kühtmann (Zur Gesch. des Terminismus, 1911), Becher. Nach Münsterberg ist das D. ein „Über-Ich", ein Urwille, Wille zum festhaltenden Ineinssetzen (Phil. d. Werte, S. 448 f.). Clifford bestimmt die Empfindung als D. (Von d. Natur d. Dinge an sich, S. 39, 44). Das D. ist „Seelenstoff" (mindstuff, s. d.). R. Hamerling sieht im D. die „Voraussetzung desjenigen, was von dem Wahrgenommenen übrigbleibt, wenn man die Wahrnehmung davon abzieht" (Atom. d. Will. I, 82). Das An-sich der Dinge besteht in Kraft- und Lebenspunkten (S. 83 f.). Nach Wundt entsteht der Begriff des D. durch Hypostasierung der Objektivität. Die Möglichkeit, daß unser Denken „zur idealen Fortsetzung von Gedankenreihen veranlaßt wird, die über jede gegebene Erfahrung hinausreichen", ist nicht zu bestreiten, aber dabei müssen doch wieder die Denkgesetze und Denkformen angewendet werden (Phil. Stud. VII, 45 ff.). Bezeichnet man als D. den „Gegenstand unmittelbarer Realität", so muß das denkend-wollende Subjekt ein solches sein. Die Objekte haben nur mittelbare Realität, sie weisen auf ein An-sich hin, das als „Wille" gedacht werden kann. (Log. I², 546 ff.). Das An-sich der Welt ist (vorstellender) Wille (Syst. d. Phil.², S. 403 ff.). — Nach S. Lublinski ist das D. die „reine Menschheit" als zu verwirklichende Idee (Die Humanit., 1907, S. 8 ff.), nach W. Sauer das Streben des Weltalls zum Weltgeist, zur Gottheit als dem in ewiger Zukunft liegenden Ziel (Philos. der Zukunft, S. 295 ff.). — Keine Dinge an sich gibt es nach dem erkenntnistheoretischen Idealismus und idealistischen Positivismus. So nach Berkeley Beck, Maimon, Fichte, Laas, Hodgson (Phil. of reflect. I, 167, 213 ff.), O. Liebmann (ein „Un-

ding", „hölzernes Eisen", Kant und die Epigonen², S. 45 ff.; aber doch etwas den Erscheinungen zugrunde Liegendes annehmend), Schuppe (D. ist ein unmöglicher Begriff, Erk. u. Log., S. 14), Rehmke (Welt der Dinge und Welt der vorgestellten Dinge ist dasselbe, nur in verschiedener Weise beurteilt; = „Wissensmonismus", Heyde, Grundwiss. Philos. S. 14 ff.), Cornelius (D. ist ein Widerspruchsvolles, Einl. in die Philos., S. 323; Allg. Psych., S. 426 ff.; Transz. System, S. 33 ff.), E. v. Aster u. a. Eine Fiktion ist das D. nach Nietzsche (WW. IX, 414 ff.), Mach (Anal. der Empf., S. 10), Ostwald, Ziehen, Avenarius, Petzoldt, H. Gomperz, Vaihinger (Die Philos. des Als Ob, 1911, S. 83 ff., 109 ff., 266 ff.). Ein bloßer „Grenzbegriff ist das D. nach Stadler (Die Grundzüge der reinen Erkth. in der Kantischen Philos., 1876), F. A. Lange u. a. Nach Cohen weist er auf die unendliche Aufgabe des Erkennens hin (Kants Theorie der Erfahr., S. 252; Kants Begründ. der Erkth.², 1910, S. 25 ff.). „Die Erscheinungen sind, dieweil und sofern es Gesetze gibt, in denen sie Sein gewinnen, in denen die Flucht der Erscheinungen Bestand erlangt." Das Gesetz ist der Ausdruck für das D., es ist die Realität (S. 27 ff.). Nach Natorp ist das D. das nie erreichte Ideal einer Totalerkenntnis (Philos.³, 1921, S. 58 ff.). Ähnlich Cassirer, Kinkel u. a. Nach Windelband ist das unerkennbare D. ein nutzloser Begriff, „ein postuliertes Nichts" (Einl. in die Philos.³, S. 227 f.). Nach Rickert ist die Erfahrungswelt das einheitlich Reale, hinter dem nicht noch ein D. steht (Syst. der Philos. I, 200 ff. Der Gegenstand der Erk.⁵, 1921, S. 62 ff.; keine transzendente Realität, aber ein „transz. Sollen"). Nach Bauch ist das D. der „transzendentallogische Einheitsgrund der bestimmten Erscheinung", „das vom reinen Verstand" für das empirische Subjekt geforderte Gesetz des Einheitsgrundes von Form und Inhalt der bestimmten Erscheinung" (I. Kant, S. 266; Stud. zur Philos. der exakten Wiss., S. 251 f.). Gegen den Kantschen Unterschied von D. u. Erscheinung sind F. R. Lipsius (Naturph. u. Weltansch., 1918), O. Kröger (A. f. s. Ph., XXVIII, 163 ff.; Die Philos. des reinen Ideal., 1921) u. a. Vgl. Asmus, Das Ich u. das D., 1873; R. Lehmann, Kants Lehre vom D., 1878; B. Kern, Das Erkenntnisproblem², 1911; L. Gilbert, Neue Energetik, 1911; Külpe, Die Realisierung II, 1920, S. 205; E. Roeder, Das D., Imago IX, 3, S. 273 ff.; Jodl, Krit. des Ideal., S. 113 ff.; Gätschenberger, Symbola, 1920 (das D. nur symbolisierbar); J. H. Ziegler, Das D., 1923; E. Marcus, Theorie e. natürl. Magie, 1924; Cornelius, Die Erk. der D., Logos I, 361 ff.; H. Schneider, Met. 1919 f. (kein D.). Vgl. Transzendent, Realität, Wesen, Geist, Idee, Gegeben, Erscheinung, Objekt, Noumenon, Absolut, Gott, Leben, Affektion, Übersinnlich, Monade, Wille, Totalität, Sein.

Dionysisch s. Apollinisch.

Diremtion: Besonderung durch Selbstzerlegung des Begriffs (Hegel).

Disamis ist der dritte Modus der dritten Schlußfigur: Obersatz partikulär bejahend (i), Untersatz allgemein bejahend (a), Folgerung partikulär bejahend (i). Z. B. Einige Körper haben Kugelgestalt. Alle Körper sind ausgedehnt. Also hat einiges Ausgedehnte Kugelgestalt.

Disintegration s. Entwicklung (Spencer).

Disjunkt sind Begriffe, deren Umfänge auseinander fallen und die zugleich einem allgemeineren Begriffe untergeordnet sind (z. B. Hund – Katze als Arten der Raubtiere). D. (*διεζευγμένον*: Stoiker) schon bei Cicero (Acad. prior. II, 30, 97). Vgl. Sigwart, Log. I², 362; Ziehen, Lehrb. der Log., S. 563 ff. (D. sind Begriffe, „wenn sie koordiniert sind, und zugleich keinen Teil ihres Umfangs gemein haben" (negativ und positiv d.). Disjunkte Stücke nennt Husserl Teile eines Ganzen, die wir als solche unterscheiden (Log. Unters. II, 227; Ideen zu e. reinen Phän. I², 30).

Disjunktive Schlüsse sind Schlüsse, deren Obersatz ein disjunktives Urteil ist und in deren Untersatz Glieder der Disjunktion gesetzt bezw. aufgehoben werden:

1. Modus ponendo tollens: S ist entweder P_1 oder P_2 oder P_3. S ist P_1. Also ist S weder P_2 noch P_3. 2. Modus tollendo ponens: a) S ist entweder P_1 oder P_2 oder P_3. S ist weder P_2 noch P_3. Also S ist P_1. b) S ist entweder P_1 oder P_2 oder P_3. S ist nicht P_1. c) S ist entweder P_1 oder P_2 oder P_3. S ist nicht P_1. Also ist S entweder P_2 oder P_3. D. Schl. werden bestimmt bei Theophrast und Eudemos, den Stoikern, Boëthius (Opp. Migne 64, p. 835), P. Ramus (Dialect. II, 13, 15f.), Chr. Wolff (Log. § 419), Baumgarten (Acroasis log.², § 374; „Trennungsschluß"), Kant (Log. § 60), Apelt (Die Theorie der Induktion, S. 17), Sigwart (Log. I², 477 ff.), Höfler (Log., 1924) u. a. Ziehen versteht unter einem d. „zusammenfassenden Schluß" die Schlußart: S ist teils P_1; S ist teils P_2; der Rest von S ist P_3 — S ist entweder P_1 oder P_2 oder P_3, und unterscheidet davon den „d. Syllogismus" (Lehrb. der Log., S. 750 ff.).

Disjunktive Urteile sind Urteile mit disjunktiven Begriffen, von der Form: S ist entweder P_1 oder P_2 oder P_3 ..., also Urteile mit einer Disjunktion. Von ihnen ist schon bei den Stoikern die Rede: *διεζευγμένον δέ ἐστιν ὃ ὑπὸ τοῦ Ἤτοι διαζευκτικοῦ συνδέσμου διέζευκται οἷον Ἤτοι ἡμέρα ἐστὶν ἢ νύξ ἐστιν* (Diog. L. VII, 72). Die Glieder der Disjunktionsreihe müssen sich gegenseitig ausschließen und die Disjunktion muß vollständig sein. Ist die Disjunktionsreihe zweigliedrig, so heißt das Urteil alternativ (Lindner-Leclair, Log., S. 74f.). Nach Ziehen ist das d. U. ein Urteil, welches aussagt, daß einem Subjekt von einer bestimmten Anzahl von Prädikaten jedenfalls eines zukommt; das „primäre" d. U. sagt dies unabhängig, das „sekundäre" abhängig von einer Division des Subjektsbegriffs aus. Seltener ist das Subjekt disjunktiv gegliedert: Entweder S_1 oder S_2 oder S_3 ist P (Lehrb. der Log., S. 707ff.). Vgl. Kant, Kr. d. r. V., S. 125 f.; Cohen, Log.², S. 382 f. S. Lourié, Das d. U. 1910.

Diskrepanz: Verschiedenheit, Mißverhältnis, Auseinanderliegen zweier Begriffe. Ziehen versteht unter D. die formal bedingte Unrichtigkeit der Denkergebnisse. Gegensatz: Konkrepanz (Lehrb. der Log., S. 284 ff.).

Diskret (getrennt) s. Stetigkeit, Raum, Zahl, Menge.

Diskrimination: Unterschiedsbewußtsein (Bain, Fouillée u. a.).

Diskursiv (discursus): durchlaufend, im Denken von einem Inhalt zum andern übergehend, begrifflich-urteilend und schließend Stück für Stück verbindend; im Gegensatz zum Intuitiven, das Ganze in Einem Erfassenden.

Bei Plotin ist die Rede von *ἐν διεξόδῳ ... ἐπεξιέναι* (Enn. VI, 2, 21). Thomas stellt gegenüber „discursive" (durch Folgerung) und „simplici intuitu" (Sum. th. II. II, 180, 6 ad 2); „discursus est quidam motus intellectus de uno in aliud" (Qu. anim. 7 ob. 3). Hobbes: „Per seriem imaginationum intelligo successionem unius cogitationis ad aliam; quam, ut distinguatur a discursu verborum, appello discursum mentalem" (Leviath. I, 3; vgl. De corp. C. 25, 9). Die Logik von Port-Royal erklärt: „Discursum vocamus illam mentis operationem, per quam e pluribus iudiciis aliud dicimus" (p. 1). Leibniz versteht unter „discursus" den sukzessiven Denkverlauf. Nach Chr. Wolff ist ein „iudicium discursivum" ein solches „quod per rationem dicitur" (= „dianoëticum", Phil. ration., § 51). Kant unterscheidet die „diskursive (logische) Deutlichkeit durch Begriffe" von der intuitiven Deutlichkeit. Das menschliche Denken ist d., nicht „intellektuelle Anschauung", es muß das Mannigfaltige der Anschauung durchlaufen und es sukzessiv zusammensetzen (Kr. d. r. V., S. 9, 52, 88), es geht von den Teilen zum Ganzen. Der Raum ist kein „diskursiver" oder „allgemeiner" Begriff. Der Begriff ist eine „repraesentatio discursiva" (Log., § 1). „Die Erkenntnis durch Begriffe heißt d., die in der Anschauung intuitiv" (Fortschr. der Met., S. 156). Der (endliche) Verstand ist ein „diskursives Vorstellungsvermögen oder ein solches, was durch ein Merkmal, das mehreren Dingen gemein ist ... möglich ist" (Vornehm. Ton., S. 16; Log. I, Einl., S. VIII; Proleg., § 46). Fries nennt die Erkenntnis eine diskursive, „deren wir uns erst mittelbar bewußt werden,

indem wir Merkmale zu Begriffen und Urteilen zusammensetzen" (Syst. d. Log., S. 87; N. Krit. I, 83). Nach W. Moog besteht logisch kein Gegensatz von Diskursivem und Intuitivem (Log., Psychol. u. Psychologismus, 1920, S. 287 f.). Vgl. Vaihinger, Die Philos. des Als Ob, 1911, S. 138ff.; Höffding, Der menschl. Gedanke, 1911, S. 10; B. Erdmann, Umrisse zur Psychol. des Denkens, 1908; P. Widemann, Bedingungen der Übereinst. des d. Denkens mit dem intuit., 1876. Vgl. Verstand, Intuition, Idee, Dualität.

Disparat sind: 1. Begriffe, welche „bei der Verschiedenheit der Gattung miteinander unvereinbar sind" (Lindner-Leclair, Log., S. 45; z. B. Tugend — Dreieck), Begriffe, deren Inhalte kein gemeinsames Merkmal haben und bei denen ein übergeordneter Begriff fehlt (Ziehen, Lehrb. der Log., S. 570ff.). D. schon bei Cicero (De invent. I, 28, 42). 2. Empfindungen verschiedener Sinnesgebiete. Boëthius: „Disparata autem ea voco, quae tantum a se diversa sunt nulla contrarietate pugnantia, veluti terra, vestis, ignis" (De syll. hyp. p. 608). „Disparatus" kommt auch bei Thomas (S. th. I, 96, 3 ob. 1 u. 2) vor. Herbart nennt d. Begriffe, die miteinander unvereinbar sind, sowie Empfindungen, die verschiedenen Sinnen angehören und miteinander „Komplikationen" (s. d.) eingehen. Vgl. L. v. Wiese, Allgem. Soziol. I, K. 7, § 5 (soziolog. Disparatheit). Vgl. Doppelbilder.

Disposition: 1. Logische D. = methodische Anordnung von Begriffen und Lehrsätzen zur systematischen Darstellung. Aristoteles versteht unter *διάθεσις* die *τοῦ ἔχοντος μέρη τάξις* (Met. V 19, 1023b). Die Logik von Port-Royal definiert: „Dispositionem vocamus illam mentis operationem, per quam varias ideas, iudicia, et rationes, quas de uno eodemque subiecto habemus, eo ordine disponimus, qui illi explicando maxime idoneus est" (p. 1 f.).

2. Psychophysische D. = Anlage des Organismus zu einer Tätigkeit, bestehend in einer bestimmten Anordnung oder potentiellen Energie körperlicher Elemente, in einer durch Übung entstandenen größeren Leichtigkeit und Sicherheit psychischer Betätigung. Es gibt ursprüngliche (primäre) und erworbene (sekundäre) Dispositionen, onto- und phylogenetisch entstandene Anlagen. Ferner lassen sich unterscheiden intellektuelle, Gefühls-, Trieb- und Willens-Dispositionen. Die psychischen Dispositionen sind Nachwirkungen von Vorgängen, die nur in den erleichterten Akten und Reaktionen zum Bewußtsein kommen, nicht aber selbständige Wesenheiten oder unbewußte Prozesse eigener Art. Der Ausdruck „D." ist seit Leibniz und Hartley gebräuchlich, „Spur" seit A. v. Haller.

Angedeutet ist der Dispositionsbegriff schon bei Platon (Theaet. 191 C) und Aristoteles (De an. III, 2), Straton. Eine D. zur Gewinnung von Allgemeinbegriffen nehmen die Stoiker an (Cicero, De fin. IV, 3; Seneca, Ep. 120, 4). Kleanthes spricht von einer *τύπωσις ἐν ψυχῇ*, Chrysipp von einer *ἑτεροίωσις* (*ἀλλοίωσις*) der Seele (Diog. L. VII, 50). Plotin führt die psychischen Dispositionen auf die Übung der Seele zurück (Enn. IV, 6, 3). Die Scholastiker sprechen von einer „intellectus dispositio" (Albertus Magnus, S. th. I, 15, 4). Vgl. Micraelius, Lex. philos., 336.

In physiologischer Weise werden die Dispositionen schon von Descartes bestimmt. Sie bestehen in den „ideae materiales" (s. d.), unter welchen er Gehirneindrücke versteht, „species" (s. d.), denen die Seele sich zuwendet (De hom., p. 132; Princ. philos. IV, 196f.; Pass. anim., 10, 19ff.: „Spuren" durch die „Lebensgeister"). Diese Anschauung bilden Malebranche (vgl. Rech. II; „traces") u. a. weiter aus; von Reid u. a. wird sie bekämpft. Hobbes identifiziert die D. mit Bewegungen der Seele (De corp. 25, 3; Leviathan, ch. 3), Locke mit Bewegungsreihen der „Lebensgeister" im Zusammenhang mit der Übung (Ess. II, ch. 33, § 6). Als Nervenschwingungen erscheinen die D. bei Hartley und Priestley, bei Condillac als dauernde Eindrücke im Nervensystem (Trait. d. sens. I, ch. 2, § 6). Bonnet: „Plus les rapports de deux idées sont prochains, plus le rapport est prompt et facile. Ces rapports consistent dans une telle disposition des fibres ou des esprits, que la force motrice trouve plus de facilité à s'exercer suivant un certain sens que suivant tout autre" (Ess. de psych. Ch. 6; Ess. analyt., § 59 ff.). — In neuerer Zeit tritt die

materielle Auffassung der D. auf bei Meynert und anderen Physiologen, bei Assoziationspsychologen wie Ziehen. Nach ihm bleibt von jeder Empfindung in der Hirnrinde eine „materielle Veränderung", eine „Spur" zurück, ohne psychischen Parallelvorgang (Leitfad. d. phys. Psychol.², S. 109). Diese Spur denkt man sich am einfachsten als „eine bestimmte Anordnung in bestimmter Weise zusammengesetzter Moleküle der Ganglienzelle . . ., also als latente Disposition", vermöge welcher sie „auf eine bestimmte Vorstellung abgestimmt" ist (S. 110). Dieses „latente Erinnerungsbild" hat seinen Sitz in einer von der „Empfindungszelle" verschiedenen „Erinnerungszelle" des Großhirns (111 f.). Auf die phylogenetische Übung als Quelle erworbener Dispositionen weisen Spencer, Simmel u. a. hin. Physiologisch sind die D. nach Verworn, Hering, Ostwald, Mach, Forel, Semon (s. „Engramm"), R. Wahle, Jodl (Lehrb. der Psych. II⁵, 108 u. ö.), S. Meyer, Ribot, Delboeuf, Maudsley, Rignano, Forel, Bleuler, Windelband (Die Hypothese des Unbewußten, 1914), Th. Haering (Die Materialis. des Geistes, 1919, S. 72 ff.) u. a.

Als funktionell-psychische (bzw. zugleich physische) Dispositionen werden die Anlagen wiederholt bestimmt. So von Leibniz, nach welchem die Seele zu allem, was sie produziert, die Anlagen hat. Aber auch erworbene D. als Residuen früherer Bewußtseinsvorgänge, die gewöhnlich nicht bewußt werden, sind der Seele zu eigen. Es steht fest, daß die Seele hat „des dispositions, qui sont des restes des impressions passées dans l'âme aussi bien que dans le corps, mais dont on ne s'apperçoit, que lorsque la mémoire en trouve quelque occasion" (Nouv. ess. II, 10, § 2). Die primären Anlagen sind „tendances" (Strebungen) zu Handlungen. Chr. Wolff definiert „dispositio" als „possibilitas acquirendi potentiam agendi vel patiendi" (Psych. empir., § 426). Platner faßt die seelischen D. als „Fertigkeiten" auf (Phil. Aphor. I, § 239 ff.). Vgl. Tetens, Philos. Vers. II, 218 ff. Kant spricht von einer „Angewohnheit im Gemüt", die durch die wiederholte Folge der Vorstellungen entsteht (Anthrop. I, § 29 B). Zu den Anschauungs- und Denkformen gibt es „Anlagen" im Bewußtsein. Den Vorstellungen entsprechen „Eindrücke" im Gehirn (eigentlich habitus der Reproduktion, Zu Sömmering, S. 187). Fries faßt die D. als „geschwächte Erkenntnis auf" (Syst. d. Log., S. 63). Gegen die Annahme von Residuen in „Fibern und Plätzen" ist Hegel. Die D. besteht nach ihm in einem unbewußten Bilde. „Die Intelligenz ist aber nicht nur das Bewußtsein und Dasein, sondern als solche das Subjekt und das An-sich ihrer Bestimmungen, in ihr erinnert, ist das Bild nicht mehr existierend, bewußtlos aufbewahrt" (Enzykl. § 453). K. Rosenkranz nimmt angeborene Anlagen an (Psych.³, S. 87). Das „Bild", das die Anschauung hinterläßt, „bleibt in der Tiefe der Intelligenz aufbewahrt" (S. 344). Nach Herbart dauern die einmal entstandenen Vorstellungen in der Seele fort (Lehrb. z. Psych., S. 10, 15 ff.), aber so, daß das wirkliche Vorstellen sich in ein „Streben, vorzustellen" verwandelt (S. 16). So auch nach Waitz (Lehrb. d. Psych., S. 81) und Volkmann (Lehrb. d. Psych. II⁴, 399). Beneke bezeichnet die D. als „Angelegtheit", als seelische „Spur". Sie ist das, „was von früheren Seelenakten innerlich fortexistiert", etwas Immaterielles. Die „Spur" ist das, „was zwischen der ersten Bildung und der Reproduktion eines Seelenaktes liegt". Im Verhältnis zum folgenden Akte ist sie „Angelegtheit", ein Gewordenes, eine funktionelle Nachwirkung und Vorbildung für Neues (Pragmat. Psych. I, 38 f.; Neue Psych., S. 125; Lehrb. d. Psych., § 27). Die D. ist ein „unbewußt Beharrendes" (ib.). I. H. Fichte sieht in den D. unbewußte Tätigkeitsformen des Geistes selbst, „Fähigkeiten zur erneuerten Hervorbringung der bewußtlos gewordenen Vorstellung" (Psych. I, S. 426). Nach Ulrici behält die Vorstellung auch als D. das Eigentümliche des Vorstellungsinhaltes (Leib u. Seele, S. 489; Leitfad. der Psych.³, 1909). Nach Fechner sind die D. die Reste bewußter Tätigkeit; sie gehen „form- und richtunggebend in unsere ganze fernere bewußte Tätigkeit mit ein" (Zend-Av. I, 280 f.). Lipps sieht in den D. unbewußte psychische Zustände; sie „erzeugen Vorstellungen, indem sie von anderen zur Tätigkeit erregt werden" (Gr. d. Seelenl., S. 96). Seelische D. gibt es nach Messer (Psych.², S. 36), E. Becher (Bleibende,

unbewußte „Residuen", Gehirn u. Seele, 1911; A. f. g. Psych. XXXV, 1916, S. 125 ff.), Geyser (Die Seele, 1914, S. 64 ff.; von den bewußten Inhalten nicht wesentlich verschieden), Linke (Grundfragen der Wahrnehmungslehre, S. 58 f.), Pfänder u. a. Nach B. Erdmann wirken in uns stets „zahllose unbewußt erregte Gedächtnisresiduen als Dispositionen möglichen Bewußtseins" (Hyp. üb. Leib u. Seele, S. 99 ff.). Nach Offner ist die D. eine „bleibende Veränderung" in der Seele (und im Gehirn). Vor der „Anregung" ist sie „latent". Angeregt wird sie durch einen Reiz, der mit dem die D. stiftenden qualitativ identisch oder ihm ähnlich ist oder durch Zuleitung der Erregung von einer andern Erregungsstelle her (Vorstellungs- und Weiterleitungsdisp.). Die Stärke einer D. ist der „Grad ihrer Leistungsfähigkeit", „Initialstärke" die Reproduktionsfähigkeit unmittelbar nach Entstehung der D. Es gibt auch eine „Maximalstärke" und „Präsenzstärke" (Das Gedächtnis[4], 1924, S. 4 ff.). Die D. ist kein Bild, sondern funktionell, eine Bedingung für das Zustandekommen des Vorstellens eines bestimmten Inhalts (erworbene D. gegenüber der angeborenen, ererbten D., S. 15 ff.). Realpsychologisch ist die D. „die von einem durch äußeren Reiz herbeigeführten psychischen Vorgang für dauernd zurückgebliebene Fähigkeit und Tendenz der Seele, die erstmals von einem äußeren Reiz zugeführte Energie und zwar spezifische, d. h. für einen gleichen psychischen Vorgang fortan ohne solchen äußeren Reiz in sich zu erzeugen und für spätere Betätigung bereit zu halten." Physiologisch ist sie eine dauernde Änderung einer bestimmten Rindenstelle, vermöge der sich fortan ohne peripheren Reiz spezifische Energie bildet (S. 87 ff.). Durch Gebrauch wird der Energievorrat vermindert; auch die Fähigkeit, Energie nachzuschaffen, sinkt (S. 88 ff.). Je älter eine nicht durch Wiederbetätigung neugestärkte D. wird, um so mehr nimmt ihre Leistungsfähigkeit ab (S. 90 ff.). Es gibt adäquate und inadäquate D.'sanregung (S. 95 ff.) Nach Will. Stern ist die D. eine Potenz, die zugleich Tendenz, ein Hinzielen auf künftige Bestimmtheit ist (Wertphilos., S. 82). „Die D.'en sind rein potentielle Dauermerkmale einer Person". Die D. scheiden sich in Anlagen und Eigenschaften, Beharrungs- und Entwicklungstendenzen, Richtungs- und Rüstungsdispositionen usw. (S. 139; Die menschl. Persönl., S. 66 ff.). Wundt faßt die „Spuren" der Vorstellungen „nur als funktionelle Dispositionen" auf (Grdz. d. phys. Psych. III[5], 330). In der Erleichterung des Wiedereintritts eines bestimmten Bewußtseinsvorgangs besteht physisch und psychisch die D.; die psychische Seite derselben ist aber unbekannt (I[5], 502). Eine Erleichterung durch funktionelle D. als Produkte der Übung lehrt auch Külpe (Gr. d. Psych., S. 455). Psychisch latente D. nimmt Höffding an (Psychol., S. 94 ff.). So auch Bradley (Appear. and reality, p. 312), Stout (Anal. Psych. I, 21 ff., psycho-phys. D.), anders J. Ward (Encycl. Brit. XX, 48), Fouillée (Evol. d. Kraft-Ideen, S. 138). Funktionelle D. gibt es nach Brentano (Psych. I, 77 f., 2. A. 86 f.), Meinong, Witasek (A. f. s. Philos. III, 273), James, Sully (Handb. d. Psych., S. 55), Külpe, Ebbinghaus, Jodl, Bergson, Müller-Freienfels, J. Schultz, O. Selz (Wissensdispos. = Komplexdispos., Gesetze des geordn. Denkens, S. 175) u. a. W. Jerusalem betont den unanschaulichen Charakter der psychischen D. Diese ist „ein Hilfsbegriff, der nach der Analogie des Begriffes der potentiellen Energie gebildet ist" (Lehrb. d. Psych.[4], S. 30 f.). Vgl. Gedächtnis, Assoziation, Unbewußt, Temperament, Angeboren, Reproduktion, Gewohnheit, Anlage, Psychisch, Seelenvermögen, Charakter, Talent.

Dissimilation s. Assimilation, Gesichtssinn.

Dissolution (Auflösung): Gegensatz zur Evolution, zur Differenzierung (Spencer). Lalande, welcher die D. auf allen Gebieten der Entwicklung verfolgt, erklärt sie als „toute série de changements de sens contraire à ceux qui constituent l'évolution" (La d., p. 5 ff.). Alle Entwicklung ist verbunden mit einer „d. égale et de sens contraire", welche schließlich alles Sein zu harmonischem Gleichgewicht bringt (p. 70, 456).

Dissipation (Zerstreuung) der Energie s. Entropie. — **Dissonanz** s. Konsonanz.

Dissoziation des Bewußtseins (Parish, Forel) heißt der Zerfall von Vorstellungsverbindungen durch neue Eindrücke, Affekte; die Verhinderung einer Assoziation. Vgl. Claparède, L'assoc., p. 359 f.; Lipps, Leitfad. d. Psych., S. 98 ff., Müller-Freienfels, Das Denken u. die Phant., 1916, S. 203 ff.; James, Psych., S. 251; Morton Prince, La d. d'une personnalité, 1911; K. C. Schneider, Die Welt, 1917, S. 77 f.; G. Wolff, Über krankhafte D. der Vorstellung, Z. f. Psych. 15, 1897; Offner, Das Gedächtnis[4], S. 93, 115; L. v. Wiese, Allg. Soziol. I, 6. K. § 4 (soziale D.); R. Hanko, Dissoziativismus, 1920 (D. = Gedankentrennung, Auflösung minderwertiger Assoziationen, S. 7 ff.) Vgl. Doppel-Ich.

Distanz s. Raum, Energie. „Pathos der D." als Rangordnung bewahrend, bei Nietzsche. Vgl. L. v. Wiese, Allg. Soziol. I, 1924; vgl. Vierkandt, Gesellschaftslehre, 1923.

Distinkt: deutlich, unterschieden s. Klarheit, Unterscheidung. — **Distinktion** s. Unterscheidung.

Distribution: Bestimmung eines Allgemeinbegriffs durch „signa distributiva", welche zur näheren Bestimmung der Quantität des Subjektsbegriffs dienen (omne, nullum, aliquod; Petrus Hispanus, Summul. logic. VII, 1622, 443; Ziehen, Lehrb. der Log., S. 665 f.). Vgl. Jevons, Elem. lessons of log., deutsch 1906. Vgl. Aufmerksamkeit.

Disziplin: 1. Einzelwissenschaft oder Zweig einer solchen, 2. Zucht des Charakters, Willens. Nach Kant ist moralische D. „Kultur der Zucht" (Kr. d. Urt. II, § 83; Met. der Sitten II, 302 ff., 352; „D. der Neigungen"; vgl. Eine Vorles. Kants über Eth., 1924, S. 197 ff.). D. ist der „Zwang, wodurch der beständige Hang, von gewissen Regeln abzuweichen, eingeschränkt und endlich vertilgt wird." Auch die Vernunft bedarf einer D., „die ihren Hang zur Erweiterung über die engen Grenzen möglicher Erfahrung bändige und sie von Ausschweifung und Irrtum abhalte" (Kr. d. r. V., S. 597 f.). Vgl. Pädagogik.

Division s. Einteilung. — **Divisive Urteile** sind Urteile, die eine Einteilung formulieren (S. ist teils P_1, teils P_2, teils P_3,). Vgl. Ziehen, Lehrb. der Log., S. 705 f. Vgl. Disjunktiver Schluß. Brentano nennt „Divisiv" das in einer Einheit unterschiedene Teilmoment (z. B. ein psychischer Akt; Psych. I[2], 223 ff.).

Docta ignorantia (gelehrte Unwissenheit): das Wissen von der Unerfaßbarkeit Gottes nach seinen ureigenen Eigenschaften, da der unendliche Gott über alle durch den Verstand erkennbaren Relationen und Gegensätze (als die „coincidentia oppositorum") erhaben ist (N. Cusanus), das Wissen, das eine Unwissenheit bezüglich der positiven Eigenschaften Gottes und rein negativer Art ist, zugleich ein mystisches Schauen des Göttlichen ohne Begreifen.

Nach den Upanishaden wird der Atman (s. d.) vom Nicht-Erkennenden erkannt. Schon Augustinus bemerkt: „Est ergo in nobis quaedam, ut dicam, docta ignorantia, sed docta spiritu dei, qui adiuvat infirmitatem nostram" (Epist. ad Probam 130, c. 15, § 28). Bei Dionysius Areopagita kommt *ἀγνώστως ἀνατάθητι* vor (De myst. theol. 1, § 1; vgl. Joh. Scotus, De div. nat. 597 c). Bonaventura: „spiritus noster non solum efficitur agilis ad ascensum verum etiam quadam ignorantia docta supra se ipsum rapitur in caliginem et excessum" (Breviloqu. V, 6). Nach Nicolaus Cusanus ist sie „visio sine comprehensione, speculatio" (De docta ignor. I, 26). „Supra igitur nostram apprehensionem in quadam ignorantia nos doctos esse convenit" (II, praef.). „Ad hoc ductus sum, ut incomprehensibilia incomprehensibiliter amplecterer in docta ignorantia" (l. c. III, peror.). „Et tanto quis doctior erit, quanto se magis sciverit ignorantem" (I, 1). Die d. i. ist „perfecta scientia" (De possest, f. 181, p. 1; Vom Wissen des Nichtwissens, 1919). J. Pico: „Tunc primum ipsum aliquo modo scientes, cum eum omnino nesciebamus" (De ente, 1601, p. 165). Auch nach Bovillus ist sie „verissima et suprema scientia" (De nihilo 11, 7). Campanella: „Sic in ignorantia videmus aliquo pacto Deum, qui est intra nos, sed in

caligine absconditus" (Univ. phil. VII, 6, 1). Montaigne: „C'est par l'entremise de notre ignorance plus que de notre science, que nous sommes sçavans du divin sçavoir" (Ess. II). Sanchez: „Quid... aliud est scire nostrum quam temeraria fiducia cum omnimoda ignorantia coniuncta?" (Quod nihil scitur, p. 183). Gassendi: „Adeo ut non immerito dixerit quispiam esse illorum ignorantiam doctissimam" (bei Uebinger, l. c., S. 228). Pascal spricht von „ignorance savante", (Pensées, ed. Cousin, 1844). Locke stellt das eingestandene Nichtwissen („avowed ignorance") der „learned ignorance" gegenüber. Nach Schelling gibt es ein „nichtwissendes Wissen" vom Absoluten. Vgl. Uebinger, A. f. g. Ph. VIII; Van Steenberge, De la docte ignorance, 1915; Kant, Kr. d. r. V., S. 633.

Dogma (*δόγμα*): Lehrsatz; Behauptung ohne Beweis; Glaubenssatz. Als *δόγματα* werden die philosophischen Lehrsätze der Alten (Cicero, Quaest. Acad. IV, 9; Seneca, Ep. 94, 95) im Unterschiede von der *ἐποχή* der Skeptiker bezeichnet (Diog. L. IX, 74). — Kant versteht unter „Dogma" einen „direkt-synthetischen Satz aus Begriffen" (Kr. d. r. Vern., S. 614). Die Grundsätze der reinen Vernunft sind keine Dogmen. — Die christlichen Dogmen sind „die begrifflich formulierten und für eine wissenschaftlich-apologetische Behandlung ausgeprägten, christlichen Glaubenslehren, welche die Erkenntnis Gottes, der Welt und der Heilsveranstaltungen Gottes zu ihrem Inhalte haben" (Harnack, Dogmengesch. I³, 3). Im neuen Testament kommt das Wort „Dogma" (*δόγμα*) im Sinne eines „Edikts" vor (Lukas II, 1). Clemens Alexandrinus nennt die göttlichen Naturordnungen *τὰ δεδογματισμένα ὑπὸ θεοῦ*; er spricht vom *θεῖον δόγμα* (Paedag. 1; vgl. Sabatier, Religionsphilos., S. 213 ff.). Bei Ignatius (Ep. ad. Magn. 13) findet sich *ἐν τοῖς δόγμασιν* (in den Lebensregeln). Erst die Apologeten gebrauchen *δόγματα* im theologischen Sinne (Harnack, l. c., S. 482). In den Dogmen, die durch die Kirchenväter und Scholastiker ausgebildet wurden, sind neben christlich-jüdischen auch Elemente der griechischen Philosophie enthalten. Das D. ist „eine Lehre, aus der die Kirche ein Gesetz gemacht hat" (Sabatier, Religionsphil. S. 205). Kant, Hegel, Secrétan (Philos. de la liberté⁸, 1879), u. a. deuten die Dogmen spekulativ (bzw. ethisch), L. Feuerbach u. a. psychologisch (s. Religion, Theologie). Nach E. Laberthonnière verbürgt uns eine moralische Erfahrung die Wahrheit der Dogmen (Le dogmatisme normal, 1898). Einen „Symbolofidéisme" vertritt Ménégoz. Eine freiere Auffassung der Dogmen hat z. T. der „Modernismus". Vgl. E. Le Roy, Dogme et crit. 1907; Guyau, Die Irreligion der Zukunft, 1910, (Religion ohne D.). — Nach Vaihinger werden oft aus Dogmen Hypothesen, aus diesen Fiktionen und umgekehrt (Philos. des Als Ob, 1911). Vgl. Chr. Weisse, Philos. Dogmatik, 1855—1862; Dorner, Gr. der Dogmengesch., 1899; Weidel, Zur Psych. des D., Z. f. Religionspsych. II, 1908; Th. Steinmann, Über wiss. u. relig. Dogmatismus, l. c. III, 1919; H. Faber, Das Wesen der Religionsphilos., 1913; H. Scholz, Religionsphilos.², 1922; H. Lüdemann, Grundlg. der christl. Dogmatik, 1924; R. Seeberg, Lehrb. d. D'en.-Gesch. 1908 f.; Kaftan, Dogmatik⁸, 1920.

Dogmatiker heißen ursprünglich diejenigen Philosophen, welche Positives behaupten, im Gegensatz zu den Skeptikern. Diese nennen alle Nicht-Skeptiker D.: *διετέλουν δὴ οἱ σκεπτικοὶ τὰ τῶν αἱρέσεων δόγματα πάντ' ἀνατρέποντες, αὐτοὶ δ'οὐδὲν ἀπεφαίνοντο δογματικῶς* (Diog. L. IX, 74). „Dogmatizare" kommt z. B. bei Irenaeus vor (Adv. Haer. II, 14, 2). Pascal spricht von den dogmatistes gegenüber den pyrrhoniens (Pensées, IV, 77). Chr. Wolff: „Dogmatici sunt, qui veritates universales defendunt" (Psych. rat., § 46). Kant nennt die ontologischen Metaphysiker „D." (Kr. d. r. V., Vorw. zur 1. A.).

Dogmatismus heißt 1. das unkritische, ohne Prüfung der Erkenntnisbedingungen und Erkenntnisgrenzen verfahrende Philosophieren, das unkritische Vertrauen zur Leistung des Erkennens und Denkens namentlich in der Metaphysik; 2. die Übertragung empirisch-realer Bestimmtheiten auf das „An sich" der Dinge, das absolut Transzendente; auch die Auffassung der Erkenntnisobjekte als etwas fertig Gegebenes, von uns nur Nachzukonstruierendes.

Kant nennt die Metaphysiker „Dogmatiker" (Kr. d. r. Vern., Vorw. zur 1. Ausg., S. 4). „Der Dogmatism der Metaphysik, d. i. das Vorurteil, in ihr ohne Kritik der reinen Vernunft fortzukommen, ist die wahre Quelle alles der Moralität widerstreitenden Unglaubens, der jederzeit gar sehr dogmatisch ist" (l. c., Vorr. z. 2. Ausg., S. 26). „Dogmatisches Verfahren" und D. sind zu unterscheiden, nur letzterer ist der Kritik entgegengesetzt. Dogmatisch ist die „entschiedene" gegenüber der „zetetischen" Lehrart (Nachricht von der Einricht. s. Vorles., S. 153). Innerhalb möglicher Erfahrung kann die Vernunft d. verfahren (Fortschr. der Met., S. 100). „Die Kritik ist nicht dem dogmatischen Verfahren der Vernunft in ihrer reinen Erkenntnis, als Wissenschaft, entgegengesetzt (denn diese muß jederzeit dogmatisch, d. i. aus sicheren Prinzipien a priori strenge beweisend, sein), sondern dem Dogmatism, d. i. der Anmaßung, mit einer reinen Erkenntnis aus Begriffen (der philosophischen), nach Prinzipien, so wie sie die Vernunft längst im Gebrauche hat, ohne Erkundigung der Art und des Rechts, wodurch sie dazu gelangt ist, allein fortzukommen. Dogmatism ist also das dogmatische Verfahren der reinen Vernunft, ohne vorangehende Kritik ihres eigenen Vermögens" (Kr. d. r. V., S. 40 f.). „Unter dem Dogmatismus der Metaphysik versteht diese ... das allgemeine Zutrauen zu ihren Prinzipien ohne vorhergehende Kritik des Vernunftvermögens selbst, bloß um ihres Gelingens willen" (Üb. e. Entdeck., S. 49 f.). „Dogmatisch" wird man, wenn man die Prinzipien möglicher Erfahrung auf das die Erfahrung Übersteigende (vgl. S. 86 f., 108), Transzendente anwendet (ib.). Die Metaphysik verfährt teils theoretisch-, teils praktisch-dogmatisch (Üb. d. Fortschr. d. Met., S. 145); nur letzteres ist zulässig. Gegensatz zu d. ist „kritisch" (Kr. d. Urt. II, § 74, S. 260; vgl. Reflex. II, 3). Tennemann: „Das unkritische Philosophieren sucht aus blindem Vertrauen zur Vernunft gewisse Behauptungen, Dogmen — thetisch oder antithetisch — aufzustellen" (Grundr.[3], S. 32). Fichte nennt jede Philosophie „dogmatisch", welche die Einwirkung von Dingen an sich auf das Ich voraussetzt (Gr. d. g. Wiss., S. 41). Die Philosophie ist dogmatisch, die dem Ich etwas gleich- und entgegensetzt; dieser Dogmatismus ist „transzendent, weil er noch über das Ich hinausgeht" (ib.). Schelling bemerkt, Dogmatiker sei, „der alles ursprünglich als außer uns vorhanden (nicht als aus uns werdend und entspringend) voraussetzt ..." (Naturphil., S. 42). Nach M. G. Klein ist D. „die Bestimmung der übersinnlichen Gegenstände durch die von den sinnlichen Dingen entlehnten Merkmale" (Beitr. zum Stud. der Ph. des Alls, 1805, S. 101). Hegel versteht unter D. die „Meinung, daß das Wahre in einem Satze, der ein festes Resultat ist, oder auch der unmittelbar gewußt wird, bestehe" (Phänom., S. 31; Enzykl. § 32). Schopenhauer nennt seine Lehre „immanenten D." (Parerga u. Paralipom. I). Natorp setzt D. und „abstraktive Erkenntnis" gleich (Platons Ideenlehre, S. 366). Für den D. ist der Gegenstand der Erkenntnis gegeben, „weil er ihn als Produkt aus endlichen, also erschöpfbaren Faktoren ansieht". Dagegen betrachtet der Kritizist „die Aufgabe, den Gegenstand aus seinen Komponenten aufzubauen, als eine unendliche" (l. c., S. 368). Cornelius stellt den D. dem (kritischen) Empirismus gegenüber. D. ist überall da, „wo in den Erklärungen irgend welche empirisch nicht völlig legitimierten Voraussetzungen eingeschlossen sind, mit anderen Worten, wo Begriffe zur Anwendung kommen, deren Bedeutung und Verwendung sich nicht in bekannter Weise und ausschließlich auf rein erfahrungsmäßige Daten gründet". „Dogmatisch in diesem Sinne sind also insbesondere auch alle diejenigen Begriffe, deren wir uns in bloß gewohnheitsmäßiger oder konventioneller Weise bedienen, ohne die Frage nach ihrer empirischen Legitimation ausdrücklich zu stellen und zu beantworten" (Einl. in die Philos., S. 36 f.). L. Nelson nennt dogmatisch ein Verfahren, „das unmittelbar systematisch ist, d. h. von der Aufstellung der Prinzipien ausgeht, ohne eine Kontrolle für den Weg ihrer Auffindung zu ermöglichen" (Vorles. über die Grundlagen der Eth. I, 10). Daß die Einzelwissenschaften als solche dogmatisch sein müssen, betonen Rickert (Gegenst. der Erk.[4–5], S. 11), Husserl (Ideen zu e. reinen Phän. I[2], 46 ff.) u. a. — Zuweilen wird Kants transzendentaler Idealismus (z. B. betreffs der Anschauungsformen)

als „negativer D." bezeichnet, so von E. v. Hartmann (Gesch. d. Met. II, 19 f.). Vgl. Kritizismus.

Doketismus (δοκεῖν, scheinen): die gnostische Ansicht, daß die sichtbare Erscheinung Christi ein bloßes Phantasma sei (vgl. Harnack, Dogmengesch. I³, 247).

Dolus: Vorsatz, Schuld.

Dominanten nennt J. Reinke „die Kräfte zweiter Hand im Organismus, deren Dasein wir aus ihrem Wirken und Schaffen erkennen, deren weitere Analyse jedoch nicht gelingt". Sie sind „eine Personifikation der nicht unter den Begriff der Energie zu fassenden richtenden Triebkräfte in Pflanze und Tier". Sie bilden „eine Art von Beseelung, von Durchgeistigung der materiellen Substanz" (Welt als Tat, S. 273, 275). Zu unterscheiden sind Arbeits- und Gestaltungsdominanten (S. 277). Die D. sind das Ergebnis der Organisation, wirken unbewußt zweckmäßig (Einl. in d. theor. Biol., S. 172 ff.), sind „überenergetische Kräfte" intelligenter Art. Die nichtenergetischen Kräfte der Lebewesen zerfallen in Systemkräfte, D. und Seelenkräfte (Philos. d. Botan., S. 40 ff.). Die D. sind „die selbstbildenden Kräfte des Organismus" (S. 41). Es sind „die Kräfte, die das System einer Pflanze, eines Tieres mit seinen Teilen (Organen) hervorgebracht haben" (S. 52). Sie leisten keine mechanische Arbeit, sondern beherrschen den Energiestrom im Organismus (S. 54). „Monades dominantes" gibt es nach Leibniz. Bonnet spricht von einer „idée dominante" (Ess. analyt., p. 296), Wundt von „dominierenden Elementen" in Verschmelzungen von Vorstellungen (Grdz. der phys. Psych. III⁵, 256 ff.). Vgl. Avenarius, Krit. der r. Erfahr. II, 277; Ziehen, Leitfad. der Psych.¹¹, 318 ff., 362 ff.; „Dominantvorstellung"); Wundt, Völkerpsych. I², 262 („Dominierende Vorstellung" = die beim Sprechen im Blickpunkt der Aufmerksamkeit stehende Wortvorstellung).

Doppelbilder s. Gesichtssinn. D. entstehen, wenn gleiche Reize auf nicht korrespondierende („disparate") Netzhautpunkte treffen (vgl. Messer, Psych. S. 158 ff.).

Doppel-Ich (Doppeltes Bewußtsein; double conscience; alternance de deux personnes: Ribot) heißt die Spaltung des empirischen Ich in eine Zweiheit von Persönlichkeiten oder (abwechselnden) Zentren von Erlebnisweisen, in Gruppen von psychischen Vorgängen, die (relativ) gegen einander abgeschlossen sind, so daß das eine „Ich" vom andern nichts weiß, an nichts von dessen Erlebnissen sich erinnert, oft auch ganz anders reagiert, fühlt und denkt. Nach Dessoir ist die Persönlichkeit „aus mindestens zwei deutlich trennbaren Sphären zusammengesetzt, die jede für sich durch eine Erinnerungskette zusammengehalten wird" (Das Doppel-Ich², S. 1). „Wir tragen gleichsam eine verborgene Bewußtseinssphäre in uns, die, mit Verstand, Empfindung, Willen begabt, eine Reihe von Handlungen zu bestimmen fähig ist. Das gleichzeitige Zusammensein beider Sphären nenne ich Doppelbewußtsein" (S. 11; Das Unterbewußtsein, 1909). Nach Ribot u. a. ist das D. durch eine Änderung des Gemeingefühls bedingt (Malad. de la personnal., p. 139 ff.). Nach K. Oesterreich ist die Spaltung des Ich nur eine scheinbare (Die Phänomenol. des Ich I, 1910). So auch G. Jacoby (Allg. Ontol. I, 232 ff.). Nach Freud, Jung (Zur Psych. u. Pathol. sogen. okkulter Phänomene, 1902), Bleuler (Naturgesch. der Seele, S. 293) ist das D. durch Wünsche und Strebungen bedingt. Vgl. Michelet, Anthrop., S. 190 ff.; Azam, Amnésie périod., 1877; Hypnotisme, 1887; Höffding, Psych.², S. 188 ff.; Schrenck-Notzing, Üb. Spalt. d. Persönl. 1896; Störring, Psychopathol., S. 204 ff.; Wundt, Grdz. III⁵, 326; P. Janet, L'automatisme psychol.², 1894; Binet, Les altérations de la personnal., 1892; R. Henning, Z. f. Psych., 49; C. Sabatier, Le duplicisme humain, 1906; Flournoy, Un mystique moderne, Arch. de psych., 1915; A. Renda, La dissociazione psicol., 1905; Morton Prince, The dissociation of a personality, 1906; Jaspers, Allg. Psychopath.², 1920; E. Buchner, Von den übersinnl. Dingen, 1925; Fröbes, Lehrb. der exper. Psych. I², 53 ff.; Jahn, Psych. II⁷, 182 f.; Störring, Psych., S. 201.

Dopplersches Prinzip: eine sich nähernde Schallquelle scheint eine Tonerhöhung, eine sich entfernende eine Tonerniedrigung zu erleiden.

Doppelte Berührungsempfindung entsteht z. B. „wenn ein beweglicher Gegenstand, etwa ein Stab, von der tastenden Hand gegen ein zweites Objekt gestoßen oder gedrückt oder über dasselbe hingeführt wird" (Külpe, Gr. d. Psych., S. 91). Sie setzt sich aus Haut- und Gelenksempfindungen zusammen (S. 329). Sie spielt eine Rolle bei der Entwicklung des Selbstbewußtseins und der Leibesvorstellung. Vgl. Tastsinn.

Doppelte Wahrheit s. Wahrheit. — **Doppelurteil** s. Urteil (Brentano).

Doute méthodique: methodischer Zweifel bei Descartes, s. Zweifel.

Doxisch (*δόξα*, Glaube) nennt Husserl die „Glaubenscharaktere", die Gewißheit der Wirklichkeit eines Vorgestellten z. B. oder die „sichere" Erinnerung an Gewesenes u. dergl. (Ideen zu e. reinen Phänom. I², 214 ff.). Vgl. Glaube. Die sekundären Modi beziehen sich auf eine „Urdoxa" (einen „Urglauben") zurück. Vgl. Meinung.

Drei Stadien s. Geschichte (Comte).

Drittes Reich: die Sphäre des an sich Gültigen, der idealen Geltungen, im Unterschiede vom physischen Sein wie vom psychischen Geschehen, der ideelle Zusammenhang des reinen Denk-, Wert-, Willensgehalts, der „idealen Bedeutungen", das Reich des ideal Wesenhaften, noch ohne Verwirklichung in psychologischen und physischen Zusammenhängen. Simmel spricht von einem „Reich der ideellen Inhalte, das weder subjektiv noch objektiv ist". Diese Inhalte haben aber an sich Geltung oder Bedeutung (Hauptprobl. der Philos., S. 102 f.; vgl. Platon, Lotze, Bolzano, Husserl u. a.). Rickert nennt „d. R." das Reich des Sinnes (s. d.). Gegen das dritte Sein (des Logischen) sind Jerusalem (Der krit. Ideal., S. 223), Ziehen (Lehrb. der Log., S. 259 f.) u. a. D. R. heißt auch das Geistigkeit und Sinnlichkeit harmonisch verbindende Reich der Kultur, das kommen soll (Lessing, Heine, Ibsen u. a.). Vgl. N. Wust, Das d. R., 1905; G. v. Mutius, Die drei Reiche, 1916; Mendelssohn, Morgenstunden I, 9 („R. der idealischen Wesen"). Vgl. Gegenstand, Wahrheit, Idee, Bedeutung, Geltung, Staat, Spiel.

Druckempfindungen (hart, weich u. dgl.) sind Hautempfindungen, welche den von einem Objekte gegen die Haut ausgeübten Druck zum Bewußtsein bringen. Die Hautstellen, die für Druckreize besonders empfindlich sind, heißen Druckpunkte. Die Druckempfindlichkeit ist an beweglichen Hautstellen am größten (Fingerspitzen, Lippen). Die Reizschwelle ist etwa $^1/_{1000}$ Erg, die Unterschiedsschwelle $^1/_3$. Einige wollen die Druck- von den Berührungs-(Tast-)Empfindungen sondern. Dagegen Wundt (Gr. d. Psychol.⁵, S. 57; Grdz. II⁵, 4 ff.), Külpe (Gr. d. Psychol., S. 93) u. a. Vgl. E. H. Weber, Tasts. u. Gemeingef., Handwörterb. d. Physiol. III, 2; Blix, Z. f. Biol. 20—21; Goldscheider, Arch. f. Physiol., 1885 ff.; Ges. Abh. 1898, I; A. Lehmann, A. f. g. Psych. VI, 1906; v. Frey, Z. f. Biol. 65, 1914, u. a.; Fröbes, Lehrb. der exp. Psych. I, 145 ff.; Messer, Psych. S. 88, 106.

Du-Problem s. Ich.

Dualismus (Zweiheits-Lehre): die Annahme zweier Prinzipien des Seienden, die Betrachtungsweise, nach welcher Geistiges und Körperliches, Psychisches und Physisches, Seele und Leib zwei voneinander verschiedene Wesenheiten (Substanzen oder Vorgänge) bedeuten. Der empirische (methodische) D. anerkennt die Verschiedenheit der Daseins- oder Erscheinungsformen, Betrachtungsweisen des Wirklichen, ist aber mit einem metaphysischen Monismus (s. d.) verträglich; der metaphysische D. ist ontologischer und anthropologischer Art. Letzterer bezieht sich auf die Verschiedenheit von Leib und Seele, welche als zwei heterogene Substanzen oder als zwei heterogene Geschehenskomplexe aufgefaßt (qualitativer D.) oder doch als numerisch verschiedene Dinge be-

stimmt werden (numerischer Dualismus, spiritualistischer oder materialistischer Art). Der erkenntnistheoret. D. lehrt die Zweiheit von Bewußtsein und Sein, Subjekt und Objekt, Bewußtseinsinhalt und realer Welt. Die Verschiedenheit des Gesichtspunktes äußerer und innerer Erfahrung nötigt, die physische Erscheinungswelt von der psychischen methodisch-begrifflich scharf auseinanderzuhalten, die Standpunkte konsequent festzuhalten, die Betrachtungsweisen nicht zu vermengen, wenn auch der funktionelle Zusammenhang beider Daseinsweisen überall beachtet und die metaphysische Einheit des in beiden sich manifestierenden „An sich" festgehalten wird (s. Monismus, Parallelismus).

Die ältere Bedeutung von D. (die auch heute noch besteht), ist die einer ethisch-religiösen Weltanschauung, der zufolge zwei Prinzipien im All einander gegenüberstehen: das Gute, Göttliche, und das Böse, wobei aber in der Regel doch die Superiorität des guten Prinzips betont wird. In diesem Sinne wird das Wort „D." gebraucht bei Thomas Hyde (Histor. rel. vet. Pers. 1700, c. 9). Durch Bayle und Leibniz findet es seine Verbreitung. — Die neuere Bedeutung hat das Wort schon bei Chr. Wolff „Dualistae sunt, qui et substantiarum materialium et immaterialium existentiam admittunt" (Psychol. rat. § 39). Der „Dualist" glaubt, nach Mendelssohn, „es gäbe ebensowohl körperliche als geistige Substanzen" (Morgenst. I, 6). Nach Kant ist „Dualism" auch „die Behauptung einer möglichen Gewißheit von Gegenständen äußerer Sinne" (Kr. d. r. V., S. 742). Der D. räumt die Existenz der Materie ein (S. 744). Der psychophysische D. gilt nur phänomenal als „Verschiedenheit der Vorstellungsart" von Gegenständen, deren An sich unbekannt ist (S. 750 f.; vgl. Das Ende aller Dinge, S. 159; Dualisten — Unitarier betreffs der Gnadenwahl). Ethischer D. ist die schroffe Entgegensetzung von Sinnlichkeit (Neigung) und Vernunft (Pflicht): Stoiker, Kant, Fichte u. a.

Den theologischen („religiösen") bzw. kosmologischen D. lehren die Perser (Ahuramazda — Ahriman), Plutarch, die Manichäer, einige Gnostiker, in gewissem Sinn auch J. Böhme, R. Fludd (Phil. mosaic. 1, 3, 6), Schelling u. a. (vgl. Gott, Licht, Böse). Nach Chr. v. Ehrenfels (Kosmogonie) beruht die Welt auf einem Prinzip der Aktivität und dem einen passiven Widerstand leistenden Chaos. Nach K. C. Schneider stehen einander gegenüber Gott und „Nichts", Akt und „Antiakt" (Die Welt, 1917; vgl. Energie). Einen D. in der Welt (Kosmos-Chaos) und in allem Geschehen (Antagonismen) findet Vierkandt (Der D. im modernen Weltbild, 1923, S. 71 ff.; vgl. Eucken, Bergson, Simmel, J. Cohn, Liebert u. a.; s. Antinomien). Vgl. J. H. Ziegler, La vérité absolue, 1910; Die Struktur der Materie, 1908.

Der metaphysische D. kommt in reinen und unreinen Formen vor. Zuerst bei Anaxagoras, der dem passiven Stoffe den ordnenden, gestaltenden „Geist" (*νοῦς*) gegenüberstellt, der zu jenem hinzukommt (*εἶτα ὁ νοῦς ἐλθὼν αὐτὰ διεκόσμησε*, Diog. L. II, 6). Platon scheidet die Welt in zwei voneinander gesonderte (*χωριστά*) Bestandteile: die Sinnendinge, die immer werdend, nicht seiend, und die „Ideen", die seiend sind. Aristoteles bringt mit der Unterscheidung von „Form" und „Stoff" der Dinge ein dualistisches Moment in seine Philosophie. Noch abgeschwächter ist dieser D. bei den Stoikern. Dagegen kommt er bei den Neuplatonikern wieder zum Ausdruck; Geist (Seele) und Materie stehen einander hier schroffer gegenüber; die Sinnenwelt ist von der „intelligiblen" ganz verschieden. Anthropologische Dualisten (s. Seele) sind (wie Platon, Aristoteles u. a.) einige Kirchenväter, Augustinus, Thomas und andere Scholastiker, auch Mystiker, wie Bonaventura, welcher bemerkt: „Facit Deus hominem ex naturis maxime distantibus (corpore et anima) coniunctis in unam personam et naturam" (Breviloqu. II, 10).

Eine schroffe Formulierung erfährt der D. durch Descartes. Vom „Cogito, ergo sum" ausgehend, bestimmt er die Seele (s. d.) als rein geistige, vom Leibe toto genere verschiedene Substanz, als „res cogitans" im Gegensatz zur „res extensa". Zwischen Leib und Seele besteht Wechselwirkung. Zwei Substanzarten, Geist und Körper, konstituieren die Welt. Die Verschiedenheit beider sowie von Seele und Leib ist „klar und deutlich".

daher objektiv gewiß. „Substantias — percipimus a se mutuo realiter esse distinctas, ex hoc solo, quod unam absque altera clare et distincte intelligere possimus. — Itemque ex hoc solo, quod unusquisque intelligat se esse rem cogitantem, et possit cogitatione excludere a se ipso omnem aliam substantiam, tam cogitantem quam extensam, certum est unumquemque sic spectatum ab omni alia substantia cogitante atque ab omni substantia corporea realiter distingui" (Princ. philos. I, 60). Die Okkasionalisten nähern diesen Dualismus dem Monismus, in den er fast ganz bei Spinoza übergeht, der Geist und Materie als bloße Attribute eines Wesens, der „Substanz" (s. d.), ansieht. Dualist ist Leibniz, obgleich er im Materiellen nur die Erscheinungsform des Geistigen erblickt; aber er bestimmt die Seele als eine Einzelmonade, die vom Leibe verschieden ist.

Eine Erneuerung des scholastischen D. findet sich bei den Neoscholastikern (bei Gutberlet, Mercier, Wasmann, Klimke u. a.) — Den Kartesianischen D. erneuert Günthers „kreatürlicher Dualismus" (Antisavarese, 1883). So auch P. Knood, Veith, V. Knauer, Elvenich, Th. Weber, Kaulich, Löwe, F. X. Schmid („Güntherianismus"). Einen anthropologischen D. (zum Teil in Annäherung an Leibniz) vertreten Herbart, Lotze, J. H. Fichte, Ulrici, Martineau, Ladd, James, G. Thiele, M. Wentscher, Erhardt, Brentano, O. Flügel, L. Busse, J. B. Meyer, H. Siebeck (Monismus u. D., Z. f. Ph. 145), Stumpf, Sigwart, H. Schwarz, E. Becher, Höfler, Rehmke, Mc Dougall (Body and mind, 1911) u. a. Dualisten sind auch S. Laurie (Met.², 1889), Portig (Das Weltgesetz des kleinsten Kraftaufwandes, 1903), Dennert (Weltbild u. Weltansch., 1909, u. a.), Reinke (Die Welt als Tat⁴, 1905), Jerusalem (Einl. in die Philos.⁹⁻¹⁰, 1923), Külpe (Einl. in die Philos.⁵, 1910), v. Cyon (Leib, Seele u. Geist, 1909; Dieu et science, 1910), J. Veitch (D. and monism., 1895), Geyser, B. Wehnert (Anti-Monismus, 1909), A. Schneider (Die philos. Grundlagen der monist. Weltansch.⁵, 1920), Bettex (Natur u. Gesetz, 1913), K. W. Silfverberg (Der Wirklichkeitsdual., 1912), J. Gourd (Le phénomène, 1888; Les trois dialect., 1897) u. a. — Nach Driesch gibt es einen Zwiespalt von Ganzheit und Unganzheit (Zufall, Stoff), welch letztere aber wohl der ersten dient (Wirklichkeitslehre², S. 252 ff.). — Rickert scheidet das „Geltende" vom „Wirklichen"; die Erfahrungswelt; die erlebte Wirklichkeit ist einheitlich. Psychisches und Physisches sind „Erscheinung", Produkt einer Auffassungsweise des Menschen (Syst. der Philos. I, 200 ff.; Der Gegenstand der Erk.⁴⁻⁵, 1921, S. IX, 260). Einen solchen „Weisendualismus" vertreten auch Rehmke (vgl. E. Heyde, Grundwiss. Philos., S. 15 u. ö.), Lasswitz, E. König, Wundt, Kern u. a. (s. Identitätstheorie). Vgl. Kassowitz, Welt, Leben, Seele, S. 347 ff.; L. Stein, D. oder Monismus? 1909; Joël, Seele u. Welt, 1912; M. Stefanescu, Le d. logique, 1915; Perkmann, Dualist oder Monist? 1913. Vgl. Identitätstheorie, Seele, Wechselwirkung, Geist, Kraft, Psychisch, Parallelismus.

Dualität: Zweiheit (z. B. von Prinzipien). Der Ausdruck „dualitas" schon bei Boëthius. — Ein „Prinzip der ursprünglichen D." in den Tatsachen kennt Maine de Biran (Essai sur les fondem. de psychol., Introd. gén. II). Nach Wundt findet der diskursive Charakter des Gedankenverlaufs im „Gesetz der Zweigliederung oder logischen D." seinen Ausdruck. Es wird durch die apperzeptive Analyse der Inhalt einer Gesamtvorstellung zunächst in zwei Teile (Subjekt und Prädikat) zerlegt, worauf dann an jedem Teile eine ähnliche Zweigliederung sich wiederholen kann (Gr. d. Psych.⁵, S. 320; Log. I, 34 f.).

Ductio per impossibile (*διὰ τοῦ ἀδυνάτου καὶ τῷ ἐκθέσθαι ποιεῖν τὴν ἀπόδειξιν*, Aristoteles) = „ductio per propositionem contradictoriam" = „ductio ad absurdum".

Dummheit ist schwaches Begriffsvermögen, intellektuelle Beschränktheit, „Mangel an Urteilskraft" (Kant, Kr. d. r. V., S. 179; Anthrop. I, § 46; Reflex. I, 253 ff.). Vgl. Ebbinghaus, Abr. der Psych.⁸, S. 137 f.; Siegel, Von der Natur des Denkens, 1910; L. Löwenfeld, Über die D.², 1921; Erdmann, Über die D. 1866.

Dunkel s. Klarheit.

Duplizismus: Zweiseiten-Theorie, Lehre von den zwei fundamentalen Eigenschaften jedes Wirklichen (Kroman, Unsere Naturerk., 1885). Vgl. C. Sabatier, Le d. humain, 1907. Vgl. Hylozoismus, Parallelismus.

Duplizität (Doppelheit) s. Gesichtssinn, Polarität. Die „D. der Ereignisse" ist nicht selten (als Häufung gleicher Vorkommnisse bald nacheinander): z. T. durch Umwelt, Konstellation, Periodizität, erhöhte Beachtung, innere Zusammenhänge u. a. bedingt. Vgl. P. Kammerer, Das Gesetz der Serie, 1919. — D.'s theorie heißt die Lehre v. Kries' von der verschiedenen Funktion der Zapfen- und Stäbchenzellen der Netzhaut (s. Gesichtssinn).

Durchdringung s. Undurchdringlichkeit, Atom (Stöhr), Dauer, Psychisch (Bergson: D. der Momente des seelischen Lebens). Nach Will. Stern gibt es eine teilweise D. der „Personen" (s. d.) und Stufen (Wertphilos., S. 99, 105, 267). Von der „D. der Seinsgruppen" spricht Geissler (Das Syst. der Seinsgebiete, S. 190 u. ö.). Alle Seinsgebiete stehen in Beziehungen zueinander, jedes ist „mitseiend" mit anderen Gruppen (vgl. Die Grundlagen der Natur, 1922, S. 6, 28 u. ö.). D. ist Zusammensein, gemeinsam Besitzen mit vielen anderen Einheiten, Teilnehmen (Relig. u. D., 1925, S. 26 ff.). Vgl. James, Das pluralist. Universum, 1914, S. 174 f. Vgl. Spiritismus.

Durstempfindung ist eine der Gemeinempfindungen, beruht auf der Trockenheit von Schleimhäuten des Mundes. Vgl. Wundt, Grdz. II^5, 43.

Dyas (*δυάς*): Zweiheit. Eine „unbegrenzte Zweiheit" (*ἀόριστος δυάς*) als Gegenprinzip zur Einheit (*μονάς*) nehmen die Pythagoreer an. Aus beiden entspringen die Zahlen (Diog. L. VIII, 25; Sext. Empir. adv. Math. X, 277). Bei Xenokrates erscheint außer der *ἀόριστος δυάς* eine *Ἀνάς* als weibliche Gottheit (Plut., Plac. I, 7, 30). Nach Plutarch von Chaeronea erzeugt die *μονάς* mit der (rezeptiven) *δυάς ἀόριστος* die Welt. Vgl. Schelling, WW. I 10, 236.

Dynamiden nennt Redtenbacher Atome mit abstoßenden Ätherteilchen (Über die D.^{2}, 1849), E. v. Hartmann das „System der gleichzeitigen und potentiellen Kraftäußerungen mit gleichem Durchschnittspunkt" (Weltansch. der mod. Phys., S. 206 f.).

Dynamik (Kraft, *δύναμις*): Lehre von den Bewegungskräften und ihren Gesetzen. Die D. ist nach Lagrange „la science des forces accélératrices ou retardatrices et des mouvements variées qu'elles doivent produire" (Méc. analyt. Vorreden, S. 236). Vgl. Wundt, Log. II^3; Becher, Naturphilos., 1914; Cohen, Log.^{2}, S. 224 ff., 331 ff. Eine psychologische Statik und D. hat Herbart begründet. Eine psycholog. D. (mit Gefühlen und Strebungen als Impulsen) entwirft Fouillée (Evol. d. Kraft-Ideen, S. 212 ff.). Eine D. des Psychischen (s. d.) bei W. Haas (Kraft u. Erscheinung, 1922; Die psych. Dingwelt, 1921), O. Waldeck (Grundlg. zur D. des Geistes, 1881), Bleuler (Naturgesch. der Seele, 1921) u. a. Eine soziale D. unterscheidet Comte von der sozialen Statik (vgl. Soziologie). Vgl. Hemmung, Energie, Psychisch, Relativitätstheorie, Geschichte, Bewegung.

Dynamiker sind Individuen, die besonders Bewegung, Werden erfassen und denken, gegenüber den „Statikern" (Müller-Freienfels, Persönl. u. Weltansch., 1919, S. 161 ff.).

Dynamis (*δύναμις*): Potenz, Vermögen, Kraft, Möglichkeit.

Dynamisch: kraftartig, auf Kräften beruhend, dem Werden nach. Die dynamische Weltanschauung oder der Dynamismus führt alle Erscheinungen auf Kräfte (s. d.) zurück. Die dynamische Auffassung der Materie (s. d.) sieht in dieser (anziehend-abstoßende, Widerstands-)Kräfte; die dynamische Atomistik betrachtet die Atome (s. d.) als Kraftpunkte. Einen D. lehren Leibniz, Chr. Wolff, Vico, Boscovich, Herder, Kant, Schelling, Oersted, Schopenhauer, Lotze, Ulrici, J. H. Fichte, Fortlage, v. Hartmann, Feuchtersleben, Bahnsen, Nietzsche, Hamerling, Rülf, Ratzenhofer,

Fechner, J. Schultz, Kühtmann, F. Evelin, Adickes, Kröger (Die Philos. des reinen Ideal., 1921), Wundt (Sinnl. u. übersinnl. Welt, S. 23 ff.), E. v. Dungern (Dynam. Weltansch., 1921), K. Riezler (Gestalt u. Gesetz), M. Méchanik (Marsiana, 1909, S. 721 ff; „Dynamozoismus"), L. Candidus (Das Weltstreben, 1913) u. a. Vgl. Energie, Werden.

Dynamismus s. Dynamisch, Kraft, Substanz, Seele, Kausalität.

Dynamogen (krafterzeugend) ist die Empfindung als Auslöserin von Energie nach Féré. „Toutes les sensations s'accompagnent d'un développement d'énergie potentielle qui passe à l'état cinétique" (Sensat. et mouvem. 1877, p. 51). Vgl. Stout, Anal. psych. I, 172. — Dynamometer: Kraftmesser. Vgl. Ausdrucksbewegung, Ermüdung.

Dysteleologie: die Lehre von der partiellen Unzweckmäßigkeit der Natur. (Haeckel, Welträtsel, S. 306 ff.). Vgl. Zweck, Übel.

E.

E: Zeichen 1. für das allgemein verneinende Urteil („negat e, sed universaliter"); 2. für „Empfindlichkeit" (s. d.). — **E**-Werte nennt R. Avenarius „jeden der Beschreibung zugänglichen Wert, sofern er als Inhalt einer Aussage eines anderen menschlichen Individuums angenommen wird" (Krit. d. r. Erf. I, 15). Die E. zerfallen in „Elemente" (s. d.) und „Charaktere" (s. d.). Sie sind von den „Schwankungen" des „Systems C" „abhängige" Grundwerte von verschiedenen Modifikationen (II, 5, 16 ff.).

Ebenmerklich s. Schwelle, Psychophysisch. — **Ebenbildlich** s. Ganzes, Glied.

Echolalie (λαλία, Geschwätz): patholog. Nachschwätzen von Worten, Sätzen. Es gibt auch Echokinesie (Bewegungsnachahmung).

Eduktion (Herausführung) heißt bei den Scholastikern das Hervorgehen der „Formen" aus der Potenz des Stoffes, in welchem sie der Anlage nach vorhanden sind; diese E. erfolgt mittels eines Wirklichen, einer Kraft (vgl. Thomas, S. theol. I, qu. 90 a 2). „Eductio formae de potentia materiae" (Suarez, Met. disp. I, 152. Das „Edukt" wird zuweilen vom „Produkt" unterschieden; biologisch bei Kant, Kr. d. U. II, § 81; T. Pesch, Die großen Welträtsel³, 1907; logisch bei Ziehen, Lehrb. der Log., S. 264 ff. (E. = das Fundierte). Vgl. v. Hertling, Materie u. Form, 1890; L. Baur, Met. S. 246 ff.; vgl. Form, Materie.

Effort voulu: gewollte Kraftanstrengung; bei Maine de Biran Quelle des Kausalitätsbegriffs, des Kraft- und Objektsbewußtseins (s. d.). Vgl. Anstrengung.

Effulguration (schon bei Schelling) unterscheidet Stöhr von der „Emanation", bei welcher das Hervorgehende von derselben Beschaffenheit ist wie der Ausgangspunkt (Wege des Glaubens, S. 30 ff.). Die E. lehren Plotin, Schelling (Vorles. S. 50) u. a. Vgl. Fulguration.

Egoismus (praktischer): praktische Ich-Bezogenheit; Selbstsucht, Eigennutz, Selbstliebe. E. ist 1. im weiteren Sinne die Betonung des eigenen Ich und der Eigenziele; jene Handlungs- und Gesinnungsweise, die auf die Erhaltung und das Wohl und Wehe des eigenen Ich abzielt, die in Motiven der Selbstförderung gegründet ist; 2. im engeren Sinne: die Selbstsucht, die auf Kosten des Wohles anderer nur für das eigene Ich und dessen Interessen sorgt, im Unterschiede vom E. des „wohlverstandenen Interesses", der das fremde Wohl mit berücksichtigt. Der „geläuterte E." beruht auf einer Erweiterung des Ich, das teilnimmt an den Interessen und Zielen anderer Individuen sowie von Gesamtheiten. Der E. ist eine Triebfeder des Handelns, aber das soziale und wirtschaftliche Handeln ist nicht eine bloße Summe egoistischer Akte, sondern der Einzelne ist von An-

fang ein Glied gesellschaftlicher Ganzheiten, er fühlt und wirkt als vergesellschafteter Mensch. Die Einordnung egoistischer Motive in das soziale System, die Unterordnung des Wollens und Handelns unter die überindividuellen Ziele der Gesamtheit ist eine ethische Forderung. Verbindung möglichst starker Personalität mit möglichst starker Sozialität ist das Ideal (Selbstheit nur in Verbundenheit). Im engeren Sinne verfährt „egoistisch", wer nur um eigener Vorteile willen Gutes tut oder Böses unterläßt. Viele Akte sind aus E. und Altruismus (s. d.) gemischt, liegen in der Mitte zwischen Selbstsucht und Selbstlosigkeit. Dadurch, daß eine „altruistische" Handlungsweise selbst für das handelnde Ich lustvoll wird, hat sie noch nicht einen egoistischen Charakter, sofern nicht diese Lust allein Motiv oder Ziel ist. E. und Altruismus (s. d.) haben sich aus noch indifferenten Tendenzen entwickelt. Außer dem individuellen gibt es einen sozialen (Gruppen-, Klassen-E.). Theoretischer „E." ist der Solipsismus (s. d.).

Den E. lehren einige Sophisten, ferner die Kyniker und Kyrenaiker, welche den Zweck des Daseins in der Erlangung eigener Glückseligkeit erblicken, die Epikureer. Nach Augustinus ist das Prinzip des irdischen Staates der E. (De civ. Dei XIV, 28). Hobbes leitet Recht und Sittlichkeit aus dem Selbsterhaltungstriebe der Menschen und aus dem gegenseitigen Aufeinander-angewiesen-sein derselben ab (De cive C. 1, § 2). Einen geläuterten E. vertritt Spinoza. Der vernünftig-gute Mensch will zwar „suum esse", das Eigensein bewahren (Eth. prop. IV, XXIV), aber nicht auf Kosten fremden Wohles. „Sequitur, homines, qui ratione gubernantur, hoc est, homines, qui ex ductu rationis suum utile quaerunt, nihil sibi appetere, quod reliquis hominibus non cupiant" (IV, prop. XVIII, schol.). — Den E. als Motiv der Wirtschaft betonen Quesnay, A. Smith (Der Reichtum der Nationen, IV, 1, 9), Ricardo, J. St. Mill (wie Smith nur als ein methodisch abstrahiertes Motiv, Log. II, 6, ch. 9, § 3) u. a. Gegen den E. Adam Müller, Ausgew. Abh., 1921, S. 18 f.; Ges. Schriften, 1839) u. a. Marx betont die gesellschaftsbezogene Natur des wirtschaftenden Menschen. Die Mitwirkung sozialer Triebe lehren Roscher, (Die polit. Ök., 1883, S. 504 f.), Schmoller (Gdr. der allg. Volkswirtschaftslehre[4], 1901, S. 5 ff.), Ad. Wagner (Grundlegung der polit. Ök. I[3], 1892, S. 81 ff.), H. Pesch (Lehrb. der Nationalök., 1920, II[2], S. 266), Philippovich u. a. — Während Shaftesbury eine harmonische Verbindung egoistischer und sozialer Neigungen als sittlich gut wertet, betonen Mandeville (Fable of the bees, 1714), La Rochefoucauld (Réflex. 1665), La Bruyère (Les caract. 1687), Holbach, Helvetius (wohlverstandenes Interesse), Lamettrie, Volney das egoistische Moment des Handelns. Goethe unterscheidet den „Egotisten" vom (geläuterten) „Egoisten" (Wilh. Meisters Wanderjahre). Kant bezeichnet die ursprüngliche, in der sinnlichen Natur des Menschen liegende Selbstsucht als das „radikale Böse". Der „moralische Egoist" ist „der, welcher alle Zwecke auf sich selbst einschränkt, der keinen Nutzen worin sieht, als in dem, was ihm nützt" (Anthrop. I, § 2). Der Eudämonist (s. d.) ist ein Egoist (S. 13 ff.). E. ist der „Hang" sich selbst genug zu sein" (Lose Blätter I, 220). Der ästhetische Egoist ist „derjenige, dem sein eigener Geschmack schon genügt", der logische E. „hält es für unnötig, sein Urteil auch am Verstande anderer zu prüfen" (Anthrop. I, § 21; vgl. Eine Vorles. über Ethik, 1924, S. 168 ff.: „Philautie" = „moralische Eigenliebe"). Schopenhauer (der selbst eine Mitleidsmoral lehrt) erklärt: „Die Haupt- und Grundtriebfeder im Menschen wie im Tiere ist der Egoismus, d. h. der Drang zum Dasein und Wohlsein" (Üb. d. Grundl. d. Moral, § 14). — Einer der konsequentesten „Egoisten" ist Max Stirner (Der Einzige u. sein Eigentum, 1845) mit der Behauptung, das Ich sei selbstherrlich, erkenne keine Werte außer ihm an, werte nur das, was es selbst werten will, gebrauche die Welt zu seinen Zwecken, folge nur der Pflicht gegen sich selber u. dgl. Ein „Verein der Egoisten" ist möglich, ersetzt den Staat. „Egoistisch" ist es, „keiner Sache einen eigenen oder ‚absoluten' Wert beizulegen, sondern ihren Wert nur zu suchen". Dem Egoisten ist „nichts heilig". er ist sich selbst höchster Zweck, fördert aber andere (und anderes), wenn er sie liebt und braucht (S. 14 ff., 198 ff.,

335 ff.). Nach Nietzsche, der keineswegs einen „gemeinen" E. vertritt, sondern einem Ideale der Persönlichkeit nachgeht, ist eine rein „selbstlose" Handlung unmöglich (Wille zur Macht WW. IX, 274 ff.; vgl. Übermensch). Nach O. Gramzow ist der Wille zur Selbsterhaltung E. (Philos. des Zweckes, 1921, S. 17). Der Mensch ist geborener Egoist (S. 19 ff.), in allem will er sich selbst, auch in der Liebe (S. 26; vgl. S. 149 f., 160; die Moral ist eine Schöpfung des E.). — Nach Spencer ist der Altruismus von gleicher Ursprünglichkeit wie der E. Er meint „daß zwar die altruistische Freude ... niemals im Grunde anders als egoistisch sein kann, daß sie aber wenigstens nicht bewußt egoistisch ist" (Prinz. d. Eth. I, § 96, S. 272). Durch Auslese werden die egoist. Triebe allmählich unterdrückt. Nach J. St. Mill u. a. gehen egoistische durch Motivverschiebung in altruistische Tendenzen über. Nach Dühring ist der E. nichts Natürliches, sondern „ein Gebilde der Entartung und Verderbnis" (Wirklichkeitsphilos., S. 139). Auch der Altruismus ist nicht das Ursprüngliche, sondern das Gegenstück zum Egoismus (ib.). „Nicht die Bejahung des eigenen Interesses, sondern die unstatthafte Verneinung des fremden, ähnlich oder gleich berechtigten Anspruchs konstituiert den wirklichen Egoismus" (S. 143). Nach Meinong begehrt egoistisch, „wer begehrt um der eigenen Lust willen" (Werttheor., S. 97 f.). Das Egoistische im engsten Sinne liegt im selbstisch-inaltruistischen Begehren (S. 103). Lipps: „Egoistisch ist das Wollen, das abzielt auf ein Sachliches, das und sofern es dem Wollenden als ein unmittelbar ihn befriedigendes vorschwebt" (Eth. Grundfr., S. 10). Sigwart betont, es sei „nicht bloß der Eudämonismus, die Rücksicht auf das Gefühl der Lust überhaupt, sondern auch der E., die Rücksicht auf das Gefühl der eigenen persönlichen Lust notwendig in jedem menschlichen Wollen enthalten" (Vorfrag. d. Eth., S. 6). So auch Th. Ziegler (Das Gefühl², S. 289). Die Vereinigung von E. und Altruismus fordert u. a. H. Pichler (Grdz. e. Eth., 1919, S. 18 ff.; „Selbsterweiterung"). Nach Jahn vermischen sich im Leben selbstische und sittliche Triebfedern. Der E. ist gesteigertes Selbstgefühl, das zur Selbstsucht entarten kann (Eth. I⁴, 80 f.). Nach Paulsen gibt es keinen absoluten Egoisten (Syst. d. Eth. I⁵, 232). So auch Thilly (Einf. in d. Eth., S. 194 ff.), Ladd (Psych., p. 586), Wundt, Williams, Simmel, Lipps, Häberlin (Wege u. Irrwege der Erzieh., S. 172) u. a. Nach Will. Stern ist E. die „Ver-Ichung", wenn sie praktisch wird. Das Ich ist hier bestrebt, seinen Eigenwert selbsttätig zu sichern und zu erhöhen; den Nicht-Ich-Werten wird die Anerkennung ihrer Selbständigkeit versagt, und in ihre Selbstbestimmung wird eingegriffen. Die Einzeltaten des Ich sind „egoistisch"; E. als Dauer-Einstellung ist unsittlich auch deshalb, weil er die Verpflichtung des Ich zur Selbstentwicklung leugnet, die nur durch „Introzeption" der „Exzentro-Werte" möglich ist (Wertphilos., S. 345 f.). Das Relative von E. und Altruismus in bezug auf verschiedene Seinsgebiete betont Geissler (Das Syst. der Seinsgebiete, S. 57 ff.). Nach Scheler ist der E. keine ursprüngliche Lebenstendenz, er beruht auf einer Wegnahme der natürlichen Sympathiegefühle (Der Formal. in der Eth.², S. 287 ff.). O. Spann betrachtet die egoistische Theorie der Wirtschaft als eine Utopie. Nur durch Eingliederung in ein Gesellschaftsganzes, welches das individuelle Verhalten regelt, kann der (sonst zerstörerische) Eigennutz wirtschaftlich-kulturell förderlich sein (Handwörterb. der Staatswiss. III⁴, 323 ff.). — Nach R. Steiner ist E. „das Prinzip, durch sein Handeln die größte Summe eigener Lust zu bewirken, d. h. individuelle Glückseligkeit zu erreichen" (Philos. d. Freih., S. 144). Nach Gizycki ist eine Handlung nur dann egoistisch, wenn das Ich auch Objekt des Handelns ist (Moralphilos., S. 97). Renouvier erklärt den E. als „l'amour de soi et de son bien, à l'exclusion du bien d'autrui ou simplement sans en tenir compte" (Nouv. Monadol., p. 198). K. Thieme nennt den E. im schlechten Sinne „Ipsismus" (D. sittl. Triebkraft des Glaubens, 1895). Vgl. E. Pfleiderer, Eudämon. u. E., 1881; A. Dix, Der E. 1899; Beyle, De l'egotisme, Oeuvres I, 1854; E. Hanspaul, Die Seelentheor. u. das Gesetz des natürl. E., 1899; Le Dantec, L'eg., 1911; J. Costa, I problemi dell' eg., 1912; O. Kröger, Die Philos. des reinen Ideal., 1920, S. 168 ff.; R. Goldscheid, Reine Vernunft und Staatsvernunft, 1918, S. 16 ff.; K. C. Schneider, Die Welt, 1917, S. 540 f.; Mahnke,

Neue Monadol., 1917; Dargun, E. u. Altr. in der Nat. Ök., 1885; Schlick, Lebensweisheit, S. 21 ff., 64 ff.; Ewald, Die Relig. d. Lebens, S. 70 ff.; A. Ruesch, Die Unfreih. d. Willens, 1925, S. 207 ff.; Schulze-Soelde, Sittl. u. Selbstliebe, Kantstud. S. XXX, 409 ff. (begehrende u. erkennende S.); E. Wilken, Grdz. e. personalist. Werttheorie, 1924. Vgl. Altruismus, Sittlichkeit, Recht, Gesellschaft, Utilitarismus, Individualismus, Mutualismus, Erhaltung, Idiopathisch, Interesse, Nutzen, Ökonomie.

Egomorphistisch: analog dem eigenen Ich (vgl. Möbius, Die Hoffnungslos. aller Psych., 1907, S. 13). Egoid: Ichartiges (Reininger, Das psychophys. Problem, S. 256 f.). Egotismus s. Egoismus (Goethe). Ziehen nennt E. diejenige Erkenntnistheorie, die vom Gegensatz Ich — Nicht-ich ausgeht (Der gegenw. Stand der Erkth., 1914, S. 62). — Egosolismus: Lehre von der Absolutheit des Ich (L. Klima, Traktate u. Diktate, 1922, böhm.). Egozentrisch: auf das Ich beziehend, aus dem Ich-Standpunkt heraus beurteilend und wertend. Nach Scheler ist Egozentrismus „die Illusion, die eigene ‚Umwelt' für die ‚Welt' selber zu halten"; die gemeinsame Wurzel von Solipsismus, Egoismus, Autoerotismus ist der „timetische E.", „die Neigung zur Gleichsetzung der Eigenwerte mit der Werte-Welt" (Wesen u. Formen der Sympathie, 1923, S. 67 ff.). Nach Will. Stern ist jede Weltanschauung um das Ich zentriert. Die „Egozentrik" gehört zum Wesen jedes Ich, ist eine metaphysische Grundtatsache, ein überlogischer, prälogischer Akt. Jeder Selbstwert bildet im Kosmos der Selbstwerte ein Zentrum („Zentro-Wert"), gegenüber den „Exzentro-Werten" (Wertphilos., S. 2, 337 ff.). Gegen den Egozentrismus ist Mach (s. Ich). Vgl. Wilken, Grdz. e. personalist. Werttheorie. 1924.

Eidetisch (*εἰδητικός*, Aristoteles): auf die „Form" (s. d.), das (begrifflich-allgemeine) Wesen, die ideelle Essenz, „ideale Bedeutung", den idealen Gehalt eines Erlebnisses oder Gedachten sich beziehend. Eidetische oder Wesenswissenschaften erschauen das „Wesen" idealer und empirischer Gegenstände und leiten a priori aus dieser Wesenserschauung Erkenntnisse ab (Husserl, Ideen zu e. reinen Phänom. I², 1922). Vgl. Wesen, Phänomenologie. — Eidetiker: Typus von Individuen mit der Fähigkeit visueller „Anschauungsbilder" (s. d.). Vgl. E. R. Jaensch, Z. f. Psych. 24, 1900; Ber. über d. 7. Kongr. exper. Psych., 1921; Die Eidetik u. die typolog. Forschungsmethoden, Z. f. päd. Psych. 26; Kroh, Subjekt. Anschauungsbilder bei Jugendlichen, 1921.

Eidolologie: Lehre von den Erscheinungen (*εἴδωλα*) im Bewußtsein, nach Herbart ein Teil der Metaphysik (Met. I, 71). Eidologie (*εἶδος*): Lehre von den Formen. 1. Wissenschaft von den „Gebilden" (s. d.): Stumpf, Zur Einteil. der Wissensch., 1906. 2. Daseinsfreie Wesenserkenntnis: Scheler, Wesen u. Formen der Sympathie, S. 255, 261; Wissenschaft von den Formen (s. d.) des gegenständlichen Bereiches und den Formen- oder Wesensverhältnissen (z. B. von der Form der Farbigkeit), die durch unmittelbare Schauung erkannt werden. Geyser, E. 1921; Erkth., 1922, S. 156 ff.). Vgl. Eidetisch, Wesen.

Eidos (*εἶδος*): Gestalt, Form, Wesen (s. d.), Idee. Vgl. Cassirer. E. u. Eidolon, Bibl. Warburg (Vortr. herausg. von F. Saxl, II, 1).

Eigenschaft ist eine dem Dinge eigene Art zu sein, eine Seins- und Wirkungsweise des Dinges; dieses ist die Einheit (der „Träger") seiner Eigenschaften. Im Begriffe der E. liegt erstens die Zugehörigkeit zu einem Dinge (das Enthaltensein eines Etwas in einem Komplex), zweitens die Beziehung der „Inhärenz", das „Haben" des Quale seitens des Dinges in Beziehung zu anderen Dingen. Formal entsteht der Eigenschaftsbegriff als Produkt der analytischen Funktion der „Apperzeption" zugleich mit dem Dingbegriff. Die Kategorie des E. ist das, was dem Dinge als (relativ) dauernder, konstanter, in dessen „Wesen" begründeter Zustand zuerkannt wird. Die Eigenschaften der Dinge zerfallen in Qualitäten (s. d.), Quantitäten (s. d.) und dynamische Eigenschaften. Von den sinnlichen sind die begrifflich-wissenschaftlich gesetzten Eigenschaften zu unterscheiden, die von empirisch-phänomenaler Gültigkeit sind. Vgl. Ding, Erscheinung, Relation.

Nach Aristoteles ist eine Eigentümlichkeit (ἴδιον, proprium), was, ohne in deren Wesen eingeschlossen zu sein, einer bestimmten Art von Dingen zukommt. Es gibt ursprüngliche, primäre (ἴδια ἁπλῶς, propria constitutiva) und abgeleitete, sekundäre Eigenschaften (ἴδια κατὰ συμβεβηκός, propria consecutiva) (Top. VI, 128b 16). Die gleiche Definition der E. bei Porphyr und Boëthius („proprium" = „id quod soli alicui speciei accidit", Isagog. p. 38). — Nach Thomas ist jede „passio" eine „qualitas, secundum quam fit alteratio" (5 met. 20c); „passiones" heißen die Zustände eines Dinges, „quia passionem ingerunt sensibus vel quia ab aliquibus passionibus causantur" (7 phys. 4b). — Chr. Wolff: „Attributa, quae per omnia essentialia simul determinantur, dicuntur proprietates" (Philos. rat. § 66). E. ist dasjenige, was seinen Grund im Wesen der Sache hat, oder ihr zukommt (Von den Kräften des menschl. Verstand. I, § 6). Ähnlich Krug u. a. Nach Herder weisen die E. auf Unterschiede des Ähnlichen hin; die Dinge wurden nach bedeutsamen E. benannt (Metakrit. I, 148 ff.). Nach Bachmann ist E., „was einem bestimmten Objekte und keinem andern zugehört" (Syst. der Log., S. 107). Herbart findet im Begriff des einen Dinges mit vielen E. einen Widerspruch; er löst sich, indem die Eigenschaften als die Beziehungen eines Dinges zu andern sich darstellen (Allgem. Met., 1828 f.). Nach Lotze sind die E. „nichts, was ein für allemal die Natur der Dinge ausmacht, sondern sie sind etwas, was den Dingen unter Umständen widerfährt, oder Arten, wie sie sich unter Bedingungen verhalten" (Gr. d. Met.[2], S. 17). Wundt betont, daß „in einem einigermaßen exakten Sinn als ‚Eigenschaften' eines Körpers nur solche Prädikate gelten können, die ihm dauernd als ihm selbst angehörige Merkmale zukommen, nicht Wirkungen, die der Körper erst ausübt oder empfängt, wenn er unter bestimmte Bedingungen versetzt wird" (Phil. Stud. XIII, 386; Log. I[3], 460 ff.). Nach R. Hamerling sind die E. „nicht objektive Wesenheiten der Dinge..., sondern Wirkungen derselben auf unsere Sinne" (Atom. d. Will. I, 15). Nach Höffding sind die E. eines Dinges „nichts als die verschiedenen Arten und Weisen, wie dieses Ding andere Dinge beeinflußt und von diesen beeinflußt wird. Sie sind dessen Fähigkeiten des Wirkens und des Leidens" (Religionsphil., S. 31). Jerusalem sieht in den E. die „potentiellen Wirkungen" der Dinge (Lehrb. d. Psychol.[4], S. 100). Ähnlich Nietzsche, Ostwald u. a. Nach Will. Stern ist die E. die Art, wie die „Person" (s. d.) auf die Welt reagiert; nur die unbestimmte Anlage zu einer E. ist angeboren (Die menschl. Persönl., S. 78 f.). Nach Schuppe sind Ding und E. Korrelatbegriffe. „Was als E. gedacht resp. in der Form des Eigenschaftswortes ausgesprochen wird, hat also diese Beziehung schon in sich, daß es mit anderem zusammen das so und so benannte Ganze ausmacht, etwas von allem demjenigen ist, was durch die ... Gesetzlichkeiten die Einheit eines Dinges ausmacht" (Gr. der Erk. u. Log., S. 131 ff.). Nach Schubert-Soldern ist jede E. eines Dinges eine „kausale Beziehung zu anderen Dingen" (Gr. e. Erk., S. 132); sie ist „das an einem Ganzen, einem Zusammen von Daten unterschiedene einzelne Datum oder eine unterschiedene Teilgruppe desselben, bezogen auf das Zusammen als kausal oder räumlich zu ihm gehörig" (S. 146). Rehmke unterscheidet von den Dingbestimmtheiten die E., welche als solche dem Dinge nur in Beziehung auf andere zukommen (Philos. als Grundwiss., 1910; Anmerk. zur Grundwiss.[2], 1925; Heyde, Grundwiss. Philos., S. 46 ff.). Nach Külpe brauchen die begrifflichen „Merkmale" nicht E. der Objekte zu sein; jene zerfallen in wesentliche und unwesentliche, diese in allgemeine und besondere oder generelle und spezifische (Vorles. über Log., S. 172 f.). Nach Koppelmann ist E. dasjenige, was die Eigenart eines Objekts ausmacht und es von anderen unterscheidet. Nicht die sinnlichen Qualitäten und ihre jeweilige räumliche Anordnung, wohl aber die regelmäßigen bzw. gesetzmäßigen Wandlungen derselben gebrauchen wir als E. Diese besteht im Annehmen bestimmter Zustände nach einer bestimmten Regel" (Untersuch. zur Log. der Gegenwart II, 219 f.). Nach Häberlin sind die Sinnesqualitäten nicht E., aber sie verweisen auf solche, in denen potentiell „Interessen" der Objekte (Tendenzen) liegen (Der Geist u. die Triebe, 1924, S. 136 ff.). Nach Driesch sind E. „die einzelnen Soseinsseiten eines Dinges". Das „Ding"

ist gleichsam beharrliche Eigenschaft seiner selbst. Es hat „reine" E., die jeden Teil des Dinges als solchen betreffen (z. B. Farbe) und „dinghafte" E., welche die Teile des Dinges in ihrem Verhältnis zu einander betreffen. „Konstanten" sind die meßbaren zeitweisen reinen E. als etwas Beharrliches, Inbegriffe möglicher temporärer Qualitäten (Ordnungslehre², S. 215, 240 ff.). Teilmomente von Dingen, „unselbständige Gegenstände" sind die E. nach Linke (Grundfragen der Wahrnehmungslehre, S. 101; vgl. S. 10 ff.) u. a. Vgl. Messer, Psych., 1922. — Aus den E. besteht das Ding nach Mach, Petzoldt, Ostwald (Mod. Naturph. I, 217 ff.), Vaihinger (Die Philos. des Als Ob, S. 209 f.; „E." ist eine Fiktion wie „Ding", eine bildliche Analogie), Nietzsche u. a. Vgl. Attribut, Qualität, Modus, Empfindung, Relation, Zustand, Akzidenz, Vererbung, Durchdringung, Quantitativ, Mechanistik, Atom, Energetik, Wesen, Charakter, Anlage, Fürsichsein.

Eigentum ist (im Unterschiede vom faktischen „Besitz") das Verfügungsrecht, die rechtlich festgelegte Herrschaft über ein Gut als ein zur Sphäre des wollenden Ich Gehörigen. Ein Trieb nach Besitz ist dem Menschen eigen. Neben Gemeinbesitz (an Herden, Boden) gibt es schon früh Privateigentum (Waffen, Schmuck u. a.). Macht verschafft E., E. vermehrt die Macht. Eine Tendenz zur Individualisierung des E.'s, verbunden mit einer solchen nach Sozialisierung von E. durchzieht die Geschichte. Der Sozialismus fordert die Vergesellschaftung des E.'s als Produktionsmittel, bzw. erwartet er sie als Folge wirtschaftlich-sozialer Umwälzungen. Die möglichste Ausdehnung des Gemeineigentums betont der Kommunismus, im Gegensatz zum ökonomischen Liberalismus, der von der Gemeinschaft (dem Staate) möglichst wenig Beschränkung des Privateigentums verlangt. Der „natürliche" Rechtstitel des E.'s ist die Arbeit, wenn auch historisch das E. vielfach durch Gewalt, Ausbeutung u. dgl. entstanden ist. Nach der „natürlichen" Theorie des E.'s ist das E. ein „Urrecht", welches die menschliche Persönlichkeit zur Ausübung ihrer Freiheit braucht (Fichte, Stahl u. a.). Nach der Okkupationstheorie ist das E. durch erste Besitzergreifung entstanden (Cicero u. a.). Es gibt ferner eine Arbeitstheorie des E.'s (Locke u. a.), eine Vertragstheorie (Grotius, Pufendorf, Kant u. a.), eine Legaltheorie (Hobbes, Montesquieu, Kant u. a.). Der Ausspruch „La propriété c'est le vol" schon bei Brissot, dann bei Proudhon (Qu'est ce que la propriété? 1847). Nach Kant ist das „rechtlich Meine" „dasjenige, womit ich so verbunden bin, daß der Gebrauch, den ein anderer ohne meine Einwilligung von ihm machen möchte, mich lädieren würde. Die subjektive Bedingung der Möglichkeit des Gebrauchs überhaupt ist der Besitz". „Sinnlicher Besitz" und „intelligibler" (rechtlicher) sind zu unterscheiden (Met. der Sitten I, 1, § 1, S. 51). Der „empirische Besitz (Inhabung)" ist „Besitz in der Erscheinung" (§ 5, S. 55 f.). Im Naturzustande kann nur ein „provisorisches" Mein und Dein statthaben (§ 9, S. 65 ff.). Nach Fichte ist das E. Objekt der Pflicht, weil es Bedingung und Werkzeug der Freiheit ist (Syst. der Sittenlehre, 1798, S. 392 ff.). Leben zu können, ist das absolute E. aller Menschen (Grdl. des Naturrechts, WW. III, 212). Die Gesellschaft muß jedem ein E. garantieren (Syst. der Sittenl., S. 397 f.; vgl. Der geschlossene Handelsstaat, 1800). Vgl. Spinoza, Abh. vom Staat., S. 112 ff.; Schopenhauer, WW. X, 463 ff.; XI, 409 f.; Felix, Entwicklungsgesch. des E., 1883; B. Dargun, Z. f. vergl. Rechtswiss. V; de Laveleye, De la propriété⁴, 1891; Engels, Der Urspr. der Familie usw.¹³, 1910; Müller-Lyer, Phasen der Kultur¹⁴, 1923; A. Reinach, Jahrb. f. Philos. I; Wundt, Völkerpsych. VIII, 65 ff.; IX; K. Wegener, E., Die Tat 16; P. Vogel, Hegels Gesellschaftsbegriff, 1925; R. Stolzmann, Grdz. e. Ph. d. Volkswirtschaft², 1925. Vgl. Sozialismus, Ökonomie, Gesellschaft, Recht.

Eigenwert s. Wert. — **Eignungsprüfung** s. Psychotechnik, Intelligenzprüfung.

Einbildung, Einbildungskraft, Einbildungsvorstellung s. Phantasie.

Einbildungskraft, reine oder produktive, unterscheidet Kant von der reproduktiven E. (s. Phantasie). Erstere ist eine der „subjektiven Erkenntnisquellen",

die aller Assoziation der Vorstellung schon zugrunde liegt. Sie ist „eine Bedingung a priori der Möglichkeit aller Zusammensetzung des Mannigfaltigen in einer Erkenntnis", „transzendental", weil „ohne Unterschied der Anschauungen sie auf nichts als bloß auf die Verbindung des Mannigfaltigen a priori geht". Sie vermittelt zwischen Anschauung und Denken, ermöglicht die Anwendung der Kategorien (s. d.) auf den Erfahrungsinhalt. „Sie bringt das Mannigfaltige der Anschauung in ein Bild". „Wir haben ... eine reine Einbildungskraft, als ein Grundvermögen der menschlichen Seele, das aller Erkenntnis a priori zum Grunde liegt. Vermittelst deren bringen wir das Mannigfaltige der Anschauung einerseits mit der Bedingung der notwendigen Einheit der reinen Apperzeption anderseits in Verbindung. Beide äußerste Enden, nämlich Sinnlichkeit und Verstand, müssen vermittelst dieser transzendentalen Funktion der Einbildungskraft notwendig zusammenhängen, weil jene sonst zwar Erscheinungen, aber keine Gegenstände eines empirischen Erkenntnisses, mithin keine Erfahrung geben würden". In der 2. Ausgabe der Kr. d. r. Vern.: „Einbildungskraft ist das Vermögen, einen Gegenstand auch ohne dessen Gegenwart in der Anschauung vorzustellen. Da nun alle unsere Anschauung sinnlich ist, so gehört die Einbildungskraft, der subjektiven Bedingung wegen, unter der sie allein den Verstandesbegriffen eine korrespondierende Anschauung geben kann, zur Sinnlichkeit; sofern aber doch ihre Synthesis eine Ausübung ihrer Spontaneität ist, welche bestimmend und nicht, wie der Sinn, bloß bestimmbar ist, mithin a priori den Sinn seiner Form nach der Einheit der Apperzeption gemäß bestimmen kann, so ist die Einbildungskraft sofern ein Vermögen, die Sinnlichkeit a priori zu bestimmen, und ihre Synthesis der Anschauungen, den Kategorien gemäß, muß die transzendentale Synthesis der Einbildungskraft sein, welches eine Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit und die erste Einwirkung desselben (zugleich der Grund aller übrigen) auf Gegenstände der uns möglichen Anschauung ist". Die prod. E. ist ein Vermögen der „ursprünglichen Darstellung" des Gegenstandes (Anthrop. I, § 28). Die Synthesis (s. d.) des Mannigfaltigen ist zunächst die Wirkung der E., einer „blinden, obgleich unentbehrlichen Funktion der Seele". Die Synthesis der Anschauung durch die E. gemäß der Spontaneität des Verstandes und den Formen desselben, ist die „transzendentale Synthesis" der E. (Kr. d. r. V., S. 128 ff., 164 f.). Die Kategorien enthalten die „notwendige Einheit der reinen Synthesis der E." als die Form aller Erfahrungserkenntnis (S. 708 ff., 721). Die E. ist ein „notwendiges Ingrediens" der Wahrnehmung selbst, deren „Bilder" schon auf einer synthetischen, Einheit herstellenden Funktion beruhen (S. 722 ff.; vgl. Apprehension). Die „Affinität (s. d.) der Erscheinungen, ohne die es keine Erfahrung gäbe, ist durch die E. bedingt. „Intellektuell" wird die Funktion der E. erst durch den Verstand, der die Regeln für die Synthesis gibt (S. 724 f.). Die reine Synthesis der E. ist der Grund der Möglichkeit der empirischen Synthesis in der Apprehension, also auch der Wahrnehmung (Lose Blätter I, 114 ff.), sie ist „eine Einheit a priori, unter welcher alle Erscheinungen stehen müssen" (S. 115; Reflex. I, 117 ff.). Vgl. R. Schmidt, Kants Lehre von der E., 1924. Fichte führt diese Lehre weiter. Ihm ist die prod. E. die unbewußt Anschauungs-Inhalte und -Formen setzende Tätigkeit des Ich (Gr. d. g. Wiss., S. 415). So auch Schelling (Syst. d. tr. Ideal. I, 223). Vgl. Bardili, Gr. der ersten Log., 1800; Fries, Syst. der Log., § 11 f. (die prod. E. ist das Vermögen der mathematischen Anschauung). Vgl. Einheit, Schematismus, Fiktion, Idee, Größe, Kausalität (Hume).

Eindeutigkeit: feste Bestimmtheit eines Denk-Inhalts, eines Zeichens, eines Geschehens. Petzoldt will an die Stelle des Kausalprinzips das „Gesetz der E." setzen, welches es ermöglicht, „für irgend einen Vorgang Bestimmungsmittel zu finden, durch die er allein festgelegt wird" (V. f. w. Phil. 19, S. 146 ff.). Es lassen sich für jeden Vorgang Elemente bzw. Mittel finden, vermöge deren kein anderer als der gerade vorliegende beschrieben wird (Einf. in d. Philos. d. reinen Erfahr., 1900, I, 39). Nach J. Schultz macht das Postulat eindeutig quantitativer Bestimmtheit der Folge durch die Ursache

aus der Welt eine Art Maschine (Ann. der Naturph. X, 397). Nach Ziehen ist das Denken „eindeutig positiv bestimmt" (Lehrb. der Log., S. 430 ff.; s. Identität); das Geschehen hat E. oder „Singularität". Es ist unmöglich, daß a im Zugleich gegeben ist und nicht gegeben ist (S. 431 ff.). Driesch: Jede Setzung ist eindeutig gesetzt, insofern sie in eine Ordnung gesetzt ist (Ordnungslehre², S. 50). Ein logisches Postulat ist die eindeutige Bestimmtheit alles empirisch wirklichen Seins und Geschehens. Natur ist eine in allen ihren Gliedern „eindeutig bestimmte Einheit" (S. 168 f.). Die E. betonen auch Mach, Dingler, Natorp (Die log. Grundlagen der exakten Wiss., 1910), Münsterberg (s. Empfindung), Stickers u. a. Vgl. Jacoby, Allg. Ontol. I, 490 ff. (E. der Individualbegriffe; das Zeichen der eind. Definition ist die Umkehrbarkeit); Schlick, Allgem. Erk.², S. 55 ff. (E. der Zuordnung von Zeichen und Gegenstand. — Eindeutig ist eine Relation (s. d.), wenn jedem Glied der einen Seite eines der andern entspricht; „ein-eindeutig" ist sie, wenn auch ihre Umkehrung eindeutig ist. Vgl. Wahrheit, Sprache.

Eindringlichkeit ist die Eigenschaft eines Gegebenen, in einem gewissen Grade die Aufmerksamkeit auf sich zu ziehen (G. E. Müller, Z. f. Psych. 10, 25 ff.; Linke, Grundfragen der Wahrnehmungslehre, S. 181).

Eindruck s. Impression. — **Eindrucksmethoden** heißen die Methoden, möglichst eindeutige psychische Zustände durch veränderte Reize hervorzurufen, um die damit verbundenen Gefühle zu beobachten (Wundt, Grdz. der phys. Psych. I⁶, 28 ff.).

Einerleiheit s. Identität, Reflexionsbegriffe.

Einfachheit (simplicitas) bedeutet Freisein von Zusammensetzung und Mannigfaltigkeit, von Teilen, Größe. Einfach ist der geometrische, der dynamische Punkt, ist die Ichheit in ihrer (abstrakten) Reinheit. Von einigen wird die Seele für ein einfaches Wesen gehalten. Es gibt logische, psychische, mathematische, physische, metaphysische E. Das methodologische Prinzip der E. bevorzugt (unter gleichen Vorzügen) die einfachere Hypothese (vgl. Ökonomie). Einfaches läßt sich nicht definieren. In der Erfahrung kennen wir nur relativ Einfaches (s. Atom, Element).

Das Einfachheitsprinzip findet sich bei Kepler („natura simplicitatem amat", Opp. I, 113, 337), Newton („natura enim simplex est", Natur. philos. III, h. 1) u. a. Die E. der Monaden (s. d.) lehrt Leibniz.

Chr. Wolff: „Ens simplex dicitur quod partibus caret" (Ontol., § 673), „extensum non est" (§ 675), „est indivisibile" (§ 676), „nulla praeditum est figura" (§ 677), „caret magnitudine" (§ 678), „nullum spatium implere potest" (§ 679). Das Einfache ist das schlechthin Teillose, Größelose, Formlose usw. (Vern. Ged. I, § 81). Wie Leibniz (s. Monaden) erklärt er: „Wo zusammengesetzte Dinge sind, da müssen auch einfache sein" (Vern. Ged. I, § 76). Kant betont, „daß, wenn unsere Sinne auch ins unendliche geschärft würden, es doch für sie gänzlich unmöglich bleiben müßte, dem Einfachen auch nur näher zu kommen, viel weniger endlich darauf zu stoßen, weil es in ihnen gar nicht angetroffen wird; da alsdann kein Ausweg übrigbleibt, als zu gestehen: daß die Körper gar nicht Dinge an sich selbst, und ihre Sinnenvorstellung, die wir mit dem Namen der körperlichen Dinge belegen, nichts als die Erscheinung von irgend etwas sei, was, als Ding an sich selbst, allein das Einfache enthalten kann, für uns aber gänzlich unerkennbar bleibt" (Üb. e. Entdeck., S. 29, 22). „Ein Objekt sich als einfach vorstellen, ist ein bloß negativer Begriff, der der Vernunft unvermeidlich ist, weil er allein das Unbedingte zu allem Zusammengesetzten ... enthält, dessen Möglichkeit jederzeit bedingt ist." Ob das Ding an sich einfach oder zusammengesetzt ist, können wir nicht wissen (gegen die Monadologie) (S. 29). Das real Einfache ist eine bloße „Idee". Das Ich der Apperzeption ist zwar ein „logisch einfaches Subjekt", aber nicht eine einfache Substanz (Kr. d. r. V., S. 403; s. Paralogismen). Das Einfache in der Abstraktion ist verschieden vom Einfachen im Objekt (S. 651 f., 764 f.; vgl. De mund. sensib. sct. I, § 1, S. 89 ff.; Vorles. über Met., S. 93 ff.).

— Fechner: „Das psychisch Einheitliche und Einfache knüpft sich an ein physisch Mannigfaltiges, das physisch Mannigfaltige zieht sich psychisch ins Einheitliche, Einfache oder noch Einfachere zusammen“ (Elem. d. Psychoph. II, 526). R. Wahle: „Der Begriff des Einfachen ist die vernünftig nicht faßbare Verkörperung des Wunsches, den Gegensatz von demjenigen zu begreifen, an dem wir Teile wahrnehmen können“ (Das Ganze d. Philos., S. 90). Nach Rehmke besteht das Gegebene letztlich aus einfachen Einzelwesen (vgl. Heyde, Grundwiss. Philos., S. 62 ff.). Nach Dingler ist die E. des logischen Systems nicht durch die Erfahrung bestimmt, sondern eine rein logische Eigenschaft (Physik u. Hypoth., S. 146 f.). Nach Th. Haering ist sie ein Ideal des Erkenntniswillens, dem die Naturwirklichkeit nicht zu entsprechen braucht (Philos. u. Naturwiss., S. 691). Vgl. E. Beyer, Das Einfache in der Natur, 1907; Wundt, Log. II³, 342 ff.; L. Baur, Met., S. 79 (E. ist die höchste Art und Intensität der E., schließt Zusammensetzung und Unterschied aus, hat Einzigkeit, kommt sinnenfälligen Dingen nicht zu; dies ist die scholastische Auffassung). Vgl. Teilbarkeit, Unendlichkeit, Seele, Modus, Raum, Gott, Beschreibung, Einheit.

Einfluß s. Kausalität, Wechselwirkung, Influxus.

Einfühlung ist eine Art Hineinverlegung des eigenen Ich und seiner Zustände (Gefühle, Strebungen) in die Objekte. Die ästhetische E. „leiht“ den Dingen eine Seele oder läßt uns die Seele derselben (das fremde Erleben) nachfühlen; infolge dessen erscheinen auch unorganische Dinge als lebendig beseelt, von bestimmten Tendenzen erfüllt. Das fremde Ich wird z. T. durch E. verstanden. Je näher uns fremde Wesen stehen, desto mehr gelingt die E., die immer vager wird, je mehr die Wesen von uns abweichen. Die E. beruht auf einer „Assimilation“. Die E. läßt das Ich so fühlen, als ob es das fremde Wesen selbst wäre, oder dieses so auffassen, als ob es das Ich wäre. Durch E. findet eine „Beseelung“ der Dinge statt (s. Introjektion), die (primitiv und z. T. metaphysisch) als erlebende Einheiten apperzipiert werden (vgl. Ich.) Der Begriff der E. findet sich bei Meiners (wir „leihen“ den Dingen Leben und Empfindung, Vermischte Schr. III, 1776, S. 73 ff.), Batteux, Burke, Herder. „Der empfindende Mensch fühlt sich in alles, fühlt alles aus sich heraus und drückt darauf sein Bild, sein Gepräge“ (Vom Erk. u. Empfinden 1, vgl. Ideen z. Philos. d. Gesch. IV. Buch), Jean Paul. „Unser Vermögen, uns etwas Lebloses existierend, d. h. lebend, zu denken, verknüpft mit unserer Angewöhnung an ein ewiges Personifizieren der ganzen Schöpfung . . .“ (Quintus Fixlein, S. 208, Univ. Bibl.; in eine Seele „hineinzufühlen“, Hesperus, 1794), Wackenroder („in alle fremden Wesen hineinzufühlen“), Novalis (Die Lehrlinge zu Sais, WW. II, 49), Fries, Vischer (Zeller-Festschr. 1887, S. 186 ff.; Das Schöne u. die Kunst², S. 69 ff.), R. Vischer (Das opt. Formgefühl, 1873), Lotze (Mikrok. II, 201 ff.), Wundt (Grdz. der phys. Psych. III⁵, 186 ff.; Gefühlsverschmelzung), Groos, P. Stern (E. u. Assoz. in der neueren Ästhet., 1898), Witasek (Ästhet., S. 122 f.), Münsterberg (Philos. der Werte, S. 191 f.), Volkelt (Z. f. Philos. 113; Ästhet. I, 212 ff.) u. a. Die E. als ästhetischen Faktor betont Lipps. Bei der „apperzeptiven“ E. legen wir unsere Strebungen, Tätigkeitsgefühle in das Objekt hinein; die „Nachfühlung“ beseelt dieses, auch gibt es „Stimmungseinfühlung“. Wir erleben unsere Tätigkeit in den Objekten, deren Leben wir anschauend-fühlend mitleben („sympathische E.“; Ästhet. I, 105 ff.; Kultur der Gegenwart I ⁶, 355 ff.; Weiteres über E., 1912). Die E. ist eine Instinktwirkung (Leitfaden der Psych., S. 187 ff.). A. Prandtl unterscheidet empirische und Stimmungseinfühlung (Die E. I, 1910). Nach Vernon Lee ist die E. („empathy“) wesentlich motorisch bedingt (Z. f. Ästhet. V; The beautiful, 1913). Die Einseitigkeit der E.'stheorie betonen K. Lange, Witasek, Lalo, Meumann (Einf. in die Ästh. der Gegenwart², S. 47 ff.), Dessoir, Worringer (Abstraktion u. E.³, 1911), Müller-Freienfels (Psych. der Kunst I², 1921), Th. A. Meyer (Z. f. Ästh., 1912) u. a. Die erkenntnispsychol. Bedeutung der E. betonen Dilthey, Lipps, Müller-Freienfels (Irrationalismus, 1922), Jodl (Lehrb. der Psych. II⁵, 230 f.), Becher (Geisteswiss.

u. Naturwiss., S. 117 ff.), Störring (Psych., S. 420 ff.), Husserl (Ideen zu e. reinen Phän. I², 8, 317; die intersubjektive Welt ist das Korrelat der intersubjektiven, d. h. der durch „E." vermittelten Erfahrung), J. Schultz (Leib u. Seele, S. 70 ff.), v. Aster (Prinz. der Erkenntnislehre, S. 100), Bergson, Guyau u. a. Vgl. M. Geiger, Über das Wesen der E., Ber. über den IV. Kongr. f. exp. Psych., 1911; Z. f. Ästh. VI; Volkelt, Das ästhet. Bewußtsein, 1920; Finbogason, L'intelligence sympathique, 1913; Döring, Z. f. Ästh. VII; Störring, Psych. des menschl. Gefühlslebens, S. 186 ff.; Deri, Versuch e. psychol. Kunstlehre, 1912, S. 16 ff.; L. Ambrosi, L' E. nello storico della filos., 1913; Linke, Grundfragen der Wahrnehmungslehre, S. 228, 235, 262 (gegen die E.'stheorie), Jacoby, Allg. Ontol. I, 319 f. (E. ist eine Art der Nachahmung); Dessoir, Ästh.², 1923; Th. Lessing, Psych. der Ahmung, A. f. s. Ph. XVIII; Volkelt, Die Gefühlsgewißheit, 1922. Vgl. Kraft, Intuition, Leben, Verstehen.

Einheit (*μονάς*, *ἑνάς*, unitas; „E." zuerst bei Leibniz, früher „Einigkeit"): Einssein und das, was eines ist, E. hat („Einheiten"). E. ist, was (in gewisser Beziehung oder absolut) keine Mehrheit ist, auch wenn es in gewisser Hinsicht eine Mannigfaltigkeit von Teilen einschließt. Es gibt einfache und zusammengesetzte (bzw. gegliederte) Einheiten, E. der Beziehung und Verbindung („synthetische" E.). Numerische E. ist das im Zählen als Eines Gesetzte aus einer Menge heraus Besonderte. Die „Eins" ist das Element der Zahl, das durch den Zählakt Gesetzte, bzw. zu höheren Einheiten Zusammengesetzte. „Ein" Ding ist ein Besonderes aus einer Klasse solcher Dinge. Es gibt ferner qualitative, kausal-dynamische, teleologische, individuelle und kollektive (soziale), physische und seelische E., logische E. (E. des Sinnes, des Gedachten trotz Mehrheit der Denkakte, „intentionale E."), ästhetische (s. d.) E., kosmische, psychologisch-subjektive, „transzendentale", metaphysische E. (gegenüber der empirisch-phänomenalen). Objektive E. ist dem Akte des Zusammenfassens in Anschauung und Denken durch die Daten zu einer Erfahrung aufgegeben; das Ich ist teils triebhaft, teils durch den „Einheitswillen" zur Setzung und Anerkennung von objektiv gültigen Einheiten genötigt. E. des Denkens, der Erkenntnis ist ein theoretisches Ideal, eine objektive Erfahrung konstituierende und regulierende, in den Kategorien und Grundsätzen des Erkennens sich verwirklichende Norm, als Gegenstück zur Tendenz nach praktischer und poietisch-kontemplativer E. Auf einheitlichen Zusammenhang aller Erlebnisse und Inhalte dieser, des Seelischen wie des Gegenständlichen zielt der geistige Grundwille. Eine Vereinheitlichungstendenz besteht auch im geschichtlich- sozialen Leben, eine gewisse E. des Kulturbewußtseins erzeugend wie auch schon aufweisend. Der E. des Ich (s. d.), die auf der Stetigkeit des seelischen Lebens und der Identität der seelischen Grundfunktionen beruht, entspricht die Einheitlichkeit der Gehirnprozesse, während die rein logisch-ideale E. keine Parallele im Physischen hat, da sie nichts „Reales" ist (vgl. Liebmann, Hönigswald, J. Schultz, Eisler, Leib u. Seele, 1906; Geist u. Körper, 1911). Die E. des Alls schließt größte Mannigfaltigkeit individueller Wesen ein und hat ihren Grund in einer über den Unterschied von E. und Vielheit erhabenen „E." des Absoluten, dessen Wesensgehalt sich in unendlichen Erscheinungsformen darstellt. — Eine Vielheit von geistigen Akten kann auf einen einheitlichen Gegenstand gerichtet sein, dasselbe Gegenständliche („intentional") meinen, erfassen, bestimmen. Ein einheitlicher Sinn beseelt geistige Gebilde. Die E. und Ganzheit der Psyche, des Geistes, der seelischen Struktur entfaltet sich in der Mannigfaltigkeit seelischer Zustände und Akte, gibt ihnen die Tendenz auf immer neuen Zusammenschluß zur E. (in assoziativ-apperzeptiver Weise, im Denken, Wollen, Handeln). E. ist das Grundziel, das Grundgesetz des Bewußtseins, ein Postulat, dem dieses alles Gegebene zu unterwerfen sucht, vor allem der E. des „Logos".

Die E. des Alls lehren die Upanishaden, Tscheu-tsi, Xenophanes (*ὡς ἑνὸς ὄντος τῶν πάντων καλουμένων*, Plat. Sophist. 24 c. cf.; *τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν*, Aristot., Met. I 5, 986 b 21; *ἓν τὸ ὂν καὶ πᾶν*), Parmenides, Heraklit (s. Gegensatz), die Stoiker u. a. —

Nach den Pythagoreern ist die E. das Prinzip der Dinge und der Zahlen (Diog. L. VIII, 25; Stob. Ecl. I, 58; 308). Platon nennt die Ideen (s. d.) *ἑνάδες*. E. und Vielheit sind Korrelate (Parmen.). Aristoteles unterscheidet das schlechthin Eine (*ἓν καθ' αὑτό*) und die relative Einheit (*ἓν κατὰ συμβεβηκός*); ersteres besteht im Stetigen und Unteilbaren (Met. V 6, 1015 b 16 ff.; III 3, 999 a 2). E. ist nicht Zahl (Met. XIV 1, 1088 a 6), sondern die Quelle aller Zahl (Met. V 6, 1016 b 18), sie ist kein Gattungsbegriff (Met. VIII 6, 1045 b 6), nicht mit Einfachheit zu verwechseln (*ἔστι τὸ ἓν καὶ τὸ ἁπλοῦν οὐ τὸ αὐτό*, Met. XII 7, 1072 a 32; vgl. V 6, 1016 b 25). Der Mathematiker Euklid bestimmt: *μονάς ἐστιν, καθ' ἣν ἕκαστον τῶν ὄντων ἓν λέγεται* (Elem. VII). Nach Moderatus ist die Eins die Ursache der Harmonie (Stob. Ecl. I, 18; 306; Porphyr., Vit. Pythag. 48 ff.). Plotin bezeichnet das überseiende göttliche Wesen als das Eine (*ἕν*), das den Dingen vorangeht (*πρὸ πάντων*), aber alles einschließt (Enn. III, 8, 8; VI, 7, 32); von ihm geht alles aus, und es ist das Ziel von allem (VI, 2, 11 ff.). Jamblich nimmt eine erste und zweite überseiende E. an (Stob. Ecl. I, 184). Nach Proklos ist das Höchste das Ur-Eine (*αὐτοέν*), aus dem die (*ἑνάδες* hervorgehen (Inst. theol. IV, 6; Theol. Plat. II, 4 ff.). Nach Boëthius ist in der wahren E. keine Zahl.

Die Scholastiker betrachten die E. als Attribut jedes Dinges („omne ens verum, unum, bonum"). „Unitas igitur singulis rebus forma essendi est; unde vere dicitur: omne quod est ideo est quia unum est" (bei Hauréau I, 402). Vgl. Abaelard, De unitate divina, ed. Stölzle, 1891. Nach Dominicus Gundissalinus ist die Form das Einheitsprinzip („forma ergo existens in materia ... unitas est", De unitate, hrsg. 1891, S. 3). Albertus Magnus: „unitas est qua quaelibet res una est" (S. th. I, 22, 1). Zu unterscheiden sind: „unitas puncti, corporis, homogenii, principiorum, substantiae, componentium quidcumque compositum, et intelligibilium" (20, 2). Thomas unterscheidet E. als „indivisibile", „continuum", „ratione unum"; Gott ist „unitas creatrix" „unitas numeralis" und „unitas transcendens" (metaphysische E., Einheitlichkeit, S. th. III, 2, 9 ad 1; 1 sent. 31, 3, 1 c); „ratio unitatis consistit in indivisione" (1 sent. 24, 1, 2 c). Die „unitas formae" ist das, vermöge dessen „nihil est simpliciter unum, nisi per formam unam, per quam habet res esse" (S. th. I, 76, 3). „Unum nihil aliud significat quam ens indivisum (I, 11, 1). „Omne, quod est, ideo est, quia unum est" (vgl. J. D. Mercier, L'unité et le nombre d'après St. Thomas, Rev. néoscol., 1901). Unter „unitas essentialis" verstehen die Scholastiker die E. der Wesenheit, der Natur eines Dinges. Nach den Formalisten gibt es nur eine E. in vielen Individuen. Nach Duns Scotus ist die „unitas realis" jene, „quae propria est naturae cuique secundum suam entitatem primam, vi cuius est idem ipsum per se" (In libr. II, d. III, qu. I, 7; De rer. princ. qu. 16). Vgl. M. Horten, Die Hauptlehren des Averroës, 1913; F. Dieterici, Die Philos. der Araber, 1865 ff.; Stöckl, Lehrb. der Philos. II^8, 1912; L. Baur, Met., S. 78 ff. (Erkenntnis der Dinge als Einheiten auf Grund der realen oder gedachten E.'sform. die geistige E. unseres Wesens ist unmittelbar gegeben).

Übergegensätzliche E. ist Gott nach Eckhart, Nicol. Cusanus („unitas absoluta", Docta ignor. II, 4), G. Bruno (Von der Ursache, 4, S. 180 ff.; das All als Entfaltung der E.), Spinoza (s. Gott). Spinoza betont, daß die E. dem Wesen nichts hinzufüge („unitatem ... enti nihil addere"), sie ist (wie nach Descartes) bloß ein Begriff („tantum modum cogitandi esse, quo rem ab aliis separamus, quae ipsi similes sunt, vel cum ipsa aliquo modo conveniunt" (Cogit. met. I, 5). Leibniz: „Ce qui n'est pas véritablement un estre, n'est pas non plus véritablement un estre" (Gerh. II, 97). „Il n'y a point de multitude sans des véritables unités" (IV, 482). E. und Sein sind Korrelate; keine Realität ohne wahre E. Die E. der Kollektivwesen besteht nur in unserem Geiste (Hauptschr. II, 223 f., 325); die wahren Einheiten sind einfache Monaden (s. d.), die den Ich-Einheiten analog sind. Die größtmögliche Mannigfaltigkeit der Wesen ist mit der größtmöglichen Einheitlichkeit und Ordnung des Ganzen verbunden. In den Perzeptionen (s. d.) ist eine Mannigfaltigkeit zur E. verknüpft. Chr. Wolff: „Inseparabilitas eorum, per quae ens determinatur, unitas entis appellatur" (Ontol. § 328). — Bonnet: „L'âme ne considérant dans chaque objet que l'existence et faisant l'abstraction de toute composition et de toute

attribut, elle acquerra l'idée d'unité" (Ess. de psych. ch. 14). Berkeley erklärt E. für eine abstrakte Idee (Princ. XIII, CXX). Hume betrachtet als E. nur das Unteilbare (Treat. II, sct. 2). Die E. in der Mannigfaltigkeit als ästhet. Prinzip bei Shaftesbury, Hutcheson u. a. — Die E. des Alls betonen Herder, Goethe („das ewig Eine, das sich vielfach offenbart"), Schelling („alles ist absolut eines, und alle Totalität quillt unmittelbar aus der absoluten Identität hervor", Naturph., S. 276), Schopenhauer, E. v. Hartmann. Nach ihm besteht E. des Absoluten mit einer Vielheit von Funktionen. Jede E. ist „Vieleinigkeit", jede Vielheit ist Vereinzelung eines Geeinten. Es gibt substantielle und funktionelle, dynamisch thelistische und logisch ideale, kausale und teleologische E. (Kategorienlehre, S. 231 ff.; vgl. Philos. des Unbewußten II[11], 62, 40 ff.; Moderne Psych., S. 287 ff.). Die E. in der Vielheit lehren Lotze, Fechner, Wundt, Groos, Stern, H. Marcus (Monopluralismus, S. 32 ff.), Royce (The world and the individ. I, 141 ff.) u. a. Nach James wird die Welt immer mehr vereinheitlicht, das Primäre ist eine Vielheit (Pragmat., S. 86, 93 ff.; Pluralismus, S. 82 ff.; die Welt ist ein „Multiversum"; ähnlich F. C. S. Schiller, Riddles of the sphinx[3], 1910).

Als Grundbedingung der Erfahrung, Erkenntnis und der Objektivität dieser bestimmt Kant die „transzendentale E." der Apperzeption (s. d.), des reinen Selbstbewußtseins. Diese E. ist der E. als einer Kategorie der Quantität übergeordnet und auch von der empirischen, psychologisch-subjektiven E. des Bewußtseins unterschieden. „Qualitative" E. ist die „E. des Begriffs", die „E. der Zusammenfassung des Mannigfaltigen der Erkenntnisse" (Kr. d. r. V., S. 136). Urteile sind „Funktionen der E. unter unseren Vorstellungen indem viele mögliche Erkenntnisse in einer höheren Vorstellung zusammengezogen werden (S. 121). Alle Erscheinungen müssen so „apprehendiert" werden, daß sie zur „E. der Apperzeption" zusammenstimmen, was nicht möglich ist ohne „synthetische E. in ihrer Verknüpfung", die mithin auch „objektiv notwendig" ist (S. 722). Die reine Synthesis (s. d.) beruht auf einem „Grunde der synthetischen E. a priori" (S. 128 f.). Die Kategorien (s. d.) sind Begriffe, welche der Synthesis E. geben, sie sind Gedanken der „synthetischen E." verschiedener Vorstellungen in einer Anschauung. Der Verstand, der in Begriffen vermittelst der „analytischen E." die logische Form des Urteils erzeugt, bringt durch synthetische E. des Mannigfaltigen der Anschauung einen „transzendentalen" Inhalt in die Vorstellungen (S. 129). Die „Verbindung" ist Vorstellung der synthetischen E., die nicht aus jener entsteht, sondern sie erst möglich macht, indem sie zur „Vorstellung des Mannigfaltigen hinzukommt" (S. 149 f.). Die „E. der Erfahrung" hat die E. der Apperzeption zur Voraussetzung. Der Verstand ist ein „Vermögen der E. der Erscheinungen vermittelst der Regeln", er macht aus den Erfahrungsinhalten einen gesetzmäßigen Zusammenhang, da sie alle auf die in den Kategorien sich entfaltende, allumfassende E. der Apperzeption notwendig bezogen sind. Die Einheit des Objekts (s. d.) ist nichts andres als „die formale E. des Bewußtseins in der Synthesis des Mannigfaltigen der Vorstellungen." Synthesis, E. derselben und synthetische E. sind zu unterscheiden. Die Vernunft (im engeren Sinne) bringt E. in die Verstandeserkenntnisse. Diese „Vernunfteinheit" ist E. einer „Idee", ist „regulativ", geht der Tendenz nach auf ein absolutes Ganzes (S. 271). Die Vernunft zielt auf „systematische E." der Erkenntnis ab (S. 494). Die „kollektive" E. der Vernunft ist ein idealer Punkt, in den alles mündet, ohne von ihm auszugehen, ein „focus imaginarius" (S. 549 ff.). Die Prinzipien der systematischen E. sind das „Prinzip der Gleichartigkeit des Mannigfaltigen unter höheren Gattungen", der „Grundsatz der Varietät des Gleichartigen unter niederen Arten", das „Gesetz der Affinität aller Begriffe" (S. 558 ff.). Die Urteilskraft muß es als Prinzip a priori annehmen, daß das für die menschliche Erkenntnis Zufällige in den besonderen Naturgesetzen eine „denkbare, gesetzliche E. in der Verbindung ihres Mannigfaltigen zu einer an sich möglichen Erfahrung enthalte" (Kr. d. U., S. 20 f.). „Objektive E. des Bewußtseins" ist „allgemeingültige Verknüpfung der Wahrnehmungen", d. h. Erfahrung (Reflex. II, 961; vgl. 623, 639, 979 ff.; Kr. d. r. V., S. 668), Proleg. § 21 aff.). — Die synthetische E. als Form objektiver Er-

fahrung betonen Fries (vgl. Syst. der Log., S. 54, 95), Apelt, S. Maimon (Denken ist Verbindung des Mannigfaltigen in einer „E. des Bewußtseins überhaupt", Vers. e. neuen Log.[2], S. 139, 213, 380), F. A. Lange, O. Liebmann, Stadler, A. Ruge, E. Marcus, Arnoldt, Riehl, (s. Identität), O. Ewald, Hönigswald (Beitr. zur Erkth., S. 116, 134; „einheitlicher Zusammenhang" der Erscheinungen), Simmel (Hauptprobl. der Philos., S. 19, 34; Streben des Geistes nach Vereinheitlichung), M. Adler (Marxist. Probleme, S. 8f.), E. Kraus (Der Systemgedanke bei Kant u. Fichte, 1916, S. 16) u. a. Nach Cohen ist E. „Durchdringung von Sonderung und Vereinigung", Erhaltung. Die E. des Urteils bedingt die E. des Seins, des Gegenstandes. Ein wissenschaftlicher „Einheitstrieb" besteht. Die „Vereinigung" ist „E. in der Mehrheit", die „Mehrheit der E.", nicht eine Zusammenfügung (Kants Begründ. der Eth.[2], S. 58; Log.[2], S. 4 ff., 16 ff., 53 ff., 144 ff., 176 ff.; Ästhet. I., 83 ff., 152 ff.). „Die E. des Urteils ist die Erzeugung der E. des Gegenstandes in der E. der Erkenntnis". Ähnlich Cassirer (die E. der Natur haben wir, indem wir sie als E. der gedanklichen Form an den Einzelphänomenen darstellen und herstellen; die E. der Kultur müssen wir aus der E. einer bestimmten Strukturform des Geistes verständlich machen (Philos. der symbol. Formen II, 16, 43), Kinkel (Ideale Forderung der E. des Weltalls; Ideal. u. Real., S. 58). Nach Natorp fordert das Grundgesetz des Bewußtseins „E. unbedingt" (Sozialpäd., S. 43 ff.; Philos.[3], S. 47 ff., 77; „Tendenz zur E."). Die E. der Erkenntnis ist „Zusammenhangs-E." (Log. Grundlagen der ex. Wiss., S. 27). Die numerische E. bedeutet den „Einsatz des quantitativen Verfahrens selbst, als des Verfahrens der Diskretion" (S. 54f.). Das Denken begründet die E. des Seins und des Systems in der E. des Logos. Die E. ist nicht gegeben, sondern aufgegeben, Endziel (vgl. W. Kinkel, P. Natorp, Kantstud. XXVIII, 1923, S. 398 ff.). Die synthetisch-systematische E. betonen ferner B. Bauch (Stud. zur Philos. der exakten Wiss., S. 102 ff.; I. Kant[3], 1922), A. Liebert (Das Probl. der Geltung, S. 45, 103: die transzendentale E. der Apperzeption ist der objektiv gültige Grundwert der Erkenntnis, der Inbegriff und das Prinzip der logischen Urteilsfunktionen. sie besondert sich in den Synthesen; einheitliche Ordnung der Erkenntnis, systematische E. als Funktion der Vernunfteinheit und Bedingung der Erfahrungseinheit, S. 108 ff., 143 ff., Wie ist krit. Philos. möglich[2], 1923), Garbeis (ideelles, denknotwendiges E.'s-Bewußtsein als „Regulativ aller empirischen Synthese" in jedem möglichen Ich, Das Problem des Bewußtseins in der Philos. Kants, S. 138), Reininger, W. Moog (Log., Psychol. u. Psychologismus, S. 36; das System ist „das primäre, apriorische Einheitsprinzip"; E. und Zahl. Kantstud. XXIII, 302 ff.; Die numerische Eins ist das als E. erfaßte Etwas als Prinzip der Zahlenreihe; das „ein" bezeichnet die einfache Setzung des Gegenstandes aus einer inhaltlich umgrenzten Sphäre), F. J. Schmidt (die „funktionale E." als Bedingung der Erfahrung, Grdz. der konstitut. Erfahrungsphilos., S. 133), Windelband (Einl. in die Philos.[3], S. 101 f.). Rickert unterscheidet die E. der Identität von der synthetischen E. einer Mannigfaltigkeit, von der Einzahl, von der E. des Einen und des Andern. Die Einmaligkeit der Welt schließt die Mehrzahl aus, während die Zahl Eins mehrere Male vorkommt. Verträglich mit der Einzigkeit der Welt ist die Vielheit innerhalb ihrer (Syst. der Philos. I, 233 ff. Das Eine, die E. und die Eins, Logos II, 26 ff.). Wir können etwas nur denken, wenn wir das Eine und das Andere denken (S. 242); das „heterologische" Denken der Welt als eines theoretischen Gegenstandes zerspaltet sie in Reales und Geltendes, aber über die Welt selbst ist damit noch nichts gesagt (S. 243 f.). Das All ist nur als Vielheit zu begreifen, nicht als unterschiedslose E. (S. 249 ff.). Die E. von Wert und Wirklichkeit stellt das Reich des Sinnes (s. d.) her. Bloße E. kann nicht theoretisch gedacht, nur vorbegrifflich erlebt werden (2. A., 1924; Der Gegenstand der Erk.[4—5], S. 261 ff.). — Die E. als Erkenntnisziel betonen ferner Lotze, Sigwart (Log. I[2], § 61; I[2], 258 ff.), Lipps („Einheitsapperzeption", „E. zusammenfassenden Denkens", Einheiten u. Relationen, S. 22 ff.) Höffding (Der menschl. Gedanke, 1911; „Bedürfnis der E. u. Kontinuität"), Wundt („Einheitsbedürfnis der Vernunft", Eth. I[3], 45; „Einheitstrieb", II[3], 75; Kl. Schriften I,

176f.), Siegel (Zur Psych. u. Theor. der Erk., S. 98 f., 153f.), Semi Meyer (Probl. der Entwickl. des Geistes, 1913), B. Kern (Das Erkenntnisproblem², 1911, „Einheitsstreben"), E. Hänzel (Der Einheitstrieb, 1891), Lipsius (E. der Erk. u. E. des Seins, 1912), L. Coellen, Fouillée, Ostwald, Jerusalem, Goldscheid (Ostwald-Festschrift, S. 68 ff.; „E. der Denkrechnung"; Einheitlicher Zusammenhang; Grundfragen des Menschenschicksals, 1920), Verweyen, Ludovici (Das genetische Prinzip, 1913, S. 67; Denken = „Ordnen in Einheiten"), L. Stein, C. Friedmann (Kantstud. XXVI, S. 331 ff.), Cornelius (Einh. Zusammenhang der Erfahrung als Erkenntnisbedingung, Transzendent. Systemat., S. 16, 27, 42 ff., 81, 135; der letzte Grund der begrifflichen Ordnung der Erscheinungen ist das Bewußtsein, das ohne E. nicht gedacht werden kann; E. des persönlichen Bewußtseins im Zusammenhang seiner Erlebnisse: S. 53 ff.; vgl. Einl. in die Philos., S. 173). Nach Staudinger ist die E. des Bewußtseins die methodische Form der Wissenschaft, sie weist auf eine objektive Welteinheit hin (Noumena, 1884). Vgl. Birven, I. Kants transz. Deduktion, S. 8ff. (die E. kommt zur Synthesis hinzu, nicht aus ihr); F. A. Lange, Gesch. des Material.⁷, 1902. E. Frank, Das Prinz. d. dialekt. Synthesis, 1911, S. 2ff. (synthetische E. als Resultat einer dialektischen Synthesis).

Nach Driesch ist Eines, was Beziehungen zu einander hat, die über die bloßen Beziehungen Etwas-sein und Ich-gehabt-sein hinausgehen. E. und Ganzheit sind zu unterscheiden (Ordnungslehre², S. 305 f.; Wirklichkeitslehre², S. 153 ff.). Die Eins als Grundlage alles Zählens erörtern Geyser (Grdl. der Log. u. Erkth., S. 368), Honecker (Gegenstandslog. u. Denklog., S. 106), Geissler (Das Syst. der Seinsgebiete, S. 69; S. 300 ff.: es gibt objektiv einheitliche Zusammenfassung und Trennung von Einzelnem; mathematisch gibt es die E. nur in bezug auf gewisse „Weitengebiete") u. a. Nach Rehmke ist E., was sich in Mehreres zergliedern läßt. Einheiten bestehen aus Einzelwesen (z. B. der Staat) oder aus mehreren Allgemeinen; es gibt auch eine E. von „identischem Allgemeinen" und einer Besonderheit (z. B. rund; Philos. der Gegenwart I, 1921). Vereinen ist ein Vereintes Haben durch die Seele (Lehrb. der Psych., § 13; Philos. als Grundwiss., S. 549). Das „Ding" ist besondere E. von „Augenblickseinheiten" im Nacheinander (Anmerk. zur Grundwiss.², S. 18 ff.; Heyde, Grundwiss. Philos., 1924). Nach Husserl besitzt jedes synthetisch-einheitliche Bewußtsein mit seinen Thesen und Synthesen den ihm zugehörigen Gesamtgegenstand, dessen Einheit erfaßt wird (Ideen zu e. reinen Phänom. I², 246 ff.; S. 75 u ff.: „intentionale" E., S. 185 u. ff.: „noëmatische" E.; S. 68 u. ff.: „noëtische" E., S. 69: „E. des Erlebnisstromes"). „Ideale" Einheiten sind die Wahrheiten (s. d.). Ein formales Moment an Gestalten (s. d.) ist die E. nach Linke (Grundfragen der Wahrnehmungslehre, S. 248, 250). — Nach O. v. der Pfordten zwingt die Abgrenzung verschiedener Empfindungen zur Bildung von Einheiten (Vom vitalen Weltbild, V. f. w. Ph. 40, 1916, S. 203 f.; Vorfragen der Naturph., S. 42 ff.).

Nach Herbart besitzt der psychische Mechanismus eine ursprüngliche E. „Die Einheit der Seele selbst ist der tiefe Grund, aus welchem in unser Vorstellen diejenige Einheit kommt, die wir hintennach im Vorgestellten vermissen" (Lehrb. z. Psych.³, S. 135 f.). Was im Vorstellen nicht durch „Hemmungen" getrennt wird, „das bleibt beisammen und wird vorgestellt als eins" (Psych. II, S. 115). Nach Lotze ist die dingliche E. kein Gegenstand der Erfahrung (Gr. d. Met., S. 17). Die Seele ist eine E., setzt denkend Einheiten (Med. Psych., S. 15 ff.; Mikrok. I, 174; III, 518). Nach Fechner knüpft sich die E. des Bewußtseins „an einen wechselwirkenden Zusammenhang" der Weltelemente („synechologische" Ansicht, Tagesans., S. 246). „Das psychisch Einheitliche und Einfache knüpft sich an ein physisch Mannigfaltiges, das physisch Mannigfaltige zieht sich psychisch ins Einheitliche, Einfache oder doch Einfachere zusammen" (Elem. d. Psychophys. II, 526). Nach Ebbinghaus wird die E. eines Ganzen nicht erst durch das Denken gesetzt, sondern kann unmittelbar wahrgenommen werden (Gr. d. Psychol. I, 481 ff.; Abr. der Psych., S. 66, 148). Nach Schuppe (Erk. u. Log., S. 104 f.) u. a. ist die E. des Dinges zum Sinnlichen hinzugedacht. Nach Wundt beruht die E. des Ich auf der E. des Wollens, des

Apperzipierens (Vorles. üb. d. Mensch.², S. 271, 250). Der Wille (die Apperzeption) ist eine Einheitsfunktion, das Denken ist Willenshandlung und damit auch die Quelle der objektiven Einheitsvorstellungen (Phil. Stud. X, 119). „E. der Apperzeption" ist „die Tatsache, daß jeder in einem gegebenen Augenblick apperzipierte Inhalt des Bewußtseins ein einheitlicher ist, so daß er als eine einzige mehr oder minder zusammengesetzte Vorstellung aufgefaßt wird" (Völkerpsych. I 2, 466; Log. III², 264). Nach Volkelt ist die E. des Bewußtseins unmittelbar gegeben, als Produkt einer unbewußten Tätigkeit (Psychol. Streitfr. II; Z. f. Philos. 92, S. 80, 99 f.; vgl. Bd. 112 u. 118); ähnlich Höffding (Psych., S. 64). Natorp betrachtet die Bewußtseinseinheit als eine ursprüngliche Tatsache (Einl. in d. Psych., S. 11 ff., 112). So auch Rehmke; das Bewußtsein selbst ist Einheitsgrund (Allg. Psych., S. 152 ff., 452 ff.), Heymans (Met., S. 146), L. Busse, nach welchem sie kein Analogon im physischen Organismus hat (Geist u. Körper), S. 226. „Die E. des Bewußtseins bedeutet nicht eine besondere Vorstellung, die zu den anderen Vorstellungen gelegentlich noch hinzuträte, sie bedeutet ebensowenig eine Summation der einzelnen, mit der Eigentümlichkeit der Bewußtheit ausgestatteten ‚Psychome' oder ‚Psychosen', sondern sie stellt eine dieselben zusammenfassende und sie in Beziehung zueinander setzende formale und allgemeine Eigentümlichkeit alles Bewußtseins überhaupt dar." (Wogegen Riehl, Jodl u. a. bemerken, das Analogon zur psychischen E. sei die zentralisierte Organisation des Ich). Nach James gibt es keine Integrierung von Elementen zur E. der Seele; das Bewußtsein ist ein Kontinuum, ein Strom, aus lauter Einheiten bestehend (Princ. of psychol. I, 278 ff.). So auch nach Husserl, Müller-Freienfels (vgl. Das Denken u. die Phant., S. 44, 50, 88, 173), Stöhr (Psych., S. 181 ff.), Cornelius, Bergson u. a. Über den Gegensatz von E. und Vielheit erhaben ist die E. des Ich nach Bergson (Evolut. créatr., p. 280). Den einheitlichen Zusammenhang des seelischen Lebens betonen Dilthey (Beitr. zum Stud. der Individualität, S. 296), Spranger, Frischeisen-Köhler, Litt, Reininger u. a. Nach Schlick ist die E. des Bewußtseins etwas Ursprüngliches; Kein Bewußtsein ohne E., ohne Zusammenhang, der ein Erinnerungszusammenhang ist (Allg. Erk.², S. 112 ff.; vgl. Cornelius, Einl. in die Philos.², 1911, § 23). Nach Koppelmann ist die Einheitlichkeit der Bewußtseinstätigkeit selbst eine Tat, die immer von neuem vollbracht werden muß (Weltanschauungsfragen², 1922, S. 76 f.). Nach Külpe werden alle Einzelheiten unseres Bewußtseins zu Einheiten, Ganzen zusammengefaßt, in denen eine Tendenz, ein Ziel im Mittelpunkt steht mit einer Hierarchie der Aufgaben. Die E. des Ich ist E. der Beziehung und Verbindung, der Begrenzung und des Zusammenhanges, sie stellt sich erst allmählich her, kommt nie zur vollen Entfaltung, kann zu einem idealen Ziel werden. Die Gesetze der Erinnerung sind zugleich Einheitsgesetze; unser Denken faßt heterogene Inhalte unter einheitliche Gesichtspunkte. Die erste Einheitsform ist die E. der Aufmerksamkeit, die zweite ist die E. von Gesamtheiten der Koexistenz und Folge (Gestaltqualitäten, Strukturen), die dritte die E. des Denkens, die vierte die E. der Erfahrung, die fünfte die E. des Selbstbewußtseins und des Ich oder Subjekts, die sechste die E. der Gemütsbewegungen, die siebente die E. des Wollens (Vorles. über Psych.², S. 90 ff.). Nach Cassirer ist in den geistigen Gebilden E. des Sinnes, E. in der Vielheit und Vielheit in der E. (Philos. der symbol. Formen I, 40 f.).

Mach: „Daß die verschiedenen Organe, Teile des Nervensystems miteinander physisch zusammenhängen und durcheinander leicht erregt werden können, ist wahrscheinlich die Grundlage der ‚psychischen' Einheit" (Anal. d. Empfind.⁴, S. 21, 22 f.). Nach der Assoziationspsychologie (Hume, Mill, Spencer u. a.) ist die Bewußtseinseinheit das Produkt der Verbindung und Wechselwirkung der Bewußtseinsinhalte, bezw. der Organismus-Teile und -Funktionen. Es gibt hiernach keine absoluten Akte und Einheiten (vgl. Wahle, Mech. d. geist. Leb., S. 3). Bleuler unterscheidet die E. der psychischen Elementarfunktion, d. h. das Zusammenfließen oder die gegenseitige Beeinflussung aller verschiedenen gleichzeitigen Funktionen in der Hirnrinde, die E. des Ich-Zusammenhangs in der Zeit, die der Psyche im Nebeneinander, besonders die E. der Strebungen, die nur

partiell ist (als E. der „Schaltungen", bei Überwiegen einer Strebung oder Idee; Naturgesch. der Seele, S. 58ff, 293). Vgl. J. Schultz, Leib u. Seele, S. 6ff.; Liebmann, Gedanken u. Tatsachen II, 204 ff.; R. Mirabaud, L'un-multiple, 1912; v. Aster, Prinz. der Erkenntnislehre, S. 72 f.; W. Stern, Person u. Sache I („unitas multiplex", s. Person); Ardigò, L'unità della coscienza², 1913; Ostwald, Der Monismus als Kulturziel, S. 4ff. (E. nicht als Ausgangspunkt); de Roberty, La recherche de l'unité, 1893; Wundt, Sinnl. u. übersinnl. Welt, S. 346 ff.; Utitz, Z. f. Ästh. VII; R. Meyer, ib.; Ritchie, Mind., N. S. VII, 1898; Froehlich, Der Wille zur höheren E., 1905; O. Kröger, Die Philos. des reinen Ideal., 1921; Varisco, Conosci te stesso, 1912; Dorner, Enzykl. der Philos., S. 140ff.; Mainländer, Philos. der Erlös. I, 105 ff. (Die Welt ist nur eine „Kollektiv-Einheit", da Gott „gestorben" ist); Rülf, Der Einheitsgedanke, S. 80f.; J. Behrens, die natürl. Welteinheit, 1907; Eucken, Einf. in e. Philos. des Geisteslebens, 1908 (s. Geist); Petronievics, Prinz. der Met. I², S. VII u. f. (Monopluralismus); M. Kronenberg, Die All-Einheit; K. Häberlin, E. u. Zerspaltung in: Der Leuchter III; Mahnke, E. neue Monadol., 1917 (E. in der Mannigfaltigkeit des Alls; transzendental-synthetische E., intentionale E. des Gegenstandes oder Sinnes; E. des überindividuellen Bewußtseins; metaphys. E. der Monade; E. der Geisteswelt, usw.); C. Sganzini, Neuere Einsichten in das Wesen der sog. Ideenassoz., 1918 (einheitbildende Bewußtseinskraft); Reche, Das Denken in Zwiegestalt, 1922 (E.'s- u. Vielheitsdenken); G. Jacoby, Allgem. Ontol. I, 178ff. („Erlebniseinheit" als eigentümliche Art des Zusammenseins gleichzeitiger Bewußtseinsbestände; vgl. II, 104 ff.: „Überbrückungsfunktion" zum Transzendenten); Natorp, Philos.³, S. 46 ff. (Der Urakt der denkenden Bestimmung ist die Einheit der Synthesis; der Wechselbezug der Sonderung und Vereinigung ist das Prinzip); Geyser, Grdl. d. Log. u. Erkt. S. 399ff.; Häberlin, Das Gute, S. 20ff., 63, 263ff. (absoluter Einheitswille, auf Ganzheit des Seins gerichtet); Brentano, Psych. I², 121ff., 277f. Vgl. Gott, Henaden, Individuum, Monaden, Substanz, Urteil, Synthese, Ganzes, Mannigfaltigkeit, Identität, Ich, Selbstbewußtsein, Person, Ding, Apperzeption, Wahrheit Sinn, Geltung, Objekt, Ding, Subjekt, Zahl, Monismus, Vielheit, Parallelismus, Monismus, Singularismus, Liebe, Sympathie, Introjektion, Harmonie, Identifikation.

Einklammerung (oder „Ausschaltung") nennt Husserl das Absehen von dem (natürlichen) Wirklichkeitscharakter der Gegenstände und den auf sie bezüglichen Realurteilen der Wissenschaften, um bloß das von der Phänomenologie (s. d.) zu erschauende „reine Wesen", den Bedeutungsgehalt eines Gegenständlichen oder seelischen Aktes festzuhalten (phänomenologische „Reduktion" durch *ἐποχή*), ohne aber die Dasein setzende Thesis zu bezweifeln; sie wird gleichsam nur „außer Aktion" gesetzt, „ausgeschaltet", „eingeklammert". Die „zum Wesen der natürlichen Einstellung gehörige Generalthesis" und die von ihr umspannte „natürliche Welt" wird ausgeschaltet, von den Geltungen der auf sie bezüglichen Wissenschaften wird kein Gebrauch gemacht. Es bleibt dann „die Welt als Eidos", die Wesenssphäre jeder Art, das „reine" oder „transzendentale Bewußtsein" als „phänomenologisches Residuum" (Ideen zu e. reinen Phänom. I², 53ff.). Vgl. Reduktion.

Einmalig s. Singulär, Individuum, Geschichte, Kausalität. Vgl. Rickert, Syst. der Philos. I, 1921 (Einmaligkeit der Welt); F. Münch, Erlebnis u. Geltung, S. 69 (das Einmalige kann nur durch seine Beziehung auf einen allgemeinen Wert begriffen werden); S. Hessen, Individuelle Kausalität, 1909, S. 21 ff. (Das Experimental-Einmalige, das Wirklich-E. und Ideal-E., das Historisch-Individuelle.)

Einordnung s. Urteil (B. Erdmann), Ordnung, Subsumtion.

Einsicht: Wissen um das Richtige, Verständnis, Beurteilungsvermögen theoretisch-praktischer Art. Von den Stoikern u. a. als Quelle aller Tugenden betrachtet; sie ist *ἐπιστήμη ἀγαθῶν καὶ κακῶν καὶ οὐδετέρων* oder *ἐπιστήμη ὧν ποιητέον καὶ οὐ ποιητέον καὶ*

οὐδετέρων (Stob. Ecl. II, 102; Sext. Empir., Adv. Mathem. XI, 170, 246). Vgl. Jahn, Eth. II⁴, 1925. Vgl. Evidenz.

Einstellung: die besondere Art, sich zu etwas seelisch zu verhalten. Sie ist eine „Prädisposition sensorischer oder motorischer Zentren für eine bestimmte Erregung oder einen beständigen Impuls" (Külpe, Gr. d. Psych., S. 44). Sie besteht in einer Tendenz der Seele, „das besonders häufig Geleistete in die Verwirklichung abweichender Anforderungen, die an sie gestellt werden, hineinzutragen", ist eine Übungserscheinung (Ebbinghaus, Gr. d. Psychol. I, 681 f.). Es gibt eine sensorische, gedankliche, motorische E. (S. 682). „E." in diesem Sinne zuerst bei G. E. Müller und F. Schumann (Pflügers Arch. 45, S. 37). E. ist „das Hingerichtetsein des psychophysischen Mechanismus auf gewisse zu erwartende Erlebnisgruppen" (Jodl, Lehrb. der Psych. I⁵, 154). E. bedeutet 1. die Hinwendung und Anpassung eines Organs, 2. die durch Übung bewirkte Bereitschaft sensorischer und motorischer Zentren zur Wiederholung der gleichen Leistung, 3. die Lenkung der Aufmerksamkeit. W. Betz nennt E. die Reaktion der Psyche gegenüber einem Erlebnis (Vorstellung u. E., A. f. g. Psych. XVII, 1910, S. 270; XX, 1911). Ähnlich Müller-Freienfels (Vorstellen u. Denken, Z. f. Psych. 60, 1912; Das Denken u. die Phant., 1916, S. 49ff.; motorische E.), Kries, Levy-Suhl (Über E.'svorgänge, Z. f. Psychotherapie II). E. ist auch Richtung auf eine Aufgabe (s. d.) oder Leistung (Störring, Vorles. über Psychopathol., S. 376 ff.; Psych. des menschl. Gefühlslebens², 1922, S. 199 ff.). N. Ach (Über die Willenstät. u. das Denken, 1905, S. 214, 228), Koffka (Zur Analyse der Vorstell. u. ihrer Gesetze, 1912, S. 319 ff.) u. a. nennen „Einstellungen" die „determinierenden Tendenzen" (s. d.). Latente E.'en wirken unbewußt auf den Vorstellungsablauf. Vgl. Bühler, Art. „Aufmerksamkeit" im Handwörterbuch der Naturwiss. I, 1912; Geyser, Lehrb. der allg. Psych.³, 1920; Offner, Das Gedächtnis⁴, 1924; J. Segal, A. f. g. Psych., 1906 (ästhet. E.); M. Geiger, Z. f. Ästh. VI; Stoerring, Psych., S. 77 u. ö.; M. Honecker, Komik u. E., A. f. g. Psych. 47, 1924, S. 98 ff. (E. ist „die durch das Erscheinende selbst oder durch die vorausnehmende Erwartung bedingte Meinung bezüglich der weiterhin erlebbaren Beschaffenheiten des Gegebenen oder Kommenden"); L. Steffens, Über motor. E., Z. f. Psych. 23, 1900; 505 u. ö.; die Schriften von Jung, Freud u. a. (s. Psychoanalyse). Über „natürliche E." (Husserl) s. Einklammerung. Keyserling spricht oft von der „E." des Menschen (auf Seins- und auf Könnenskultur, Schöpfer. Erkenntnis, 1922, S. 156; Primat der E., die über die mögliche Bedeutung von etwas entscheidet, sie kann den Tatsachen neuen Sinn geben, S. 408 f.; jeder Charakter ist der Ausdruck einer typischen Einstellung, S. 408 f., wie Jung, Psych. Typen, 1921; Tiefere E. bekundet sich als edlere Gesinnung, S. 425 f.; wir brauchen eine neue E. zum Leben, S. 428). Vgl. Marbe. Psych. E. u. Umstellung, Ber. Kongr. exp. Psych. 1925. Vgl. Psychophysik, Denken, Begriff, Anschaulich, Erwartung, Reaktion.

Einstimmigkeit, Satz der: logisches Gesetz, welches fordert, von jedem Begriffe nur das ihm Zukommende auszusagen. — **Einstimmung** des Lebens mit der Natur (ὁμολογουμένως ζῆν τῇ φύσει, Stob. Ecl. II, 132) ist die Maxime des Handelns bei den Stoikern, auch bei Rousseau, Tolstoi u. a. Vgl. Tugend. Einstimmung: Gegensatz zum Widerspruch. E. und Widerstreit sind nach Kant „Reflexionsbegriffe" (Kr. d. r. V., S. 294 ff.). Vgl. Harmonie.

Einteilung, logische (divisio, διαίρεσις) ist die Gliederung eines Begriffes in seine Artbegriffe oder die Aufzählung der Arten, welche zusammen den Umfang eines Begriffes ausmachen. Zu jeder E. gehören: 1. das Einzuteilende („totum divisum"), 2. der Einteilungsgrund, das Prinzip, wonach die Division erfolgt („fundamentum, principium divisionis"), abhängig von dem Gesichtspunkt der E., den gewählten Merkmalen, 3. die Einteilungsglieder („membra divisionis"). Es sind zu unterscheiden die Haupteinteilung, die Neben-einteilungen, Untereinteilungen („subdivisiones"). Nach der Zahl der Einteilungsglieder gibt es Dichotomien (s. d.), Trichotomien, Tetratomien, Polytomien. Eine richtige E.

muß sein: 1. adäquat, d. h. weder zu weit noch zu eng; 2. muß der Einteilungsgrund konsequent beibehalten werden; 3. die Glieder der Einteilung müssen einander ausschließen; 4. die Klassifikation oder vollständige Einteilung muß stetig sein.

Auf die richtige, umfassend durchgeführte E. der Begriffe in Arten und Unterarten legt Platon Gewicht (Phileb. 16 C; Polit. 362 B, 264 A; Soph. 253 D; Phaedr. 265 f.). Bei Aristoteles bedeutet *διαίρεσις* sowohl die E. als auch die Trennung, Verneinung (Anal. pr. I 31, 46 a 31; Met. III 5, 1002 a 19). Eine Definition der E. findet sich bei den Stoikern (*διαίρεσις δέ ἐστι γένους ἡ εἰς τὰ προσεχῆ εἴδη τομή*, Diog. L. VII, 61; vgl. Sext. Empir., Pyrrh. hyp. II, 213). Thomas unterscheidet „divisio essentiae", „d. formalis", „d. per se", „d. secundum naturam", „d. secundum rationem", „d. secundum quid", „d. simpliciter". „Omnis divisio debet esse per opposita" (S. th. I, II, 35, 8, ob. 3). Die Logik von Port-Royal definiert die Division als „totius in omnia quae continet distributio" (II, 11). Nach Lambert ist sie „die Bestimmung der Arten einer Gattung" (N. Organon § 80; vgl. Baumgarten, Acroasis log.², § 192 ff.). Kant: „Die Bestimmung eines Begriffs in Ansehung alles Möglichen, was unter ihm enthalten ist, sofern es einander entgegengesetzt, d. i. voneinander unterschieden ist, heißt die logische E. des Begriffs" (Log. § 110; WW. XVI, 612 f.). Die philos. E. ist fast immer dreiteilig (Kr. d. U., Einl. IX, S. 35). Fries: „Die E. eines Begriffes teilt die Sphäre eines Geschlechtsbegriffes zwischen verschiedenen Artbegriffen") Syst. d. Log., S. 287). „Jede E. wird in einem vollständigen disjunktiven Urteil ausgesprochen, dessen Subjekt der einzuteilende Begriff, dessen Trennungsstücke die Artunterschiede jeder Art sind" (S. 288). Nach Ueberweg ist die E. „die vollständige und geordnete Angabe der Teile des Umfangs eines Begriffs oder die Zerlegung der Gattung in ihre Arten" (Log.⁴, § 63). Nach Wundt ist sie die „Gliederung eines Begriffs, durch welche derselbe in eine Anzahl koordinierter, additiv miteinander verbundener Teile zerlegt wird" (Log. II³, 47 ff.). Vgl. Jevons, Leitf. d. Log., S. 107 f.; Stöhr, Log., S. 171; Mill, Syst. of log. II, 255 ff.; Durand de Gros, Aperçus de taxinomie générale, 1899 („taxinomie = Einteilungslehre"); Ziehen, Lehrb. der Log., S. 594 ff. (E. = die Angabe der subordinierten Gattungen bzw. Arten; „empirische" und „logische" Division); F. C. S. Schiller, Formal logic, p. 62 ff. Vgl. Partition, Wissenschaft, Klassifikation.

Einzelding s. Ding, Individuum. Nach Natorp vertritt das Einzelne das Diskrete; es muß sich dem Allgemeinen des Gesetzes unterordnen. In der Mechanik stellt es sich quantitativ dar als das numerisch Eine, qualitativ als die Einzelheit, der Relation nach als der Einzelwert der Funktion, der Fall des Gesetzes (Philos. u. Pädag., S. 158 ff.). Nach Moog ist das Allgemeine dem Einzelnen, das E. dem Allgemeinen nicht untergeordnet (Grundfragen der Päd. der Gegenw., S. 160 ff.). Rehmke versteht unter „Einzelwesen" alles „Einzige", das sich als Einheit von besonderen Bestimmtheiten erweist. E. ist das Ding, auch die Seele. Das E. ist die „Einheit von Augenblickeinheiten im Nacheinander" (Philos. als Grundwiss., 1910; Anmerk. zur Grundwiss.², 1925, Log.², 1923; Heyde, Grundwiss. Philos., S. 56 ff.). Die besonderen E. sind Einheiten von mehreren Allgemeinen; sie weisen eine einheitstiftende Bestimmtheit auf. Vgl. Geissler, Relig. u. Durchdringung, S. 21 ff. („das E. ist von allem durchdrungen"). Vgl. Klassifikation, Begriff, Kausalität.

Einzelurteile (judicia singularia) sind Urteile, deren Subjekt ein Individuum, ein Individualbegriff ist. Nach Kant sind die Geschmacksurteile bezüglich der Quantität „einzelne Urteile" (Kr. d. U., § 8). Das E. ist (transzendental) von dem allgemeinen Urteil zu unterscheiden (Kr. d. r. V., S. 122 f.). Ziehen unterscheidet singuläre und plurale, auch kollektive Individualurteile (Lehrb. der Log., S. 654 ff.). Vgl. Jahn, Log., 1920.

Einzig ist das nur einmal Vertretene, sich nicht Wiederholende, nach Rehmke das „einmalig Gegebene" im Unterschiede vom Allgemeinen oder mehrmalig Gegebenen. Es gibt einziges Dingliches (z. B. dieser Baum) und einziges Seelisches. Allgemeines findet sich immer an einem Einzigen, welches selbst durch Allgemeines und oft aus solchem besteht (Philos. als Grundwiss. 1910; Anmerk. zur Grundwiss.², 1925; Log.², 1923, S. 95 u. ö.;

Heyde, Grundwiss. Philos., S. 38 ff.). Nach Driesch ist ein Dieses, insofern es „jetzt" und nicht „dann" gesetzt, also als „Gegenstand" erlebt wird, eine Einzigkeit, auch wenn es ein Allgemeines ist (Ordnungslehre², S. 44 ff., 58 ff.; vgl. Klasse). Nach Ziehen ist mit der Eindeutigkeit (Singularität) die Einzigartigkeit (Insignität) eng verknüpft (Lehrb. der Log., S. 311). Nach O. Spann folgt aus dem Gegliedertsein des Ganzheitlichen die Einzigartigkeit alles Seienden, der Glieder der Ganzheiten, welche einmalig sind (Kategorienlehre, S. 144 ff.). Vgl. G. Jacoby, Allg. Ont. I, 1925. Vgl. Individuum, Gott.

Ejekt, Ejektiv, Ejektivation: Ausdrücke für die (nach Analogie der eigenen Erlebnisse gesetzte) Existenz von psychischen Seinsweisen (Clifford, Romanes, Geist. Entwickl. d. Mensch., S. 198, 206). Nach Clifford sind Empfindungskomplexe, die für sich oder als Bestandteile fremder Subjekte existieren, „Ejekte", „als Dinge, die aus meinem Bewußtsein transprojiziert werden, zum Unterschiede von den Objekten als Dingen, die in meinem Bewußtsein als Erscheinungen auftreten" (Von der Natur der Dinge an sich, S. 28). Die allgemeinen („sozialen") Objekte (s. d.) sind Symbole von Ejekten (S. 29 f., 35). Vgl. Pearson, Grammar of science, p. 48 ff. Vgl. Introjektion.

Ekelempfindung ist „wahrscheinlich eine Muskelempfindung, deren Ausbreitung und Verlauf durch die antiperistaltischen Bewegungen der Schlingmuskeln sowie des Oesophagus und Magens bestimmt wird" (Wundt, Grdz. d. physiol. Psychol. II⁵, 55). E. kann auch durch vorgestellte Dinge erregt werden; es gibt auch einen „seelischen" Ekel.

Eklektizismus (*ἐκλέγειν*, auswählen; vgl. Diog. Laërt. Prooem. 21) ist jenes philosophische Verfahren, welches das in verschiedenen Systemen als gut Befundene zu einer Lehre verarbeitet. Eklektischen Charakter haben besonders die Theoreme von Cicero und anderen römischen Philosophen, Philon von Larissa, Potamon, Antiochus von Askalon, z. T. von Leibniz („Eo semper animo fui, ut mallem recepta amendari quam everti", Gerh. II, Ep. ad des Bosses), von Popularphilosophen der Aufklärung, V. Cousin u. a. Vgl. Bordas-Demoulin, Lettre sur l'écl. 1834.

Ekphorieren: Aktualisierung eines „Engramm" (s. d.) durch einen Reiz (R. Semon, Die Mneme, 1908). Vgl. Reproduktion.

Ekpyrosis (*ἐκπύρωσις*), ist nach Heraklit (Diog. L. IX, 8; Fragm. der Vorsokrat. 12 A, 1, 8; 12 A 5; B 31, 65; vgl. H. Gomperz, Hermes 54, 58, 1923, S. 20 ff.: nach Heraklit tritt die E. nie ein, weil die Gesetzlichkeit des Alls dies verhindert) und den Stoikern (Stob. Ecl. I, 304) der nach bestimmten Perioden immer wieder entstehende „Weltbrand", in dem alles zur Einheit des Seins vereinigt wird, die dann neu sich differenziert. So auch Minucius Felix (Apol. I, 57; 60), Clemens Alexandrinus (Strom. V, 9, 4).

Ekstase (*ἔκστασις*): Außer-sich-sein, Verzückung, Entrückung der Seele von den Eindrücken der Sinne, (scheinbare) Erhebung über den Gegensatz von Subjekt und Objekt, Steigerung des Bewußtseins über alles Normale hinaus zur erregten, phantasievollen, gefühlsmäßigen halluzinierenden Erfassung geistiger Inhalte in einer lebendigen Vision. Die Zustände der E. sind von psychologischer, sozialer, religiöser, ethischer, ästhetischer Bedeutung (vgl. Achelis, Die E., S. 24 ff.).

In der mystischen Philosophie spielt die E. als derjenige Zustand, in den die Seele durch Übung und Reinigung von allen Begierden, durch beständige Konzentration der Aufmerksamkeit auf die Inhalte der produktiven Phantasie gerät, als (vermeintliche) unmittelbare Erfassung des Göttlichen, eine große Rolle. Die Keime zur Lehre von der E. in diesem Sinne finden sich schon im Brahmanismus, bei Platon und Aristoteles (vgl. Problem. 30, 1; die künstlerische E. ist besonnen, gehört zur künstlerischen Phantasie; vgl. Poët, 17. 2). Aber erst bei Philon, noch mehr bei Plotin ist sie ausgebildet. Nach letzterem ist die E. ein Zustand, der durch *κάθαρσις* und *ἄσκησις* zuweilen erreicht werden kann, ein Zustand des Ruhens in Gott, der unmittelbar erfaßt wird (*ἁπλωσις*, *ἀφή*, Enn.

VI, 9, 11). Im Innern, bei sich weilend, versunken im reinen Schauen, weiß die Seele nichts von sich, da sie nicht denkt, sondern eins ist mit dem Göttlichen (Enn. VI, 9, 7; VI, 9, 11; VI, 7, 25). Von Bedeutung ist die E. bei Gnostikern, Macarius, Gregor von Nyssa (De hom. opif. 16). Die späteren Mystiker sprechen wiederholt von der E. („ecstasis, raptus mentis"), die schon bei Dionysius Areopagita eine Rolle spielt. So Richard von St. Victor: „Cum per mentis excessum supra sive intra nosmet ipsos in divinorum contemplationem rapimur, exteriorem omnium statim, immo non solum eorum, quae extra nos, verum etiam eorum, quae in nobis sunt, omnium obliviscitur" (De cont. IV, 23). Nach Bernhard von Clairvaux ist sie „prima et maxima contemplatio" (De cons. V, 14, 42). Bonaventura: „Ecstasis est, deserto exteriore homine, sui ipsius supra se voluptuosa quaedam elevatio, ad superintellectualem amoris fontem, mediantibus sursum activis virtutibus pro viribus se extendens" (De sept. gradib. cont., p. 97 a). Joh. Gerson: „Ecstasis est raptus mentis cum cessatione omnium operationum in inferioribus potentiis" (De myst. theol. spec. cons. 36). Den Zustand der E. kennen und schildern Abubacer, Eckhart, Suso, Tauler, Nic. Cusanus, Agrippa (Occ. philos. III, 50), J. Böhme, L. Vives (De an III, p. 173), G. Bruno, Schleiermacher: „So oft ich aber ins innere Selbst den Blick zurückwende, bin ich zugleich im Reich der Ewigkeit; ich schaue des Geistes Leben an." „Es schwebt schon jetzt der Geist über der zeitlichen Welt, und solches Schauen ist Ewigkeit und unsterblicher Gesänge himmlischer Genuß" (Monol. 1). Vgl. I. H. Fichte, Psych. I, 620 ff.; Mantegazza, Die Ekstasen; P. Beck, Die E., 1906; K. Weidel, Z. f. Religionspsych. III; A. Lehmann, Aberglaube u. Zauberei², 1908, S. 635 ff.; Oesterreich, Die Besessenheit, 1923; Ausgewählte Vorles. aus dem Gebiet der Religionspsych., 1915; Starbuck, Religionspsych., 1911; Müller-Freienfels, Persönl. u. Weltansch., S. 200 ff.; Flournoy, Religionspsych., 1911; M. Buber, Ekstat. Konfessionen, 1909; Mongré, Ekstasen, 1900; Beth, Kantstud. XXX, 393 f. Vgl. Hypnose.

Ekthesis (*ἔκθεσις*): Heraushebung eines Teiles aus dem Umfang des Mittelbegriffs und Einsetzung dieses Teiles für den Mittelbegriff selbst (Aristoteles, Anal. prior. I, 6). Bei den Stoikern ist vom *ἀξίωμα ἐκθετικόν* die Rede. Daraus wird bei den Scholastikern der „syllogismus expositorius", „cuius praemissae sunt singulares" (vgl. Rabus, Log. S. 82).

Ektropie (*ἐκτροπή*, Auswärtswendung) ist die noch in Arbeit umsetzbare Energie, gegenüber der „Entropie" (s. d.). „E." zuerst bei G. Hirth (Die E. der Keimsysteme, 1900). Ektropismus ist die Tendenz zur Steigerung der E. als Gegenfaktor gegen das Wachstum der Entropie (F. Auerbach, E., 1910; Die Weltherrin u. ihr Schatten², 1913). Vgl. H. Piper, Weltanschauung als Weltbetrachtungsweisen, Die Morgenröte, Nr. 7, 1925, S. 212 ff.; Scheler, Der Formal. in der Eth.², S. 292; K. C. Schneider, Die Welt, S. 30, 33, 263 („E." = Objektivation des Bewußtseins, Mathematisierung).

Elan vital s. Leben, Entwicklung (Bergson).

Eleaten: die in Elea lehrenden Philosophen (Xenophanes, Parmenides, Zenon, Melissos), welche die Einheit sowie die seiende, an sich unveränderliche Natur des Alls lehren. Sie haben zum erstenmal den Begriff des Seins als solchen zur Grundlage des Philosophierens gemacht. Eleatismus heißt die Lehre der Eleaten, auch die Verwertung des Begriffs des einen, unveränderlichen Seins bei Platon, den Megarikern, Spinoza, Herbart u. a. Vgl. K. Reinhardt, Parmenides, 1916. Vgl. Sein, Gott, Identität, Antinomie, Bewegung, Vielheit, Einheit.

Elektra (ähnlich „der Verhüllte", *ἐγκεκαλυμμένος*): Name eines Trugschlusses der megarischen Philosophen: Elektra kennt Orestes als ihren Bruder; den vor ihr stehenden Orestes, der sich verhüllt hat, kennt sie nicht als ihren Bruder; also kennt sie zugleich nicht, was sie kennt. Vgl. Enkekalymmenos. — Elektronen s. Atom.

Elementargedanken nennt Ad. Bastian (Ethnische E. in d. Lehre vom Menschen, 1895) die allen Völkern gemeinsamen, aus gleichartiger Organisation entspringenden Ideen über Gott, Seele u. dgl. Völkergedanke ist die bestimmten Völkergruppen, von der „geographischen Provinz" abhängige eigene Anschauungsweise. Schon Vico bemerkt: „Gleichförmige Ideen bei ganzen Völkern, die untereinander sich nicht bekannt sind, müssen ein gemeinschaftliches Motiv des Wahren haben" (Prinzip. 1844, S. 114, vgl. S. 51). Vgl. Kultur.

Elementargefühle s. Ästhetisch, Gefühl.

Elemente (elementum nach Diels aus elephantum, Elfenbeinstäbchen): 1. Grundbestandteile, Anfangsgründe (E. einer Wissenschaft); 2. die qualitativ nicht weiter zerlegbaren Bestandteile von Körpern, die Grundstoffe der Welt. Die (etwa 90) E., welche die Chemie zählt, sind vielleicht Modifikationen eines Urelements (Prout u. a.) und teilweise zerlegbar (Ramsay, Soddy, Rutherford u. a.). Zwischen den E. bestehen Verwandtschaftsbeziehungen (L. Mendelejeff). Die meisten E. sind Vereinigungen von Elektronen (s. Atom) gleicher Kernladung, aber verschiedenen Gewichts. Vgl. K. Fajan, Radioaktivität², 1920; W. Crookes, Die Genesis der E.² 1895.

Die Elementen-Lehre ist zuerst philosophisch-spekulativ, später erhält sie einen naturwissenschaftlich-empirischen Charakter. Die Chinesen kennen fünf Elemente: Wasser, Feuer, Holz, Metall, Erde. Nach der Lehre des Inders Kanâda gibt es vier E.: Erde, Wasser, Luft, Licht. Thales sieht im Wasser, Anaximenes in der Luft das Element (Aristoteles, Met. I 3, 984 a). Die Pythagoreer nehmen fünf E. an (Diog. L. VIII, 25), die sie zugleich als geometrische Formen bestimmen: Feuer (Tetraëder), Erde (Kubus), Luft (Oktaëder), Wasser (Ikosaëder), dazu noch den Äther (Dodekaëder) (Stob. Ecl. I, 10, 26; Plut., Plac. II, Dox. 334). Heraklit betrachtet als E. die drei Aggregatzustände Feuer, Wasser, Erde; vielleicht nahm er vier E. an (vgl. Diels, Elementum 1899, S. 15, 21). Nach Parmenides gibt es (*κατὰ δόξαν*) zwei E. (*ἀρχαί*): *πῦρ* (Feuer) und *γῆ* (Erde) (Theophr., Phys. opin. fr. 6, Dox. 482; Arist., De gener. et corr. II 2, 330 b 14). Empedokles gilt als der eigentliche Begründer der Lehre von den vier E. (Wurzeln, *ῥίζαι*): Feuriges, Luftförmiges, Feuchtes, Erdiges (*τέτταρα μὲν λέγει στοιχεῖα, πῦρ ἀέρα ὕδωρ γῆν*, Plut. Plac. I, 3, 2, Dox. 286, Diog. L. VIII, 76; *τέσσαρα τῶν πάντων ῥιζώματα πρῶτον ἄκουε· Ζεὺς ἀργὴς Ἥρη τε φερέσβιος ἠδ' Ἀίδωνεὺς Νῆστις θ' ἡ δακρύοις τέγγει κρούνωμα νεῖκος*, Stob. Ecl. I, 286, 288). Die E. sind das Beharrende in aller Veränderung, die nur in Mischung und Entmischung der E. besteht. Anaxagoras betrachtet als E. die Homöomerien (s. d.), Demokrit die Atome (s. d.). Platon führt den Namen *στοιχεῖον* ein (Diog. L. III, 19), nimmt die vier bekannten E. an, betrachtet sie geometrisch als regelmäßige Körper (*ἑπίπεδα*), die aus kleinen rechtwinkligen Dreiecken bestehen (Tim. 53 C). So kann ein Element in ein anderes sich umwandeln, mit Ausnahme des Erdigen (Tim. 54 E.). Aristoteles definiert das E.: *στοιχεῖον λέγεται ἐξ οὗ σύγκειται πρώτου ἐνυπάρχοντος, ἀδιαιρέτου τῷ εἴδει εἰς ἕτερον εἶδος, οἷον φωνῆς στοιχεῖα ἐξ ὧν σύγκειται ἡ φωνὴ καὶ εἰς ἃ διαιρεῖται ἔσχατα, ἐκεῖνα δὲ μηκέτ' εἰς ἄλλας φωνὰς ἑτέρας τῷ εἴδει αὐτῶν* (Met. V 3, 1014 a 26 ff.). E. ist ferner das Kleine, Einfache, Unteilbare (*διὸ καὶ τὸ μικρὸν καὶ ἁπλοῦν καὶ ἀδιαίρετον στοιχεῖον λέγεται*, Met. V 3, 1014 b 5). Es gibt einfache Bewegungen, daher auch einfache Körper, E. (*εἰσὶ γὰρ καὶ κινήσεις ἁπλαί· ὥστε δῆλον καὶ ὅτι ἔστι στοιχεῖα καὶ διὰ τί ἐστιν*, De coel. III 3, 302 b 9). Es gibt fünf E. Die ersten vier bestehen aus Gegensätzen (*ἐναντιώσεις*): das Feuer aus dem Warmen und Trockenen, die Luft aus dem Warmen und Feuchten, das Wasser aus dem Kalten und Feuchten, die Erde aus dem Kalten und Trockenen (De gener. et corr. II 2, 330 b 2—5). Feuer und Luft bewegen sich nach der Peripherie, Erde und Wasser nach dem Zentrum hin (330 b 32). Das fünfte (bezw. „erste") E., der Äther (s. d.) ist einfacher Natur. Straton nimmt als Elemente das Warme und Kalte an (Stob. Ecl. I, 298). Die Stoiker halten an der Vierzahl der E. fest (Diog. L. VII, 136; Stob. Ecl. I, 10, 314) und unterscheiden diese von den „Prinzipien" (*διαφέρειν δέ φασιν ἀρχὰς καὶ στοιχεῖα·*

τὰς μὲν γὰρ εἶναι ἀγενήτους καὶ ἀφθάρτους, τὰ δὲ στοιχεῖα κατὰ τὴν ἐκπύρωσιν φθείρεσθαι· ἀλλὰ καὶ ἀσωμάτους εἶναι τὰς ἀρχὰς καὶ ἀμόρφους, τὰ δὲ μεμορφῶσθαι (Diog. L. VII, 134). Die E. sind wechselnde Formen des Stoffes (πνεῦμα) und gehen ineinander über. Epikur nimmt vier E. an (Plac. IV, 3, 11, Dox. 388). Urelemente sind die Atome, so auch nach Lucrez, der von ihnen als „elementa" spricht (De rer. nat.). Cicero erwähnt die „quattuor naturas" (De nat. deor. I, 12).

Nach dem Apologeten Aristides gibt es vier E. (Erde, Wasser, Luft, Feuer; vgl. Seeberg, Der Apol. Arist., 1893). Vier E. gibt es nach Gregor von Nyssa (De hom. opif. 1), Basilius der Grosse (Hexaëmeron III, 3), Nemesius (De natura homin. IV, 38), Isidorus Hispalensis (De natura rerum V, 41), Alfârâbi, Israeli. Nach den Lauteren Brüdern sind die vier E. (arkán) die „Allmütter" der Dinge (Dieterici, Naturph. der L. B., S. 55). Nach Wilhelm von Conches sind die (vier) E. „simplae et minimae particulae". Sie sind nicht anschaulich, sondern „ratione divisionis intelliguntur" (Elem. philos. Migne T. 90, 1132 f.). Die Kabbala nimmt drei E. („Mütter") an: Hauch, Wasser, Feuer. — Vier E. gibt es nach Nicolaus Cusanus (De coniect. II, 4), Bovillus, welcher erklärt: „Elementa sunt ingenita, nullave generatione orta, omnium tamen generationum initia" (De gener. 14, 7), Paracelsus (De nat. rer. 30, 1), nach welchem sie (die „Mütter" der Dinge) aus „sal, mercur, sulphur" zusammengesetzt sind, Patritius (Wärme, Licht, Flüssiges, Raum). Zwei E. nehmen an Telesius (Wärme und Kälte), Campanella (Univ. phil. I, 9, 12; Met. II, 5, 6), J. B. van Helmont (Wasser und Luft als „elementa primogenia"). Nach Cardanus gibt es drei E. (Erde, Wasser, Luft); E. ist „dasjenige, was keiner Nahrung bedarf; nicht selbst vergeht, nicht unstet herumschweift, sondern einen bestimmten Platz behauptet, seiner Natur gemäß eine große Masse besitzt und zur Erzeugung geeignet ist" (De subtil. III, 44). Die Alchimie glaubt an die Umwandelbarkeit von Elementen (besonders in Gold). — Nach Goclen ist „Element" die „prima materia et forma, quae ex nullis aliis prioribus aut simplicioribus constant". Er unterscheidet „elementa essendi et cognitionis" (Lex. phil., 145). G. Bruno bestimmt das E. („minimum") als „quod ita est pars, ut eius nulla sit pars, vel simpliciter, vel secundum genus" (De min. I, 7). — Seb. Basso nimmt fünf E. an (Wasser, Erde, Luft, Phlegma, Caput mortuum, Lasswitz, G. d. Atom. I, 339 f.), Daniel Sennert vier: „atomi igneae, aëreae, aqueae, terreae" (I, 443 f.). Durch Boyle wird der neuere Begriff des E. gefördert. — G. Horn erklärt: „Elementa sunt particulae corporum minimae, ex quorum confluxu corpora componuntur, effluxu et influxu operantur, difluxu intereunt" (Arca Mosis, 1669, p. 4). P. J. Faber: „Die Elementa sind . . . matrices und Gebär-Mütter aller Dinge. Denn in ihnen liegt der universal und saamliche Geist aller Dinge verborgen" (Chym. Schr., 1713, I, 305). Nach Chr. Wolff ist „Element" ein „principium internum corporum irresolubile in alia, sive primum" (Cosmol., § 181), ein „atomus naturae" (ib.). Die E. sind „substantiae simplices" (182), „non sunt extensa, nulla figura atque magnitudine praedita, spatium nullum implent" § 184), „indivisibilia" (§ 185). Rüdiger bestimmt als E. den Äther und die Luft („particula radians — bullula", Phys. divin. I, 3, sct. 6, 7). — Herbart nennt als E. Erde, Caloricum, Electricum, Äther (Üb. d. allg. Verh. d. Natur, 1828, WW. Kehrb. VI, 435). Gesetz der Erhaltung der E. in den chemischen Verbindungen: Arrhenius, Mach, Ostwald (Vorles. über Naturph.², S. 286 f.). Nach Ziehen stehen an der Spitze der „Theorien" die „E.", auf die man eine Gruppe von Erscheinungen zurückführen will. Die Einfachheit dieser E. ist stets hypothetisch, oft nur relativ und vorläufig (Lehrb. der Log., S. 822 f.). Vgl. Sapper, Das E. der Welt, 1924. Vgl. Monade, Ars magna, Kategorie.

„Elemente" nennt R. Avenarius einfache Aussageinhalte, wie „grün", „süß", „Ton a" (Krit. d. rein. Erf. I, 16). „Elementarkomplexe" sind die „Dinge" der Erfahrung (Menschl. Weltbegr., S. 11 f., 80). Mach versteht unter „Elementen" die neutralen Bestandteile, aus denen sich sowohl die Objekte als das Ich (s. d.) zusammensetzen. Empfin-

dungen sind die E., sofern sie vom Leib abhängig sind (Erk u. Irrt., S. 8ff.). Psychisches und Physisches enthalten gemeinsame E. (S. 9; Die Anal. der Empf.[7], 1919, Leitgedanken, 1919.) Vgl. J. Petzoldt, Das Weltproblem[4], 1924; Weininger, Geschlecht u. Charakter, S. 113ff.; F. Adler, E. Machs Überwind. des mechan. Material., 1918, S. 71ff.; Perry, Present philos. tendencies, 1912; Th. Hofmann, Gr. e. neuen Philos., 1921 (Das „E." ist jenseits der Zweiheit von Stoff und Kraft, Physischem und Psychischem); W. Stern, V. f. w. Ph. 38. Vgl. Empfindung, Körper, Heniden.

Elemente des Bewußtseins (psychische E.) erhält man durch eine isolierende Abstraktion dessen, was im Erleben eine Einheit, ein Ganzes, Komplex, einen gerichteten Zusammenhang bildet, aber Momente, Seiten, Glieder aufweist, die sich in der analysierenden (aber nicht notwendig „atomisierenden") Betrachtung voneinander sondern lassen. Das Bewußtsein (s. d.) ist keine Summation von selbständig existierenden Elementen, sondern eine Einheit von Aktionen und Reaktionen sowie von Gebilden, die als Momente eines stetigen Werdens, als Glieder eines sich entwickelnden Ganzen auftreten (s. Psychisch, Seele).

Von „psychischen Elementen" spricht schon Chr. Weiss als von den (aus einem „Urzustand" entspringenden) Urbestandteilen der seelischen Kräfte; aus der Verbindung der E. („Trieb" als „Prinzip der Richtung" und „Sinn") gehen erst die „Vermögen" hervor (Wesen u. Wirken der menschl. Seele, S. 28 ff.). Die Assoziationspsychologie (Bain, Spencer, Ziehen, Mach u. a.) neigt zur atomistischen Auffassung des Seelenlebens, das sie als aus selbständigen psychischen E. (Empfindungen) aufgebaut betrachtet (vgl. Mindstuff). Spencer sieht in den psychischen E. („feelings") Teile des Bewußtseins, die für sich hervortreten, aber in Beziehungen zueinander stehen (Psych. I, § 60). Wundt: „Da alle psychischen Erfahrungsinhalte von zusammengesetzter Beschaffenheit sind, so sind psychische Elemente im Sinne absolut einfacher und unzerlegbarer Bestandteile des psychischen Geschehens die Erzeugnisse einer Analyse und Abstraktion, die nur dadurch möglich wird, daß die Elemente tatsächlich in wechselnder Weise miteinander verbunden sind" (Gr. d. Psychol.[5], S. 35). „Der Tatsache, daß die unmittelbare Erfahrung zwei Faktoren enthält, einen objektiven Erfahrungsinhalt und das erfahrende Subjekt, entsprechen zwei Arten psychischer Elemente, die sich als Produkte der psychologischen Analyse ergeben. Die Elemente des objektiven Erfahrungsinhaltes bezeichnen wir als Empfindungselemente oder schlechthin als Empfindungen... Die subjektiven Elemente bezeichnen wir als Gefühlselemente oder als einfache Gefühle" (S. 36). „Da die wirklichen psychischen Erfahrungsinhalte stets aus mannigfachen Verbindungen von Empfindungs- und Gefühlselementen bestehen, so liegt der spezifische Charakter der einzelnen psychischen Vorgänge zum größten Teile durchaus nicht in der Beschaffenheit jener Elemente, sondern in ihren Verbindungen zu zusammengesetzten psychischen Gebilden begründet" (S. 36). „Spezifische Beschaffenheit und elementare Natur psychischer Vorgänge sind... völlig verschiedene Begriffe. Jedes psychische Element ist ein spezifischer Erfahrungsinhalt, aber nicht jeder spezifische Inhalt ist zugleich ein psychisches Element" (S. 37, Grdz. d. ph. Ps. I[6], 14, 44). Allen Elementen kommen zwei „Bestimmungsstücke" zu: Qualität und Intensität. Die psychischen E. kommen nicht unmittelbar als solche vor, werden aber durch die Analyse als anschauliche Bestandteile der Erlebnisse gewonnen. Sie sind insofern „Produkte begrifflicher Abstraktion, als sie in dem isolierten und beharrenden Zustand, in dem wir sie uns zum Behuf der Untersuchung ihrer fundamentalen Eigenschaften denken, keine Realität besitzen". „Gleichwohl sind sie unmittelbare Inhalte der wirklichen Erfahrung selbst, da sie niemals anders gedacht werden können, als mit den ihnen in der unmittelbaren Wahrnehmung zukommenden Eigenschaften" (Grdz. d. phys. Psych. I, 100ff.). Eine Analyse des einheitlichen Seelenlebens ist gerade um der synthetischen Betrachtung willen nötig (S. 116 f.; Sinnl. u. übersinnl. Welt, S. 99 ff.). Störring rechnet zu den elementaren Bewußtseinsvorgängen die Empfin-

dungen, Gefühlstöne der Lust und Unlust und gewisse „Beziehungsgedanken" (Psych., S. 60). Sully rechnet zu den „primitive psychical elements" die Empfindungen, die einfachen Gefühle und die reflektorischen und Instinkt-Handlungen (Hum. mind I). Ebbinghaus hält die Zerlegung des Bewußtseins in Elemente für notwendig (Gr. d. Psych. I, 164). Vgl. Messer, Psych. S. 67f. (nicht atomistisch).

Nach Cornelius ist das unmittelbar Gegebene nicht eine Summe psychischer E., sondern die einheitliche, zusammenhängende Erfahrung, innerhalb welcher wir E. unterscheiden (Einl. in d. Philos., S. 206). Gegner der atomisierenden E.-Theorie (Hume, Mill, Spencer u. a.) sind Rehmke (Anmerk. zur Grundwiss.², S. 65 f.), James (Princ. of psych. I, 224 ff.), Dilthey, Spranger, Bergson (Die E. des Ich sind nicht Teile desselben, in der Seele durchdringt sich alles; Einf. in die Met., S. 15 f.; nur der Verstand zerlegt das Stetige in E.), Stöhr, Meinong, Koffka, Linke, Rehmke (Allg. Psych.², S. 144 ff.), Schmied-Kowarzik, Krueger, H. Volkelt, Spann u. a. Vgl. Jodl, Lehrb. der Psych. I⁵, 1924; S. Meyer, Die geist. Wirklichkeit, S. 84 ff. (E. nur als Momente von Zusammenhängen bestehend). Vgl.. Impression, Empfindung, Psychisch, Seelenvermögen, Gestalt, Feeling, Ganzes, Komplex, Struktur, Bewußtsein, Einheit, Dauer, Ich, Synthese.

Elenchus (*ἔλεγχος*, refutatio): Widerlegung, Gegenbeweis (Aristoteles, Anal. prior. II 20, 66b 11). *Ἔλεγχοι σοφιστικαί*: sophistische Trugschlüsse (s. d.). „Ignoratio elenchi" (*ἄγνοια ἐλέγχου*) ist die Verkennung des eigentlich zu Beweisenden.

Eleutherologie: Freiheitslehre. (Vgl. Ulrich, E. 1788, gegen Kant.) Eleutheronomie nennt Kant das „Freiheitsprinzip der innern Gesetzgebung" (Metaphys. der Sitten II, Vorr., S. 215; Über die Buchmacherei, 1, S. 211).

Elische Schule (*ἠλιακή*): die philosophische Richtung des Sokratikers Phaidon, dessen Schüler Menedemos in Eretria eine der megarischen ähnliche Tugendlehre (s. d.) aufstellte (Elisch-eretrische Schule).

Emanation: Hervorgehen des Niederen, Unvollkommeneren aus dem Höheren, Vollkommeneren, wobei das Urprinzip selbst, aus dem alles sich herausentwickelt, beharrlich-unveränderlich und eine Einheit bleibt. Die E. ist das Gegenstück zur „Evolution". Die Lehre von der E. der Dinge aus der absoluten, göttlichen Einheit heißt Emanationssystem oder Emanatismus. Vgl. Effulguration.

Eine E. lehren schon indische Philosophen (s. Vedanta). Xenokrates betrachtet das höchste Sein als das Eine und Gute, von dem alles Geringere abstammt (Aristoteles, Met. XIV 4, 1091 b 16), wie schon die Pythagoreer die Zahlen, Platon die Ideen auf eine höchste Einheit zurückführen. Die Stoiker nennen die Seele, Plutarch die Welt einen „Ausfluß" (*ἀπόσπασμα*) der Gottheit. Auch bei Philon sind Keime zum Emanatismus enthalten, dieser aber kommt erst bei Plotin zur Ausbildung. Aus dem Einen, Überseienden, Vollkommenen, in sich Verbleibenden geht durch E. durch Hervorstrahlung (*περίλαμψις*) die Welt hervor (*δεῖ δὲ λαβεῖν ἐκεῖνο, οὐκ ἐκρέουσαν, ἀλλὰ μένουσαν μὲν τὴν ἐν αὐτῷ τὴν δὲ ἄλλην ὑφισταμένην*, Enn. V. 1, 3). Das Eine ist zu denken wie die strahlende Sonne (Enn. V, 16), deren Strahlen mit der Entfernung an Intensität abnehmen (Enn. II, 4, 10 ff.). Aus dem Vollkommenen findet ein „Überfließen" (*ὑπερρύη*) statt, durch Überfülle desselben (*τὸ ὑπερπλῆρες αὐτοῦ πεποίηκεν ἄλλο*, Enn. V., 2, 1; III, 8, 10). Aus dem Einen (*ἕν*) emaniert der Geist (*νοῦς*), aus diesem die Ideenwelt (*κόσμος νοητός*), aus dieser die Weltseele (*ψυχὴν γεννᾶ νοῦς*) und damit die Einzelseelen, die aus sich die Körperwelt herausbilden. Die Materie ist das Geringste in den Produkten der Emanation, denn von oben nach unten nehmen die Kräfte ab (Enn. VI, 7, 9). Die Kräfte, die vom Einen ausgehen, erfüllen das All, und doch bleibt das Eine bei sich (VI, 4, 3). Nach Jamblich geht aus dem Urgrunde (*ἀρχή*) das Eine (*ἕν*), aus diesem die intelligible Welt (*κόσμος νοητός*), aus dieser die intellektuelle Welt (*κόσμος νοερός*) mit dem Geiste (*νοῦς*), aus diesem die Seele, aus dieser die Sinnenwelt hervor. Nach Proklos ist die Reihe der Emanationen:

Urgrund, Henaden (s. d.), Triaden (intelligible, intelligibel-intellektuelle, intellektuelle Welt), Hebdomaden, Seele, Materie.

Die neuplatonische E.'slehre tritt in verschiedener Form bei den Gnostikern, Dionysius Areopagita, Scotus Eriugena auf. Nach diesem geht aus der ungeschaffen-schaffenden Natur die geschaffen-schaffende Ideenwelt (Logos), aus dieser die geschaffen-nichtschaffende Welt der endlichen Wesen hervor. Auf diesem Wege (processio) bleibt die Welt in Gott, Gott mit seinem Wirken in der Welt. „Nam et creatura in Deo est subsistens et Deus in creatura mirabili et ineffabili modo creatur, se ipsum manifestans" (De div. nat. III 17). Die Welt ist eine Selbstoffenbarung Gottes (Theophanie). E.'slehre ist auch der arabische Sufismus. Auch Alfârâbi lehrt die E. (Font. quaest. 6 ff.). So auch die (spätere) Kabbalah (vgl. Neumark, G. d. jüd. Ph. I, 198ff.), ferner Dietrich von Freiberg (De ont. I, 4; 9), Eckhart, J. Böhme, R. Fludd, Brooke (The nature of truth, 1641) u. a. Mystiker. Gegner der E. des Körperlichen ist Maimonides der aber eine E. des Geistes (wie Ibn Gebirol) annimmt. — Unter „emanatio" versteht Nicolaus Cusanus die Entfaltung des göttlichen Seins in der Welt. „Emanatio in divinis duplex est, una per modum naturae et haec est generatio, alia per modum voluntatis" (De doct. ignor. II, 27). „Per simplicem emanationem maximi contracti a maximo absoluto universum prodiit in esse" (II, 4). Leibniz sieht in den Monaden „Fulgurationen" (Ausblitzungen) Gottes; die Dinge fließen beständig aus der göttlichen Einheit („effluunt", Erdm., p. 147f.). Emanatistisch ist die spätere Philosophie Schellings. Stöhr unterscheidet E. und „Effulguration" (s. d.). E. gibt es nach Schelling, E. v. Hartmann u. a. — Nach Kotik geht vom Gehirn eine „E." aus, welche das Ablesen der Gedanken gestatten soll (Die E. der psych. Energie, 1908). — Emanismus heißt die Auffassung der Kraft als ein von den Dingen ausgehendes Dingartiges (R. Karutz, E., Z. f. Ethnol. 45; F. R. Lehmann, Mana, S. 14). Vgl. H. Ritter, Über die E.'slehre, 1847. Vgl. Schöpfung.

Eminenter: in überragender Weise, ein scholastischer Ausdruck, der die höhere Realität eines Prinzips bezeichnet. „Eminenter est supra omnem mensuram, super omnes gradus. Deus ... causa ac principium eminenter" (Goclen, Lex. philos., 146). Als Steigerung des „realiter" („actualiter") gebraucht das Wort Descartes, um auszudrücken, daß in der Ursache mehr Realität als in der Wirkung enthalten sei. „Per eminenter intelligo, cum causa perfectius continet omnem realitatem effectus, quam effectus ipse" (Spinoza, Renat. Cartes. pr. phil. I, ax. VIII). Chr. Wolff: „Per eminentiam esse dicitur ens, quod proprie loquendo non est, ubi tamen quid habet in se, quod vicem eius supplet, quod proprie eodem tribui repugnat" (Ontol. § 845).

Emotion: Gemütsbewegung, Erregung, Gefühl komplexer Art. Die Emotionen („émotions", „emotions") umfassen höhere Gefühle, Affekte, Leidenschaften u. dgl. Vgl. Descartes, Princ. philos. IV, 190; Hume, Of. the pass. I, sct. 1; H. Spencer, Psych. I, § 66; Ribot, Psych. des sentiments., p. 92ff.; James, Psych., S. 373ff.; G. W. Crile, The organ and nature of the e., 1915, Emotional: dem Gefühl, Affekt angehörend. Es gibt hyper- und hypoemotionale Typen (H. Apfelbach, Der Aufbau des Charakters, 1924, S. 81 ff.). Ein emotionales Denken (s. d.) besteht im Ästhetischen, Religiösen, Ethischen usw. (H. Maier, Psychol. des e. D.'s, 1908). Ein emotionales A priori hat die Ethik (s. d.) nach M. Scheler. Das Emotionale des Geistes (das Fühlen, Vorziehen, Lieben, Hassen, Wollen) hat einen ursprünglichen apriorischen Gehalt; es gibt eine „logique du coeur" (Pascal). Ein „Apriorismus des Emotionalen" ist zu fordern, mit einer „Wesensschau" der emotionalen Akte und ihrer Materien, ihrer Fundierung und ihrer Zusammenhänge, mit „Evidenz" und Exaktheit der phänomenologischen Feststellung (Der Formal. in der Eth.², S. 59 ff.). In den emotionalen Erlebnissen des Wertfühlens wird Gegenständliches, eine bestimmte Wertqualität gemeint, sie tritt uns „entgegen", erschließt sich uns (S. 266 ff.; 340 ff.; Jahrb. der Ph. II); s. Intentional. Nach Meinong gibt es „emotionale

Präsentation" von Gegenständlichem (durch Gefühl und Begehren). Es gibt Gefühls- und Begehrungsgegenstände (dignitative u. desiderative), ein „Erkennen auf Grund emot. Partialpräsentation, „berechtigte Emotionen" (Über emot. Präsentation, S. 113 ff., 140). Marty nennt Emoti die Ausdrücke für Akte des Interessenehmens (Lieben u. Hassen) (Ges. Schr. II², 4, 124). — Emotionalismus ist die Auffassung des Emotionalen (Gefühls) als seelische Grunderscheinung. Vgl. Affekt, Noëse, Intuitionismus.

Empfindlichkeit (Eckhart u. a.): 1. im älteren und weiteren Sinne: eine Gemütsdisposition zur leichten, schnellen Erregbarkeit. So ist nach Chr. Wolff „Empfindlichkeit" „eine Neigung zu schnellem Zorne" (Vern. Ged. I, § 487); 2. im neueren Sinne: die Empfänglichkeit für einen Reiz, Feinheit des Empfindens, im Verhältnis zur Stärke des Reizes oder Reizunterschiedes. Die E. („E.") verhält sich umgekehrt wie die Reizgröße: je stärker der Reiz ist, der zur Auslösung einer Empfindung nötig ist, desto geringer die Empfindlichkeit resp. die Unterschiedsempfindlichkeit („U. E."). Die E. wird gemessen durch den reziproken Wert der zu einer bestimmten Empfindung (bzw. Empfindungsänderung) nötigen Änderung der Reizintensität (vgl. Wundt, Grdz. d. phys. Psychol. I⁶, 559 ff.). Nach Külpe ist E. „die Fähigkeit, Empfindungen überhaupt zu erleben und mitzuteilen" (Gr. d. Psych., S. 35). „Sinnesempfindlichkeit" ist die E. in bezug auf ein ganzes Sinnesgebiet, „Sensibilität" die Empfindung in bezug auf die einzelnen Empfindungen (ib.). Es gibt eine „unmittelbare" und eine „mittelbare" Empfindlichkeit (und U. E., S. 36). Von Einfluß auf die E. und U. E. ist die Aufmerksamkeit, mit deren Größe jene wachsen, die Erwartung und Gewöhnung (S. 39 ff.). Zur Messung der E. und U. E. dienen die psychophysischen Maßmethoden. Vgl. Psychophysik, Schwelle, Sensibilität.

Empfindsamkeit (Sentimentalität): Gefühlsschwelgerei, zu Gefühlsergüssen neigende Erregbarkeit; übertriebenes Reagieren der Gefühlsseite der Seele. „Sentimental" kommt bei Richardson, Lawrence Sterne vor (Sentimental journey, 1767, dtsch., Empfindsame Reisen, von Bode, 1768). „Empfindsam" stammt von Lessing. Es kommt bei Adelung (Wörterbuch) vor, bei J. H. Campe (Üb. E. und Empfindelei, 1779), Tetens (Philos. Vers. I, 53, 59, 615). Kant erklärt E. als „ein Vermögen und eine Stärke, den Zustand sowohl der Lust als Unlust zuzulassen, oder auch vom Gemüt abzuhalten". „Empfindelei" ist „eine Schwäche, durch Teilnehmung an dem Zustande anderer, die gleichsam auf dem Organ des Empfindelnden nach Belieben spielen können, sich auch wider Willen affizieren zu lassen" (Anthropol. II, § 60). Schiller unterscheidet von der „naiven", objektiven die „sentimentale", mehr subjektiv eingestellte Dichtung (Über naive u. sentim. Dichtung, 1796).

Empfindung (*αἴσθησις, πάθος*, sensio, sensatio): 1. im weiteren Sinne: unmittelbares Erleben, Fühlen, Gewahrwerden; 2. im engeren Sinne: das durch psychologische Analyse zu gewinnende Element der Vorstellung, das Haben eines qualitativ einfachen Inhalts des Bewußtseins, das auf der Erregung des Organismus (Sinnesorgans, und Nervensystems, Sinneszentrums) bzw. der Psyche durch (physikalische und physiologische, äußere oder innere, peripherische oder zentrale) „Reize" (s. d.) beruht. Die Empfindungen sind Reaktionen des Organismus, zugleich Zeichen für die Beschaffenheiten von Dingen, die sie in subjektiver Form „darstellen". Eine Zuordnung der E. zum adäquaten Reiz, dem sie angepaßt ist, besteht (s. Energie, spezifische). Die E. ist eine Modifikation des Bewußtseins, die als Antwort auf eine Veränderung außerhalb oder innerhalb des Organismus auftritt. Es gibt Gemein- und Sinnesempfindungen (s. Sinn). Im konkreten Erleben kommt die isolierte E. als solche nicht vor, stets bildet sie einen Teil von Komplexen, Wahrnehmungen (s. d.). Die Bestimmungen jeder E. sind Qualität (s. d.) und Intensität (s. d.), im weiteren Sinne auch der „Gefühlston" (s. d.). Die E.'squalität ist von der Beschaffenheit des Reizes (und des Sinnesorgans) abhängig, die E.'sstärke von der Intensität des Reizes und der „Empfindlichkeit" (s. d.); sie ist (indirekt) meßbar. Die „Extensität" (s. d.) ergibt sich erst aus dem Zusammen von Empfindungen. Das „Empfinden" ist

das Haben, Auftreten, Präsentsein eines Inhaltes (Farbe, Ton usw.) für ein Ich, eine Erlebnismodifikation des Ichs, die z. T. auch als solche bewußt wird (als Sehen, Hören usw.). Empfindungen als solche sind (reaktive) Funktionen eines Subjekts, keine Wesenheiten, die für sich selbst bestehen können. Sie sind schon ursprünglich Momente von „Trieben", Strebungsvorgängen. Als solche sind sie Faktoren des Lebens und der Entwicklung. Die Daten der E. dienen als Material zur Erfahrung, sie geben dem Denken die Richtung und konkrete Bestimmtheit, wobei in der Naturwissenschaft von den subjektiv bedingten Qualitäten abstrahiert wird (vgl. Quantitativ, Körper). Die Dinge der Wissenschaft sind mehr als bloße E.'skomplexe, wenn auch die Bildung der Dingbegriffe sich an solchen orientiert (vgl. Objekt).

Die Trennung des „Empfindens" vom „Fühlen", der „Empfindung" vom Gefühle der Lust und Unlust erfolgt erst bei Tetens und Kant (s. unten).

In der antiken Philosophie besteht noch keine scharfe Unterscheidung zwischen E. und (Sinnes-)Wahrnehmung (s. d.). Nach Empedokles beruht die E. auf Ausflüssen (*ἀποῤῥοαί*), die von den Körpern ausgehen, in die Poren der Sinnesorgane eindringen und sich mit den von diesen ausgehenden Ausflüssen begegnen, wobei Gleichartiges durch Gleichartiges erfaßt wird (vgl. Aristot., De sens. 2, 438a 4; 437b 26 f.; De anima I, 2; vgl. Plat., Menon 76c). Demokrit erklärt die E. aus Bilderchen (*εἴδωλα*), welche sich (als Atomkomplexe) von den Körpern ablösen (Diog. Laërt. IX, 44ff.). Protagoras leitet die E. aus dem Zusammentreffen der von Körper und Sinnesorgan ausgehenden Bewegungen ab (Plat. Theaet. 156 ff.). Nach Platon entsteht sie durch eine Erschütterung (*σεισμός*); Phileb. 34). Nach Aristoteles ist sie ein Zustand der mit dem Leib verbundenen Seele, eine Verwirklichung des Potentiellen im Sinnesorgan zugleich mit der des äußeren, die Annahme einer „Form" ohne den Stoff des Dinges (De anima II 12, 424a 17 ff.; De sensu, 1 ff.; die E. ist *σωτερίας ἕνεκα*, hat biolog. Bedeutung). Die Stoiker bestimmen die E. als Veränderung (*ἀλλοίωσις*) in der Seele, auch als „Abdruck" (*τύπωσις*) in ihr (Diog. L. VII, 45ff.), während die Epikureer die *εἴδωλα*-Lehre erneuern (Diog. L. X, 31, 51; Lucrez, De rer. nat. IV, 720 ff.). Nach Plotin ist die E. ein innerlich-seelischer Vorgang (Ennead. III, 61; IV, 4 ff.).

Nach Augustinus ist die E. „passio corporis per se ipsam non latens animam" (De quant. an. C. 24 f.). In der E. ist die Seele selbst tätig (De mus. VI, 5 ff.; vgl. De genesi ad litteram 12, 3; De trin. XI, 4ff.). Die Scholastiker verarbeiten die Aristotelische Theorie von der „Formung" der Seele im Empfinden durch die Objekte zur Lehre von den „species sensibiles" (s. d.). Die Seele wird so geformt, daß sie vermittelst der Determination des Sinnesorganes („species") die Qualitäten der Dinge wahrnimmt (vgl. die Psychologien von Gutberlet, Lindworsky u. a.; L. Baur, Metaphys. 1922, S. 333 ff.; J. Schwertschlager, Die Sinneserkenntnis, 1924). Wilhelm von Conches definiert die E. als „animati corporis applicatione exteriorum non levis mutatio" (bei Siebeck, Gesch. d. Psychol. I 2, 432). Nach Wilhelm von Occam sind die Empfindungen „subiective in anima sensitiva mediate vel immediate" (Quodl. 2, 10). Sie sind Zeichen der dinglichen Eigenschaften. Bei mittelalterlichen Mystikern findet sich die Auffassung der E. als „confusa conceptio".

Nicolaus Cusanus bemerkt: „Ascendit ... sensibile per organa corporalia usque ad ipsam rationem, quae tenuissimo et spiritualissimo spiritu cerebro adhaeret" (De coniect. II, 16). Casmann: „Ut sensio fiat cum facultate tria concurrunt: 1. sensile seu causa movens sensum, 2. organum recipiens seu patiens, in quod subiectum movens agit, 3. affectio ... quae fit in organo a facultate rem sensibilem in illud agentem apprehendente" (Psych., p. 289). Campanella sieht in der E. einen seelischen Zustand („sentire est pati"), welcher aus dem Zusammenwirken des Subjekts und Objekts entspringt (Univ. phil. I, 4, 2). „Sensus ... videtur esse passio, per quam scimus, quod est, quod agit in nos, quoniam similem entitatem in nobis facit" (I, 4, 1). Die E. ist als psychischer Akt nicht selbst „passio", sondern „perceptio" der Affektion (I, 51; VI, 8, 1, 4). Telesius: „Superest ...,

ut rerum actionum aërisque impulsionum et propriarum passionum propriarumque immutationum et propriorum motuum perceptio sensus sit ... Propterea enim illas percipit, quod ab illis pati se immutarique et commoveri percipit" (De rer. nat. VII, 2). Nach L. Vives ist die E. (sensio) „cognitio animae per externum corporis instrumentum" (De an. I, 14). „Oportet ... sive analogiam sive proportionem esse aliquam inter vim sentientem et suum sensile" (p. 15).

Descartes sieht in der E. einen „verworrenen Denkakt" („confusus cogitandi modus", Medit. VI), dessen Inhalt dem Objekte nicht gleicht (III u. VI). Die Seele empfindet, indem sie vermittelst der „Lebensgeister" und Nervenerregungen affiziert wird. „Motus autem, qui sic in cerebro a nervis excitantur, animam sive mentem intime cerebro coniunctam, diversimode afficiunt, prout ipsi sunt diversi. Atque hae diversae mentis affectiones sive cogitationes ex istis motibus immediate consequentes sensuum perceptiones, sive, ut vulgo loquimur, sensus appellantur" (Princ. philos. IV, 189). Die Seele empfindet, insofern sie mit dem Gehirn geeint ist: „Probatur autem evidenter, animam non quatenus est in singulis membris, sed tantum quatenus est in cerebro, ea quae corpori accidunt in singulis membris nervorum ope sentire" (196). Im Empfinden glauben wir die Objekte, die Ursachen der Empfindungszustände selbst zu erfassen (Pass. anim. I, 23). Nach Spinoza empfindet der Organismus zugleich mit der Natur des Außenreizes den eigenen Zustand. „Idea cuiuscumque modi, quo corpus humanum a corporis externis afficitur, involvere debet naturam corporis humani et simul naturam corporis externi" (Eth. II, prop. XVI). „Sequitur ..., quod ideae, quas corporum externorum habemus, magis nostri corporis constitutionem, quam corporum externorum naturam indicant" (cor. 2). Nach Geulincx enthalten unsere Empfindungen eine Beziehung aufs Objektive. „Perceptionem sensus solemus referre ad res externas, tamquam inde provenientes, et plerumque cum existimatione, quod eae res similiter affectae sint, similemque habeant modum aliquem, qualem nobis ingerant" (Eth. IV, 104). Nach Malebranche entstehen die Empfindungen durch „images intermédiaires" (Rech. III, 2, 2). Es gibt „sensations fortes et vives" (douleur, chatouillement, grand froid), bei denen das Gehirn durch die Lebensgeister stark erregt ist, „sensations faibles et languissantes" (lumière médiocre, couleur), „sensations moyennes" (grande lumière) (I, 12). Die E. hat (wie nach Descartes) biolog. Bedeutung. — Hobbes bestimmt die E. als Bewegung der empfindenden Organe, bzw. als Reaktion und Ergebnis des Organismus auf die von außen erlittene Einwirkung. „Sensio est ab organi sensorii conatu ad extra qui generatur a conatu ab obiecto versus interna eoque aliquamdiu manente per reactionem factum phantasma" (Elem. phil. de corpore 25, 2; Leviath. I, 1). Alle Erkenntnis führt auf Empfindungen zurück. Nach Locke beruht die E. („sensation") auf der Empfänglichkeit der Seele für Eindrücke (Ess. II, ch. 1, § 24). Durch Stoß und Druck der Körper auf die Sinnesorgane wird sie ausgelöst (ch. 8, § 11), indem die Körperteilchen dem Gehirne eine gewisse Bewegung zuführen (§§ 12, 13). Die Empfindungen sind subjektive Zustände, denen bestimmte Qualitäten und Kräfte in den Dingen entsprechen (§ 14). Hartley erklärt die E. aus einer „Berührung der Nerven", wodurch in diesen eine Vibration hervorgerufen wird, die sich bis in das Gehirn fortpflanzt (Observat. on man I). Hume rechnet die E. zu den unmittelbaren Eindrücken („impressions"), die der Geist von der Außenwelt empfängt. „Original impressions or impressions of sensations are such as without any antecedent perception arise in the soul, from the constitution of the body, from the animal spirits, or from the applications of objects to the external organs" (Of the pass. sct. I, p. 175). Aus Empfindungen bestehen (wie nach Berkeley) die Sinnesobjekte. Reid sieht in den Empfindungen Zeichen für äußere, objektive Vorgänge (Inquir. ch. 2, sct. 9). — Die Passivität der E. betont Condillac, der sensualistisch das ganze Bewußtsein auf Empfindungen zurückführt. Die Seele ist „passive au moment qu'elle éprouve une sensation, parceque la cause qui la produit est hors d'elle" (Trait. d. sens. I, ch. 2, § 11). Die Seele selbst empfindet mittels der Sinne, „c'est l'âme seule qui sent à l'occasion des organes" (l. c. Extr. rais.).

Nach Bonnet ist die E. eine Aktion der Seele (Ess. analyt., p. 109 ff.). Helvetius betrachtet das Empfinden als ein ursprüngliches Seelenvermögen (De l'espr. I, ch. 1). Holbach bestimmt die E. als eine Gehirnerregung. „Ce sentiment est une façon d'être ou un changement marqué produit dans notre cerveau à l'occasion des impulsions que nos organes reçoivent" (Syst. de la nat. I, ch. 8, p. 107). „Toute sensation n'est ... qu'une secousse donnée à nos organes" (p. 108). Robinet: „La sensation, dans les fibres sensitives, est l'impression reçue des objets extérieurs; dans l'âme, c'est ce qu'elle sent par l'impression faite sur l'organe" (De la nat. I, p. 280).

Nach Leibniz ist die E. (sensio) eine verworrene Vorstellung (Monadol. 13 f., 25), ein Zustand der Seele, dem ein objektives Geschehen entspricht. „Les âmes sentent ce qui se passe hors d'elles par ce qui se passe en elles, répondant aux choses de dehors"' (Erdm., p. 733b). Die E. ist die Darstellung des Zusammengesetzten im Einfachen. So auch Chr. Wolff (Psychol. rat., § 83; Vern. Ged. I, § 749). Die Empfindungen entstehen durch „ideae materiales" (s. d.). „Die Gedanken, welche den Grund in den Veränderungen an den Gliedmaßen unseres Leibes haben und von den körperlichen Dingen außer uns veranlaßt werden, pflegen wir Empfindungen und das Vermögen, zu empfinden, die Sinnen ... zu nennen" (Vern. Ged. I, § 220). „Empfinden" setzt Wolff für „percipere". „Ich sage aber, daß wir etwas empfinden, wenn wir uns desselben als uns gegenwärtig bewußt sind. So empfinden wir den Schmerz, den Schall, das Licht und unsere eigenen Gedanken." Die „Empfindungen" sind „Gedanken von uns gegenwärtigen Dingen" (Vern. Ged. von d. Kräften d. m. Verst.[9], S. 11). Nach Baumgarten ist die E. eine „repraesentatio non distincta sensitiva", „repraesentatio status mei praesentis" (Met., § 251, 534). Bilfinger: „Repraesentationes rerum a mente distinctarum eae, quibus hae res videntur in certis corporis organis mutationes aliquas producere, dicuntur sensationes" (Diluc., § 246). Crusius: „Wir nehmen in uns Gedanken wahr. In einigen derselben sind wir bei wachendem Zustande genötiget, Dinge unmittelbar uns als wirklich und gegenwärtig vorzustellen, und dieser Zustand heißt Empfindung" (Vernunftwahrh., § 426). Rüdiger versteht unter „sensio" besonders die Wahrnehmung der Erregungen des eigenen Leibes (vgl. Disputatio de eo, quod omne ideae oriuntur a sensione, 1704). Bei Mendelssohn und Sulzer bedeutet E. auch das Gefühl (s. d.), bei Abbt wird das Wort für „sensation" („Empfindnis" für „sentiment") gebraucht, auch bei Eberhard und Tiedemann (vgl. Dessoir, Gesch. d. neuer. Psych. I[2], S. 353). Bei Tetens bekommt der Terminus „Empfindung" seine Ausprägung im Unterschiede vom Gefühle als „Empfindnis" (Philos. Vers. I, 13). E. ist, „was wir nicht sowohl für eine Beschaffenheit von uns selbst ansehen, als vielmehr für eine Abbildung eines Objekts, das wir dadurch zu empfinden glauben" (I, 214 ff.). In der E. entsteht „eine Veränderung unseres Zustandes, eine neue Modifikation der Seele", „die gefühlte Veränderung ist die Empfindung" (S. 166). Es gibt „äußere", auch „innere" Empfindungen (S. 29), ferner „Empfindungsideen" (Über die allgem. spekul. Philos., S. 48 f.). Platner bestimmt die Empfindungen als „Vorstellungen von den Beziehungen der Sache auf den selbsteigenen Zustand" (Phil. Aphor. I, § 67), als die „bewußten Ideen der Sinnen ..., insofern sie verbunden sind mit einem Bewußtsein des gegenwärtigen Zustandes" (II, § 32). „Empfindnisse" sind die „bewußten Ideen der Phantasie ..., insofern sie verbunden sind mit dem Bewußtsein des gegenwärtigen Zustandes" (l. c., § 33). Die Empfindung ist eine „undeutliche Idee" (§ 37). M. Herz: „Vorstellung von dem Widerstand haben, welcher der Lebenskraft entgegengesetzt wird, heißt empfinden" (Briefe, 2. Samml., S. 280). Vgl. Herder, Metakrit. I, 117ff. (E. ist der „Eindruck auf unsere Sinne, sofern wir seiner inne wurden"; die Sinne als „Sonderungswerkzeuge"; vgl. Vom Erkennen u. Empfinden der menschl. Seele, 1778).

Nach Kant ist die E. „die Wirkung eines Gegenstandes auf die Vorstellungsfähigkeit, sofern wir von demselben affiziert werden" (Kr. d. r. V., S. 75), „eine Perzeption, die sich lediglich auf das Subjekt als die Modifikation seines Zustandes bezieht" (S. 333). Sie setzt die „wirkliche Gegenwart des Gegenstandes" voraus; ihr „korrespondiert" die

„Materie" (s. d.) der Erscheinung (S. 96). E. hat einen subjektiven und, vorzugsweise, einen objektiven Sinn. „Wenn eine Bestimmung des Gefühls der Lust oder Unlust E. genannt wird, so bedeutet dieser Ausdruck etwas ganz anderes, als wenn ich eine Vorstellung einer Sache (durch Sinne, als eine zur Erkenntnis gehörige Rezeptivität) E. nenne. Denn im letzteren Falle wird die Vorstellung auf das Objekt, im ersteren aber lediglich auf das Subjekt bezogen . . ." K. will daher die subjektive E. „Gefühl" nennen. „Die grüne Farbe der Wiesen gehört zur objektiven Empfindung, als Wahrnehmung eines Gegenstandes des Sinnes" (Kr. d. Urt., § 3). Die E. ist aber als solche subjektiv im weiteren Sinne, d. h. abhängig von der Besonderheit der Sinnesorgane, eignet sich daher ihrer Qualität nach nicht als Quelle apriorischer Urteile (Kr. d. r. V., S. 84 f.). Die E. ist nur eine Modifikation des Sinnes, welcher vom Reiz „affiziert" wird (S. 84 f.). Die E. enthält nicht Daten zu aprior. Erkenntnissen (Fortschr. der Met., S. 94). Zwischen Realität und Negation gibt es einen kontinuierlichen Zusammenhang vieler möglichen „Zwischenempfindungen". A priori gilt von jeder E., daß sie einen Grad, Intensität (s. d.) hat (Kr. d. r. V. S. 206 f.); es gibt eine „Antizipation" (s. d.) der „intensiven Qualität" der E. (S. 213 f.). Es gibt Organ- und Vital-Empfindungen. Die E. ist „Sinnenvorstellung" (Anthrop. I, S. 34, 47 f.; Vorles. über Met., S. 29 ff.; Reflex. II, 314 ff.).

S. Maimon erblickt in der E. eine „Modifikation des Erkenntnisvermögens", ein „Leiden" eine „bloße Idee, zu der wir uns durch Verminderung des Bewußtseins immer nähern" (Vers. e. n. Log., S. 168). Nach Fichte ist die E. eine (unbewußte) geistige Funktion, „eine Handlung des Ich, durch welche dasselbe etwas in sich aufgefundenes Fremdartiges auf sich bezieht, sich zueignet, in sich setzt" (Gr. d. g. Wiss., S. 351). „Die aufgehobene, vernichtete Tätigkeit des Ich ist das Empfundene" (S. 349). Ähnlich lehrt Schelling, indem er die E. aus einer Selbstbegrenzung des Ich ableitet (Syst. d. tr. Ideal., S. 102). Empfinden ist „Selbstanschauen in der Begrenztheit" (S. 108, 111). „Wenn wir empfinden, empfinden wir nie das Objekt; keine E. gibt uns einen Begriff von einem Objekt, sie ist das schlechthin Entgegengesetzte des Begriffs (der Handlung), also Negation von Tätigkeit" (S. 110). Das Ich empfindet, „wenn es in sich findet etwas ihm Entgegengesetztes, d. h. weil das Ich nur Tätigkeit ist, eine reelle Negation der Tätigkeit, ein Affiziertsein" (l. c., S. 123). „Alle Realität der Erkenntnis haftet an der Empfindung" (S. 114). Vgl. Suabedissen, Lehre vom Menschen, S. 47; Eschenmayer, Psych., S. 37; J. J. Wagner, Org. d. m. Erk., S. 139 (E. ist „das von außen zurückgedrängte, durch innere Reaktion aber begrenzte Streben"). Nach Hegel ist sie ein „Sich-selbst-in-sich-finden" (Naturphilos., S. 429, 597 ff.). Sie ist die unterste Stufe des Zu-sich-kommens der „Idee", die „Form des dumpfen Webens des Geistes in seiner bewußt- und verstandlosen Individualität, in der alle Bestimmtheit noch unmittelbar ist" (Enzykl., § 400). Empfinden ist ein „Verinnerlichen und zugleich Verleiblichen" der ursprünglichen Bestimmtheit, das „gesunde Mitleben des individuellen Geistes in seiner Leiblichkeit" (§ 401). Nach J. E. Erdmann ist Empfinden ein „In-sich-finden" der Leibeszustände (Psychol. Briefe[4]; S. 162 ff.). E. ist ein Zustand, der durch das Zusammentreffen eines Affizierenden und eines Empfindenden entsteht (Gr. d. Psychol., § 69). K. Rosenkranz erklärt: „Das Empfinden setzt immer: 1. ein Subjekt voraus, das empfinden, 2. einen Inhalt, der von demselben empfunden werden kann. Beide sind an sich als Möglichkeiten voneinander getrennte Existenzen. Das Empfinden selbst ist der Prozeß, in welchem die Möglichkeit der Einheit des Empfindbaren und des Empfindenden sich verwirklicht" (Psych.[3], S. 126). Das Empfinden ist „Vergeistigung der von außen kommenden organischen Erregungen, welche sich durch die Vermittelung der sensitiven Nerven individualisieren" und „Verleiblichung der von innen . . . entstehenden Erregungen" (S. 127). Nach Hillebrand hat sich die Seele in der E. „als beziehungslose, unmittelbare, endlich-bestimmte Einheit mit der Natur" (Phil. d. Geist. I, 143 f.). Alle besonderen Empfindungen sind „Modifikationen einer Ur- und Zentralempfindung", d. h. der Individual- oder Selbstempfindung (S. 148). Die E. sind „das Resultat des Wechselwirkens mehrerer Substanzen", beruhen auf objek-

tiver Aktion und subjektiver Reaktion (S. 154). Es gibt Existentialempfindungen (Vital-, Virtualempfindungen) und Aktualempfindungen (S. 148 ff.). Nach Schleiermacher liegt der E. ein Aufnehmenwollen des Reizes seitens der Seele zugrunde (Dial., S. 420). Die E. ist eine Aktion des Geistes selbst; durch dessen „Geöffnetsein" nach außen entsteht mittels der „organischen Funktion" die Mannigfaltigkeit der Empfindungen (S. 386 ff.) Beneke betont, die E. enthielten schon eine „Selbstbetätigung des Geistes" (Log. II, 24 ff.); es gehen ihnen Aneignungskräfte in der Seele voraus. Fortlage findet in jeder E. schon einen Trieb enthalten. Nach I. H. Fichte ist die E. ein Produkt des Geistes, das auf Trieben beruht (Psych. I, S. 195 ff.). Sie ist ein „Innewerden des unwillkürlichen Gebundenseins durch einen unmittelbar sich aufdrängenden Inhalt" (S. 260). Nach Ulrici ist die E. ein Produkt und zugleich ein Leiden der Seele (Leib u. Seele, S. 282). Lotze versteht unter einfacher E. das „bewußte Empfinden einer einfachen Sinnesqualität" (Med. Psych., § 16, S. 180). Die Empfindungen sind „Erscheinungen in uns, welche zwar die Folge von äußeren Reizen, aber nicht die Abbilder derselben sind" (Gr. d. Psych., § 13), Reaktionen der Psyche (Log.[2], S. 531 f.). Fechner bemerkt, die einfache E. sei an zusammengesetzte physische Vorgänge gebunden (Elem. d. Psychophys. II, K. 37; Üb. d. Seelenfr., S. 212). Nach Frohschammer ist die E. „das Sich-inne-finden als Subjekt und das Innewerden des eigenen teleologisch organisierten Wesens", ein „Formbilden, ein Sich-gestalten nach innen zu" (Monad. u. Weltphant., S. 36 f.).

Nach Herbart enthält jede E. eine „absolute Position", einen Hinweis auf das Seiende (Met. II, S. 90). Die E. ist eine einfache Vorstellung (s. d.). Sie ist eine „Selbsterhaltung der Seele, die sich selbst nicht sieht und nichts davon weiß, daß sie in allen ihren Empfindungen sich selbst gleich ist, und vollends nichts davon, daß diese ihre Zustände abhängen vom Geschehen in zusammentreffenden Wesen außer ihr, deren eigene Selbsterhaltungen ihr in keiner Weise bekannt werden können" (Met. II, S. 340). Zwar ist die E. nur Ausdruck der inneren Qualitäten der Seele, aber „die Ordnung und Folge der Empfindungen verrät das Zusammen und Nichtzusammen der Dinge" (S. 341). Nach Nahlowsky sind Empfindungen „alle jene Zustände, die auf der bloßen Perzeption organischer Reize beruhen" (Das Gefühlsleb., S. 27). Sie sind „ursprüngliche" Zustände „primitiver" Art (S. 28). Die E. ist als solche subjektiver Natur, ist sie ja doch „eine Innen-Findung, ein Aufgestörtwerden, ein Eben-nur-sich- (und-nicht-anderes-) finden — ein Selbsterhaltungs-Akt, und zwar der einfachste und ursprünglichste". „Das Subjektive der Empfindung wird erst abgestreift durch Beihilfe der Assoziation und Reproduktion, durch ihre Ausgestaltung zu Bild und Begriff" (S. 20 f.). Die E., diese „Antwort der Seele auf die ihr zugeleiteten organischen Reize", ist „der erste Ansatz zu einem Bewußtsein", sie „repräsentiert ein psychisches Element" (S. 28). Es gibt: Innen- oder Körperempfindung und Außen- oder Sinnesempfindung (S. 35). „Empfindungsinhalt" ist „das spezifisch Eigentümliche des isoliert fortgeleiteten Reizes", „Ton der Empfindung" ist „der Störungswert dieser bestimmten Reizung . . ., d. h. das besondere Verhältnis, in welches sich dieser Reiz, teils zu der im Moment vorhandenen Stimmung der Nerven und der Zentralorgane, teils mitunter selbst zu den Prozessen des vegetativen Lebens setzt" (S. 13). Nach Volkmann ist die E. der „Zustand, welcher von der Seele bei Veranlassung des ihr entgegengebrachten Nervenreizes entwickelt ist" (Lehrb. d. Psych. I[4], 212), ein „In-sich-finden der Seele", ein „Zustand, den die Seele, von außen dazu veranlaßt, aus sich selbst entwickelt" (S. 214). Lipps unterscheidet objektive und subjektive E. (Gefühle) (Gr. d. Seelenleb., S. 298; vgl. Leitfad. der Psych.[3], 1909).

Nach Maine de Biran enthält die E. zwei Faktoren: „affection simple" und „élément personnel" (einfaches Ichbewußtsein, Oeuvr. II, 115). Nach W. Hamilton (wie nach Reid) ist die E. von der Wahrnehmung zu unterscheiden: je lebhafter jene, desto schwächer diese (s. Perzeption). Spencer sieht auch in den Empfindungen (subjektive) Wahrnehmungen (Psych. II, § 353). Die Empfindungen sind die geistigen Atome (I, ch. 2), die „subjektiven Seiten solcher Nervenveränderungen . . ., welche nach dem allgemeinen

Zentrum der Nervenverbindungen übertragen worden sind" (§ 43). Jede E. ist schon eine Widerstandsempfindung. So auch Höffding (Psych., S. 283), nach dem, durch das „Beziehungsgesetz", die Empfindungen zur Einheit des Bewußtseins verbunden sind (S. 149ff.; ähnlich Ladd, Psych., p. 659ff.; James, Princ. of psych. I, 224ff., 449 ff., 483 ff.). Nach Bain ist die E. („mental impression") ein „state of consciousness", der durch „external causes" veranlaßt wird (Sens. and int., ch. 2). Nach Sully ist die E. ein „einfacher geistiger Zustand, der sich aus der Reizung des äußeren Endes eines ‚zuführenden' Nerven ergibt, wenn diese Reizung auf die höheren Gehirnzentren oder ‚psychischen Zentren' übertragen wird" (Handb. d. Psych., S. 82). Vollkommen einfache Empfindungen erleben wir niemals. Sie haben eine intellektuelle und emotionelle Seite (S. 82; vgl. Hum. mind I, 94: zu den Eigenschaften der Empfindung gehören Qualität, Intensität, „massiveness or extensity"). Ähnlich James („element of voluminousness", Princ. of psych. II, 134 f.), Ward (Encycl. Britann.[9], Art. „Psychology", p. 46, 53), Titchener (Outl. of psych., p. 76 ff.), Stumpf (Tonpsych. I, 207 ff.), Jodl (Lehrb. d. Psych. I[5], 206). Baldwin bestimmt als Eigenschaften der E. „quantity" (Qualität und Intensität), „duration" „tone" (Gefühlston) (Handb. of psych. I, 85). — Sergi: „La sensation est ... un phénomène qui se produit alors que la force psychique est provoquée à agir par la force extérieure de la nature, d'une façon qui lui est propre, par une manifestation, qui est commune et constante" (Psych., p. 17). Die „dynamogene" Wirkung der E. betonen Féré, Ribot, Ebbinghaus (Abr. der Psych.[8], S. 50 ff.) u. a.

Helmholtz unterscheidet „Modalität" und „Qualität" der E., die ihm als Perzeption eines Nervenzustandes gilt. Die Empfindungen sind subjektive Symbole für objektive Vorgänge, „nur Zeichen für die äußeren Objekte", nicht Abbilder (Vortr. u. Red. I[4], 393), „eine durch unsere Organisation uns mitgegebene Sprache, in der die Außendinge zu uns reden" (ib.). So auch F. A. Lange (Gesch. d. Mat.), A. Fick (Vers. üb. Urs. u. Wirk.[2] 1882), Riehl (Philos. Kritiz. II 1, 50; s. unten), Ueberweg, nach dem die E. eine Spur in unserer Seele, das Endresultat der Einwirkung von Dingen an sich auf das Subjekt ist (Syst. der Log.[5], 1882), Külpe, Messer, Becher, B. Erdmann (Axiome d. Geom., S. 83f.), K. Diederich, (Grdz. der Met., S. 43ff.), Fechner, Spencer, Höffding, Jodl (Krit. des Ideal., S. 121 ff.), Wundt, Driesch (vgl. Kantstud. XXII, 1917), Jerusalem u. a. Nach Dühring hat jede E. eine objektive Bedeutung (Wirklichkeitsph., S. 276 f.). Nach Dewey sind die Empfindungen subjektiv (Psych., p. 35); sie beziehen sich nur darauf, „how the subject is affected" (ib.). Nach L. Dilles sind die Empfindungen ein Stück der Realität, aber nichts Selbständiges, sondern „aufgehobene Momente" im Ich, welche zugleich Data vom An sich der Dinge sind, so daß sie (wie nach Feuerbach) metaphysische Bedeutung haben (Weg zur Met. I, 4 ff.). — Czolbe führt die E. auf Projektion der von den Dingen sich ablösenden Qualitäten, die zur Seele gelangen, durch diese in den Raum, also auf eine Kreisbewegung zurück (Neue Darstell. d. Sensual., S. 27 ff.). Später betont er die Ursprünglichkeit der Empfindungen; diese sind nebst den Gefühlen die Elemente alles Seelischen (Gr. u. Urspr. d. menschl. Erk., S. 198). Empfindungen und Gefühle sind latent immer vorhanden, sie werden „aus dem die Körperwelt, mithin auch das Gehirn der Menschen und Tiere durchdringenden unbegrenzten Raume, in welchem sie als sein ruhender Inhalt, als tote, unsichtbare Spannkraft überall verborgen sind, durch ganz bestimmte Gehirnbewegungen als lebendige, zum Bewußtsein kommende Kräfte frei gemacht oder ausgelöst" (S. 200; s. Weltseele). Durch Verdichtung der Empfindungen entsteht das Bewußtsein. Die Empfindungen sind ausgedehnt (Grdz. ein. extens. Erkth., 1875).

Nach Haeckel, L. Noiré, Hering, B. Wille u. a. ist die E. eine Ureigenschaft aller Körperelemente. Vgl. Preyer, Elemente der reinen Empfindungslehre, 1877. — Nach Geissler findet ein „Mitsein" der E. mit der seelischen Seinsgruppe und einer räumlichen Welt statt; die Empfindungen gehören dem Seelischen und der Natur gemeinsam an (Das Syst. der Seinsgebiete, S. 180 ff.; Die Grundlagen der Natur, S. 67 ff.).

Horwicz betrachtet die E. als Entwickelungsprodukt des Gefühles. Jede E. enthält eine Bewegung, einen Trieb der Annäherung oder Abwehr (Psychol. Anal. I, 306, 358, III, 46 ff.). Als das Primäre der E. betrachtet das Gefühl auch Th. Ziegler, ferner B. Erdmann (Hyp. üb. Leib u. Seele, S. 217). So auch E. v. Hartmann, nach welchem die E. ein „Produkt aktiver synthetischer Intellektualfunktionen" ist (Kategor., S. 55). Die E. ist „eine für das Bewußtsein des zusammengesetzten Individuums überschwellige Synthese aus unterschwelligen Empfindungen und Gefühlen der umspannten Individuen nächsttieferer Stufe, letzten Endes aber eine indirekte Synthese aus qualitätslosen Lust- und Unlust-Gefühlen der Uratome" (Mod. Psych. S. 195 f.). Nach Drews ist die E. das „Insichfinden der Seele", sie ist „das Resultat einer synthetischen Tätigkeit unserer Seele" (Das Ich, S. 169 ff.).

J. Bergmann sieht in der E. das „letzte Element, welches die Analyse im wahrnehmenden Bewußtsein findet, insofern dasselbe auf die Außenwelt bezogen ist" (Grundlin. e. Theor. d. Bewußts., S. 38). „Während die E. an sich ein subjektiver Zustand, eine Daseinsweise des empfindenden Subjekts ist, findet durch das Bewußtsein gleichsam eine Zersetzung dieses Zustandes statt; der Inhalt der Empfindung oder das Empfundene wird aus dem Zustande als solchem ausgeschieden und als ein selbständiges Wesen dem empfindenden Subjekt gegenübergestellt" (S. 34). E. und Anschauung ist Bestandteil des Denkens (Vorles. über Met., S. 131 ff.). Nach Uphues ist die E. „die Auffassung der Sinneseindrücke ... als Bewußtseinsinhalte" (Wahrn. u. E., S. 3, 9, 14). Empfindungen sind „die einfachen Bewußtseinsvorgänge, die als erste Begleiterscheinungen der Einwirkungen auf unsern Körper ... auftreten" (Psychol. d. Erk. I, 158). Zu unterscheiden sind „ursprüngliche" und „wiederauflebende" Empfindungen (ib.).

Nach Riehl ist die E. „das Bewußtwerden des Unterschiedes zweier Erregungen" (Phil. Krit. II 1, 47). Der Empfindungsvorgang enthält außer der „Rezeption des Bewußtseins" eine psychische Tätigkeit, einen „Akt des Urteilens" (S. 34). Jede E. hat eine Gefühlsseite (S. 36); ihr Inhalt selbst ist objektiv (S. 38). Die E. ist „etwas, das nicht wir sind" (S. 42). „Durch das Gefühl, womit sie das Bewußtsein erregt, gibt sich die Empfindung als etwas kund, das nicht ausschließlich aus uns stammt" (II 2, 40). Sie „enthält das ganze Bewußtsein im Keime". „Sie ist das Gefühl, durch einen Reiz affiziert zu sein, Reaktion gegen einen Reiz und Vorstellung der Beschaffenheit desselben" (II 2, 197). Sie ist das bewußte Korrelat des Stoffwechsels im Nervensysteme (S. 207). Nach Jodl ist die E. ein „Bewußtseinszustand, in welchem ein qualitativ und quantitativ bestimmtes Etwas (Inhalt, aliquid) zur innerlichen Erscheinung kommt" (Lehrb. d. Psych. I[5], 143 ff., 181 ff.). Die E. ist Teil eines Komplexes. Es gibt ento- und epiperipherisch und zentral erregte E. (S. 181 ff.). Vgl. Jahn, Psych. I[7], 33 ff. (neben der E. auch der Trieb von Anfang tätig). Wundt bestimmt die E. als Produkt der psychologischen Analyse. „Die Elemente des objektiven Erfahrungsinhaltes bezeichnen wir als Empfindungselemente oder schlechthin als Empfindungen" (Gr. d. Psychol.[5], S. 36). Diese sind Teile von Vorstellungen; „reine" Empfindungen sind Abstraktionsprodukte. Die E. bilden eine Reihe disparater Qualitätensysteme (S. 46). Die speziellen Empfindungssysteme dürften aus den Empfindungssystemen des „allgemeinen Sinnes" durch allmähliche Differenzierung entstanden sein (S. 47 f.; Grdz. d. phys. Psych.[6], 409 ff.). Die E. selbst kann nur „als ein intensives Quale betrachtet werden, dessen Verbindung mit anderen ähnlichen Empfindungen zwar durch gewisse regelmäßig koexistierende oder einander folgende Reizeinwirkungen äußerlich veranlaßt, nicht aber im eigentlichen Sinne verursacht werden kann" (Phil. Stud. X, 81). Gemäß dem Prinzip des psychophysischen Parallelismus (s. d.) muß angenommen werden, daß „nicht der physische Sinnesreiz die E. erzeugt, sondern daß diese aus irgend welchen psychischen Elementarvorgängen entspringt, die unter der Schwelle unsres Bewußtseins liegen, und in denen unser Seelenleben mit einem allgemeinen Zusammenhang psychischer Elementarvorgänge in Verbindung steht" (Vorl. üb. d. Mensch.[2],

S. 490; ähnlich Fechner und Paulsen). Qualität und Intensität sind die Bestimmungsstücke jeder E. (Gr. d. Psych.[5], S. 37). Es gibt Empfindungen aus peripherer Reizung (Sinnes- und Organempf.) und E. aus zentraler Reizung (zentrale Gemein- u. Sinnesempf., Grdz. d. phys. Ps. I[6], 421). Die Sinnesqualitäten sind das Resultat einer phylogenetischen Anpassung der Sinnesorgane an die Reize. Die Sinnesorgane sind nur „Kondensatoren" der Empfindungsqualitäten, nicht deren Erzeuger (Sinnl. u. übersinnl. Welt, S. 124 ff., 334 f.). Nach Külpe sind E. „einfache Inhalte, deren Entstehung durch die Erregung eines Sinnesorganes wesentlich und spezifisch bedingt ist". Sie haben Qualität, Intensität und Dauer. Gemessen kann die Intensität der E. nur indirekt (durch Messung der Reize) werden (Vorles. über Psych.[2], S. 136 ff.; Gr. der Psych., S. 21 ff.). Vgl. Störring, Psych., S. 60 ff. Nach Schlick ist die E. ein Kennen, keine Erkenntnis; reine Empfindungen kommen im entwickelten Bewußtsein nicht vor (Allg. Erk.[2], S. 80 ff.). Es besteht eine Zuordnung der E. zum objektiven Vorgang.

Abstraktionsprodukte sind die Empfindungen nach James, Bergson (Mat. et mém., p. 274), Dilthey, Schmied-Kowarzik, Spranger, Münsterberg, Rickert (Grenzen der naturwiss. Begriffsbild. I, 147 ff.), Bleuler (E. als Bestandteil der Wahrnehmung, Naturgesch. der Seele, S. 113, 131 ff.), Müller-Freienfels, F. Krueger, Husserl, Linke, Messer, H. Volkelt, F. J. Schmidt (Erfahrungsphilos., S. 232), Cornelius (Lehrb. d. Psych., S. 182), Hodgson (Phil. of reflect. I, 260 f.), Fouillée (Psych. d. idées-forces I, 3 ff.), Rabier (Psych., p. 137 ff.) u. a. Ebbinghaus betont, nirgends gebe es isolierte Empfindungen, stets nur Empfindungsverbände (Gr. d. Psych. I, 10). Die E. ist „das psychische Äquivalent der Einwirkung eines und desselben real ungeteilt ablaufenden Vorgangs" (Gr. d. Psychol. I, 421). Zu den Eigenschaften der E. gehört räumliche oder (und) zeitliche Ausdehnung (ib.). Jede E. ist ursprünglich von bestimmten Bewegungen gefolgt, entladet sich gleichsam in ihnen (S. 688, Abr. der Psych.[8], S. 50 ff.). Vgl. Meinong, Üb. Begr. u. Eigensch. der E., V. f. w. Philos. XVII; Witasek, Z. f. Psych. XIV. — Vgl. Dorner, Enzykl. der Philos., S. 42 ff., Petronievics, Prinz. der Met. I[2], S. 3 ff. (E. ist Ichgebunden); Fröbes, Lehrb. der exp. Psych. I, 25 ff.; G. Jacoby, Allgem. Ontol. I, 24 ff. (E. ist das deutungslos Gegebene, durch Abstraktion aus der Wahrnehmung gefunden, aber mehr als eine Abstraktion, sie ist alogisch, sie stellt eine Berührungszone von Körpern dar, S. 108; vgl. II, 174 f., 231 ff.; die Verhältnisse der Empfindungen sind denen der Außenwelt repräsentierend zugeordnet.)

Nach der Assoziationspsychologie baut sich das Seelenleben aus Empfindungen auf. So nach Ziehen (Leitfad. d. ph. Ps.[2], S. 15 ff.; 11. A. 1920), der in den „reduzierten Empfindungen" das objektiv Gegebene erblickt (Psych. Erk. S. 32 f., 101 ff.) u. a. Münsterberg führt (nur in der Psychologie) das geistige Leben auf Empfindungen zurück. Die E. ist „derjenige einfachste Bestandteil der Wahrnehmung, der noch in noetischem Verhältnis zu Bestandteilen des Wahrnehmungsobjektes besteht" (Grdz. d. Psychol. I, 310). Nach der „Aktionstheorie" ist jede E. an einen motorischen Prozeß gebunden, „dem Übergang von Erregung zur Entladung im Rindengebiet zugeordnet", und zwar derart, „daß die Qualität der Empfindung von der räumlichen Lage der Erregungsbahn, die Intensität der Empfindung von der Stärke der Erregung, die Wertnuance der Empfindung von der räumlichen Lage der Entladungsbahn und die Lebhaftigkeit der Empfindung von der Stärke der Entladung abhängt" (S. 549, 531). Die Psychologie muß danach streben, „jegliches psychische Gebilde als Verbindung von Empfindungen aufzufassen; als Empfindung aber gilt ihr jeder nicht weiter zerlegbare Bestandteil einer sinnlichen Vorstellung". „Nur solche sinnlichen Vorstellungsbestandteile erlauben die unmittelbare Beziehung auf einen Körperzustand, weil der Gehirnvorgang mit der Reizung des Sinnesorgans ursächlich verknüpft werden kann" (Phil. d. Werte, S. 146 f.). Nach R. Wahle sind alle Bewußtseinsformen „nur Reihen von sogenannten Empfindungen" (Üb. d. Mech. d. geist. Lebens, S. 81 ff.). Sie sind Produkte der „Urfaktoren" (s. d.). Mit Strebungen, moto-

rischen Tendenzen sind die E. verbunden nach Stricker, Ribot, Fouillée, Bergson, Ebbinghaus, Jerusalem, Stöhr (Psych., S. 63 ff.; „sensorielle" E.'stheorie: die E. wird nicht erst im Gehirn, schon im Sinnesorgan ausgelöst; auch Kolbenheyer), J. Schultz (E. mit „Volition" verbunden, Leib u. Seele, S. 15 ff.; jeder Grundempfindung entspricht eine bestimmte Schwingungszahl des „Nervenstroms"), Müller-Freienfels (Irrationalismus, S. 119 ff.; die „reine" E. nur ein Grenzwert) u. a. — Nach Teichmüller sind die E. „Lebensakte" (Neue Grundleg., S. 71 ff.). Nach Palágyi gehören sie zu den „animalen Lebensvorgängen" und bestehen aus Impressionen (Naturph. Vorles., S. 9 ff.). Nach J. Pikler besteht das somatische Korrelat der E. in Anpassungen an die Reize (Sinnesphysiol. Unters., 1917). Nach Ostwald empfinden wir nur Unterschiede der Energie gegenüber den Sinnesorganen (Mod. Naturph. I, 124 ff.). Vgl. Semi Meyer, Probleme der Entwickl. des Geistes, S. 80 ff.; Die geist. Wirklichkeit, S. 62 ff. (E. gibt nur Unterschiede, nutzt von den Reizgrößen nur aus, was zu den Dingen führen kann), Binet, L'âme et le corps, p. 61 ff.; F. Mauthner spricht von unseren „Zufallssinnen" (s. Sinn).

Physisch, aber phänomenal, sind die E.'sinhalte nach Brentano (Psych. I, 103 ff.; I², S. LXIII f.; Zur Lehre von der E., 1897; Unters. zur Sinnespsych., 1907; Von der Klassifik. der psych. Phänomene, 1911), Stumpf (Ersch. u. psych. Funkt., 1907). Nach Oesterreich ist die E. kein Zustand des Ich (Phänomenol. des Ich I, 1913). Lipps unterscheidet E. als Vorgang und als Inhalt, der auf einen Gegenstand bezogen wird (Ich u. Gegenstand, 1905); Leitfaden der Psych.³, 1909; vgl. Meinong, Über die Stell. der Gegenstandsth., S. 8 ff.: „Empfindungsgegenstände"). Physisch ist der E.'sinhalt nach Pfänder (Einl. in die Psych., S. 42 ff.). Nach P. Hofmann ist in jeder E. ein Vorstellungselement neben einem erlebten Ichzustand (E. u. Vorstellung, 1919, S. 21 ff.; Unters. über den E.'sbegriff, 1912; A. f. g. Psych., 26). Nach Reininger besteht die E. aus einem (physischen) Inhalt und einer begleitenden Organempfindung, in der sich das subjektive Lebensgefühl bekundet, eine „Mitempfindung" des eigenen Leibes, ein Ich-Erlebnis (Das psychophys. Problem, S. 58 ff.; vgl. M. Haubfleisch, A. f. g. Psych. 50, 1925; Garbeis, Das Probl. des Bewußts., S. 90 ff.). Nach Husserl besteht die E. in dem Präsentsein eines Sinnesinhalts, vermittelst dessen ein Gegenstand wahrgenommen wird (Log. Unt. I II², § 14; Akt und Inhalt der E. verschieden; Ideen zu e. reinen Phän. I², 65 ff.; die E. selbst ist nicht „intentional"; Empfindungsinhalte stellen dingliche Momente dar; vgl. Abschattung, Hyletisch). Nach Pfänder sind die Gegenstände der E. (Farben usw.) nicht selbst Empfindungen (Einf. in die Psych.², S. 189 f.). Nach Linke ist die E. der materiale Bestandteil des „Aktstoffes". Rotempfindung ist das wahrnehmende Erleben des Rot, abgesehen von der Form, in der es vorliegt (Grundfragen der Wahrnehmungslehre, S. 164 ff., 201 ff., 220 ff.; gegen Husserls und Jaspers Lehre von der „beseelenden Tinktion", die E. ist ein unselbständiger Teil des Aktes; nicht die E., die Wahrnehmung ist das primär Gegebene, S. 244). Vgl. die Arbeiten vom Bühler, Koffka, Benussi, Messer (Psych., S. 71 ff.; E. u. Denken², 1924; E.'en sind die „relativ einfachen, anschaulichen Erlebniselemente"), O. Janssen, Vorstud. zur Met. I, 1921; Geyser, Abr. der allgem. Psych., S. 44 ff. (die E. ist „spezifisches, reines, einfaches Bewußthaben"; das Sinnesbewußtsein ist nie vollkommen objektiv; die Empfindungsinhalte sind Objekte des Bewußtseins, S. 117; Erkth., S. 149: die E. hat den Zweck, dem Ich das Material für seine „intentionalen Akte" zu liefern). — Nach Rehmke ist Haben einer E. Bestimmtheitsbesonderheit des seelischen Einzelwesens; nur diese verändert sich, einen Empfindungsprozeß für sich gibt es nicht (Anmerk. zur Grundwiss.², S. 63 ff.; Heyde, Grundwiss. Philos., 1924). Vgl. Allg. Psych.³, 1925.

Als Bestandteile der Wirklichkeit (s. Ding) betrachten die E.'en Berkeley, J. St. Mill (Examin. 225 f.). Schuppe: „Sind die Empfindungen nicht als subjektiver Zustand oder Tätigkeit, sondern als der Empfindungsinhalt, selbstverständlich mit aller räumlichen und zeitlichen Bestimmtheit, ohne welche er keine konkrete Existenz sein könnte, zum Bewußtseinsinhalt gemacht, so ist es diese ganze räumlich zeitliche Welt, welche ja aus solchen Empfindungsinhalten oder Wahrnehmungen sich aufbaut, nicht also etwa als

innerseelisches Gebilde, sondern ganz so und ganz dieselbe, wie wir sie aus der unmittelbaren Anschauung kennen" (Erk. u. Log., S. 24). E. ist „Bewußtsein mit dem und dem Inhalt oder Objekt". „Was außerdem eine von dem Empfindungsinhalt wohl zu unterscheidende subjektive Tätigkeit des Empfindens sein mag, ist absolut unerfindlich" (S. 22). Empfinden heißt „einen Bewußtseinsinhalt haben" (S. 23). Clifford: „Die Schlüsse der Physik sind sämtlich Schlüsse, die sich auf meine wirklichen oder möglichen Empfindungen beziehen" (Von d. Nat. d. Dinge an sich, S. 27). Die Empfindungen (feelings) bedürfen keines „Trägers", sie haben selbständige Existenz, bilden den „Seelenstoff" („mind-stuff"), aus dem das An-sich der Dinge besteht; erst bestimmte Komplexe von Empfindungen bringen ein Bewußtsein mit sich (S. 39, 42 ff.). Mach erblickt in den Empfindungen („Elementen") die Bestandteile der Dinge selbst. Alle Elemente, sofern wir sie als „abhängig" von unserem Organismus bezeichnen, sind insofern „Empfindungen" (Populärwiss. Vorles., S. 226; Analys. d. Empfd.[4], S. V. S. 14, 17; Erk. u. Irrt., S. 8). Nicht die Körper erzeugen Empfindungen, sondern Elementenkomplexe bilden die Körper (S. 23). Ähnlich Kleinpeter (Der Phänomenal., 1913), F. Adler, Verworn (Die Mechanik des Geisteslebens, S. 18), Vaihinger (Die Philos. des Als Ob, 1914, S. 267 ff.; die E. ist das „Einzig-Reale"), Semon (Die mnemischen Empfindungen, 1919, S. 5) u. a. Vgl. G. W. Campbell, Fiktives in der Lehre von den Empfindungen, 1915. Nach Avenarius sind die Empfindungen „Setzungscharaktere" der „Sachen", d. h. die Elemente der Wirklichkeit, insofern sie „abhängig" sind vom „System C" (Kr. d. rein. Erf. II, S. 78 f.). Ähnlich J. Petzoldt (Das Weltproblem[4], 1924; s. Element) u. a. Nach Ziehen zerfallen die „Gignomene" (s. d.) in Empfindungen und Vorstellungen (Vorles. über Log., S. 252), „Reduzierte" Empfindungen bilden das Physische (Psychophys. Erkth., S. 32 ff., 101 ff.; Allgem. Psych., 1923, S. 11 f.; Leitfaden der physiol. Psych.[11], 1920). Nach Stöhr ist die phänomenale Materie ein Empfindungskomplex (Wege des Glaubens, S. 22). — Nach K. C. Schneider (vgl. Vitalismus, 1903) ist die Nervenerregung Voraussetzung der E., die einem realen Geschehen entspricht; in der E. kommen Psychisches und Physisches zur Vereinigung, durch die „Empfindungsanlage" wird Physisches in E. umgewandelt; Die Welt, S. 416 ff.; Tierpsychol. Praktikum, 1912; vgl. Bergsons Lehre von der E. als kontrahierter Bewegung, Palágyi u. a.). — Vgl. O. Kröger, Philos. des reinen Ideal., 1921, S. 15 f., 36 ff.; Vignoli, Peregrin. psicol., p. 207 ff.

Nach Cohen ist das Einzelne die Kategorie, welche den Anspruch der E. zum Ausdruck bringt, die erst durch das Denken ihre Rechtfertigung erhält. Die E. selbst kann nicht leisten, was sie fordert, nur das reine Denken, welches die E. objektiviert (im Infinitesimalen) erfüllt ihr Problem, gibt ihr das Ziel. Die E. ist immer Unterschieds-E. (Log.[2], S. 434 ff.). Nach Frischeisen-Köhler stellt die E. der Erkenntnis nicht nur die Aufgabe, sondern entscheidet zugleich über die Richtigkeit ihrer Auflösung, gibt dem Denken Richtung und Bestimmtheit, ist nicht bloß subjektiv (Wiss. u. Wirkl., S. 20 ff., 35 ff.). Ähnlich Messer (Die Philos. der Gegenwart III, 1922; die E. ist Erscheinung einer Realität, wird durch Gedanken bestimmt; so auch Külpe, Driesch, Kantstud. XXII, 1917, Riehl u. a.). Ein primäres Denken liegt in der E. nach B. Kern (Das Erkenntnisproblem[2], 1911, S. 2 ff.) u. a. Vgl. Brunswig, Das Grundproblem Kants, 1914, S. 84 ff. (kein chaotischer Empfindungsstoff); Rückhaber, Des Daseins u. Denkens Mechanik, 1910; Jacoby, Allg. Ontol. I, 34 f., 108; J. Paulsen, Der psychol. Begriff der E., A. f. g. Psych. XXII, 1912; A. Hinze, Ersch. u. Wirkl., Eine Kritik der reinen E., 1908; J. Sylvester, Vom Wesen der Dinge I, 15 ff.; J. A. Simon, Die Wiss. der Philos. als Syst. der Panaisthesis I, 1909. Vgl. Qualität, Energie, Intensität, Wahrnehmung, Sinn, Sensualismus, Impression, Reiz, Schwelle, Psychophysisch, Gegeben, Erlebnis, Hyletisch, Komplex, Chaos.

Empfindungskreise nennt E. H. Weber jene Hautstellen, innerhalb deren zwei Berührungen nicht mehr unterschieden werden, wo sie also als eine Empfindung auftreten. Die Haut besteht aus E. von verschiedener Größe und Gestalt (Tastsinn u. Gemein-

gefühl; Wagners Handwörterb. der Physiol. III, 2; vgl. Goldscheider, A. f. Physiol., 1885 ff.; Wundt, Grdz. d. phys. Psych. II, 492 ff. Vgl. Tastsinn. — Über Empfindungsurteile vgl. Ziehen, Lehrb. der Log., S. 386, 637.

Empirēm: Erfahrungssatz. **Empirie** s. Erfahrung. Empiriker ist, wer nur auf Grund von Erfahrungen denkt und handelt, Empirist der Vertreter des Empirismus. „Empiriker" (ἐμπειρικοί) hießen die philosophierenden Ärzte um 200 n. Chr., z. B. Sextus Empiricus (s. Skepsis).

Empiriokritische Axiome. Deren stellt R. Avenarius zwei auf als Voraussetzungen des „Empiriokritizismus": 1. „Jedes menschliche Individuum nimmt ursprünglich sich gegenüber eine Umgebung mit mannigfachen Bestandteilen, andere menschliche Individuen mit mannigfachen Aussagen und das Ausgesagte in irgend welcher Abhängigkeit von der Umgebung an. Alle Erkenntnisinhalte der philosophischen Weltanschauungen — kritischer oder nichtkritischer — sind Abänderungen jener ursprünglichen Annahme" (Axiome der Erkenntnisinhalte). 2. „Das wissenschaftliche Erkennen hat keine wesentlich anderen Formen oder Mittel als das nichtwissenschaftliche, alle speziellen wissenschaftlichen Erkenntnis-Formen oder -Mittel sind Ausbildungen vorwissenschaftlicher" (Axiome der Erkenntnisformen) (Krit. d. rein. Erf. I, Vorr. VII). — **Empiriokritischer Befund** (oder „empirische Prinzipialkoordination") ist nach Avenarius die Grundvoraussetzung aller Erkenntnis, nämlich die, daß jedes menschliche Individuum ursprünglich sich gegenüber eine „Umgebung" mit verschiedenen Bestandteilen und andere Individuen mit „Aussagen" über diese Umgebung vorfindet, die darauf hinweisen, daß sie (die Aussagen) eine „mehr-als-mechanische" Bedeutung haben, d. h. daß sie gleichfalls ein „Vorfinden" ausdrücken (Menschl. Weltbegr., S. 7). Dieser „natürliche Weltbegriff" wird durch die „Introjektion" (s. d.) verfälscht; diese muß durch die Wissenschaft und Erkenntniskritik wieder beseitigt werden (V. f. w. Philos., 18.) — **Empiriokritizismus** heißt das von Avenarius begründete positivistische System der „reinen Erfahrung", das ein „kritischer", d. h. die Erfahrung von allen „verfälschenden" metaphysischen Zutaten reinigender Empirismus sein will (vgl. V. f. wiss. Philos. 22, S. 53 f.). Es will die Philosophie auf die Bestimmung des allgemeinen Erfahrungsbegriffs nach Form und Inhalt beschränken. Das System stellt sich in Gegensatz zu allem Apriorismus, will realistisch und positivistisch sein. Einen prinzipiellen Unterschied zwischen psychisch und physisch, Subjekt und Objekt, Bewußtsein und Sein gibt dieses System nicht zu. Die Erkenntnis besteht aus „Aussagen" über Inhalte („Elemente" mit „Charakteren", s. d.), die vom menschlichen Individuum (System C, s. d.) in der Form der „Erfahrung" „abhängig" sind. Die Veränderungen im „System C" (Gehirn) sind abhängig von Umgebungsveränderungen (R) und Stoffwechselschwankungen (S; vgl. Vitaldifferenz). Das Ideal des Erkennens ist die Gewinnung des rein empirischen „Weltbegriffs" (s. d.), die Beseitigung jedweden Dualismus, die Elimination aller metaphysischen Kategorien. Der Charakter der empiriokritischen Erkenntnistheorie ist ein biologischer (Avenarius, Philosophie als Denken der Welt . . . 1876; 2. A., 1903; Kritik der reinen Erfahrung, 1888 f.; 2. A. 1907 f.; Der menschliche Weltbegriff, 1891; 3. A., 1912; V. f. w. Ph. 18—19; R. Willy, V. f. wiss. Philos. 16, S. 206 ff.; 20, S. 55 ff., 191 ff., 261 ff.; J. Petzoldt, Einführ. in d. Philos. d. r. Erfahr., 1904 f.; Carstanjen, R. A.'s biomechanische Grundleg. der reinen allg. Erkth., 1894; V. f. w. Ph., 1898; Schriften von F. Adler, W. Heinrich, C. Hauptmann, Kodis u. a.). Zur Kritik des E. vgl. Wundt, Philos. Stud. XIII, 1896; Ewald, R. A., 1905; J. Suter, Die Philos. von R. A., 1910; Raab, Die Philos. des R. A., 1913; Külpe, Die Realisierung I, 1912. Vgl. Element, Ding, Psychisch, Form.

Empirisch (ἐμπειρικός): auf Erfahrung bezüglich, der E. angehörend, erfahrungsmäßig, durch E. gewonnen, aus der E. stammend, durch E. begründet, aus der E. abgeleitet, aus der E. abstrahiert, auf E. beschränkt, innerhalb der E. bleibend. Gegensatz: rational, apriorisch. Nach Kant ist die Empfindung das „Empirische" an den Erschei-

nungen (Kr. d. r. V.², S. 207; Fortschr. der Met., S. 102 f.). E.'sche Erkenntnisse sind jene, die „ihre Quellen a posteriori, nämlich in der Erfahrung haben", die nur „durch Erfahrung" möglich sind (S. 48). E.'sche Erkenntnis bestimmt ein Objekt durch Wahrnehmungen (S. 214); Proleg. II, § 18: alle Erfahrungsurteile sind e., haben ihren Grund in der unmittelbaren Wahrnehmung der Sinne, aber nicht alle empir. Urteile sind „Erfahrungsurteile", die schon ein Apriori enthalten. Vgl. Apperzeption, Ich, Realität, Bewußtsein, Immanent, Kategorien, Idealismus, Postulat, Induktion, Gesetz.

Empirismus (ἐμπειρία): Erfahrungsstandpunkt. Psychologisch bedeutet E. die Ableitung von Bewußtseinsinhalten aus einer Erwerbung durch Erfahrungsprozesse; so z. B. gibt es eine empiristische Raum- und Zeittheorie. Empirist ist ferner jeder, der (in der Psychologie und Erkenntnistheorie) alle Begriffe und Urteile auf Erfahrung (s. d.) als deren Quelle zurückführt, der nichts Angeborenes (s. d.), Apriorisches (s. d.) annimmt. Erkenntnistheoretisch bedeutet E. die Zurückführung aller (theoretischen und praktischen) Geltungen und Werte auf Erfahrung; alle Erkenntnis ist hiernach durch Erfahrung gewonnen, hat in ihr ihre Quelle und Grundlage, stützt sich allein auf sie, ist aus ihr abstrahiert oder induktiv aus ihr abgeleitet, durch Verallgemeinerung von Erfahrungen, reicht nicht über sie hinaus. Wird die Erfahrung als sinnliche Wahrnehmung aufgefaßt, dann gestaltet sich der Empirismus zum Sensualismus (s. d.). Der dogmatische E. setzt die empirische Grundlage alles Erkennens, der Erfahrung ohne weiteres voraus; der kritische E. kommt zu seinen Ergebnissen erst nach Prüfung des Erkenntnisinhaltes und der Erkenntnismittel und anerkennt in verschiedenem Maße die Eigengesetzlichkeit und Aktivität des Intellekts, des Denkens, durch welche das Erfahrungsmaterial verarbeitet wird. Gegensatz zum psychologischen E. ist der Nativismus (s. d.), zum logischen der Rationalismus (s. d.) und der Apriorismus (s. d.). Der Kritizismus (s. d.) ist insofern E., als er eine Erkenntnis nur innerhalb der Erfahrungsgrenzen für möglich hält; aber er lehrt die „transzendentale" Geltung apriorischer Erkenntnisformen, durch welche Erfahrung selbst ihrer „Form" nach erst möglich wird. (vgl. Kant, Kr. d. r. V., S. 421 ff., 701). Der methodologische E. betont den Wert der Erfahrung für die Realwissenschaften, er ist mit formalem Apriorismus (namentlich in den „Idealwissenschaften": Logik, Mathematik u. a.) vereinbar, wendet sich aber gegen apriorische Konstruktionen und rein begriffliche Analysen und Deduktionen in bezug auf reale Objekte.

Gegenüber den rationalistischen und halbrationalistischen Systemen vorsokratischer Philosophen (mit Ausnahme der Kyrenaiker) sowie denen Platons und Aristoteles' haben die Erkenntnislehren der Stoiker und Epikureer einen mehr empiristischen Charakter. Im Mittelalter neigen dem E. teilweise zu Wilhelm von Occam, Roger Bacon u. a. Zur Zeit der Renaissance: L. Vives, Nizolius, Galilei, Campanella, L. da Vinci, Fracastoro, Paracelsus u. a. Den neueren methodologischen E. begründet F. Bacon, den erkenntnistheoretischen Locke (s. Angeboren), der aber die Funktion des Denkens würdigt. Empiristisch-positivisch lehren Berkeley, Hume (s. Impression), Maupertuis, d'Alembert, sensualistisch P. Browne, Condillac, Lamettrie, Voltaire, Holbach, Helvetius u. a. Einen „rationellen E." vertritt Goethe, auch Herder. Einen „induktiven" E. begründet J. St. Mill. Einen kritischen E. lehren Beneke, Ueberweg, O. F. Gruppe, Opzoomer, Feuerbach, E. Dühring, Nägeli, C. Göring, Laas, Jodl, Goldscheid, Adickes, Schlick, Wundt, O. Caspari (Zusammenh. d. Dinge, S. 192), F. von Bärenbach (Grundleg. der krit. Philos. I, 1873), Jerusalem, Gallwitz (Das Evangelium e. Empiristen, 1885), Haedicke, R. Adamson, Hodgson, Huxley, W. James („radikaler E.", Essays in rad. e., 1912), Galuppi, Ardigò, Guastella u. a. Eine Theorie der „reinen Erfahrung" gibt R. Avenarius, ähnlich teilweise Mach, R. Wahle, H. Gomperz („Pathempirismus", „Gefühle" als Formen der Erfahrung, Weltansch. I, 293). Cornelius unterscheidet den „konsequenten" oder „erkenntnistheoretischen" E. vom „naturalistischen Scheinempirismus" (Einl. in d. Philos., S. 335). Wahrer E. ist die Art

des wissenschaftlichen Betriebes, welche die Erfahrung, von allen dogmatischen Voraussetzungen geläutert, begrifflich für die Erklärung der Tatsachen verarbeitet (S. 36; vgl. Transzend. Systematik, 1916). Einen „transzendentalen" E. (gegenüber dem rationalistisch gefärbten Kritizismus bei Cohen u. a.) vertreten Rickert, S. Hessen u. a. „Antiempiristisch" lehrt H. Dingler (Phys. u. Hypothese, 1921). Vgl. Aars, Pragmat. u. E., Z. f. Ph., 135; W. Sauer, Philos. der Zukunft, S. 235 ff. (Einseitigkeit des E., Ausgang von den „Wert-Monaden"); K. Sapper, Das Element der Wirklichkeit und die Welt der Erfahrung, 1924; Rickert, Der Gegenstand der Erkenntnis$^{4-5}$, S. 114 ff.; W. Meurer, Gegen den E., 1925 (Ursprünglichkeit des Wissens"). Vgl. Erfahrung, Anschauungsformen, A priori, Kategorien, Sensualismus, Axiom, Mathematik, Positivismus, Erkenntnis, Denken, Begriff, Induktion, Empiriokritizismus, Kritizismus, Phänomenologie.

Empyreum (*ἔμπυρος*, feurig): bei Thomas (S. theol. I, qu. 61 ff.) und Dante das oberste Paradies (Parad. 30 ff.), bei Patritius u. a. der Feuerhimmel, die empyreische, feurige Welt, die den äußersten Kreis des Universums bildet und von geistigen Wesen bewohnt wird.

Enargie (*ἐνάργεια*): Klarheit (s. d.), Evidenz (s. d.) — **Endelechie** s. Entelechie. — **Endgültigkeit** s. Geltung (Driesch).

Endlich (finitum) ist, was eine Grenze, Schranke, einen Mangel hat. E. d. h. Anfang und Ende des Daseins habend, kann sein ein Wesen, ein Geschehen, ein Wirken, eine Kraft, ein Raum- oder Zeitinhalt. Endlichkeit bezieht sich auf das einzelne Seiende überhaupt gegenüber dem Ganzen, dem All, dem Absoluten des Seins überhaupt, auf Quantität (Größe, Zahl, Menge), auf Qualität. Alles Endliche ist durch anderes Endliche begrenzt, weist auf ein Unendliches hin, dessen Moment oder Glied es ist, ist relativ (weist auf ein anderes, unter- oder übersinnliches, Seinsgebiet hin: Geissler). Nach Spinoza, Schelling, M. G. Klein (Beitr. zum Stud. der Philos., S. 52), Hegel u. a. hat das Endliche als solches keine absolute Wirklichkeit, auch nach Schopenhauer (WW. XI, 223). Unterscheidung des „Endlichkeitsstandpunktes" der Weltbetrachtung vom Unendlichkeitstandpunkt des Absoluten bei Spinoza, Fichte, Schelling, Hegel, Fries, Lipps, F. J. Schmidt, Kühtmann (Zur Gesch. des Terminismus, 1911, S. 126), Cohen, Eisler (Einf. in die Erkth.^{2}, 1925) u. a. (vgl. Totalität). Antinomien (s. d.) zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit bestehen nach Kant u. a. Den „Finitismus", der die Endlichkeit des Raumes (s. d.) lehrt, vertreten F. Evelin (La raison pure et les antinomies, 1907; L'infini et la quantité, 1881; das Universum ist E., kein Unendlichkleines), Petronievics (Prinz. der Met. I) Einstein u. a.; Vgl. C. Isenkrahe, Zur Terminol. des Endlichen u. Unendlichen, Natur u. Offenbar. 54; 55; Unters. über das E. u. Unendliche, 1920; Das E. u. das Unendliche, 1915—20; Wundt, Kleine Schriften I, 77 ff., 253 ff.; Essays^2, S. 105 ff.; Driesch, Ordnungslehre^2, S. 280 ff.; S. Schmida, Vom Sinn der Endlichkeit, 1923; E. Becher, Weltgebäude, Weltgesetze, Weltentwicklung, 1915; L. Baur, Met., S. 73 f. Vgl. Unendlich, Ontologismus, Entropie, Welt, Anzahl, Materie, Übel.

Endogen: im Innern enstanden. Gegensatz: exogen. — Endopathie: ein in einen Gegenstand gelegtes Gefühl (H. Gomperz, Weltanschauungslehre I, 164 ff.).

Endoxa (*ἔνδοξα*): Sätze, die schon außerwissenschaftlich Geltung haben; *ἐξ ἐνδόξων* schließt der „dialektische" (s. d.) Wahrscheinlichkeits-Schluß nach Aristoteles (Top. I, 1).

Endursache, Endzweck s. Zweck.

Energetik: allgemeine Energielehre (vgl. Ostwald, Energet.^{2}, S. 11) bzw. energetische Naturauffassung, die alles Körperliche (bzw. auch das Psychische) auf Energie (s. d.) und energetische Prozesse zurückführt, wobei die „qualitative E." die verschiedenen Energieformen als etwas Ursprüngliches, in einander Umwandelbares betrachtet (Ostwald, Helm u. a.). „Energetica" heißt scholastisch die wirkende „Form" (Micraelius, Lex,

philos., 38). Vgl. G. Bruno, Opp. VI, 347; Glisson, Theoria de natura substantiae energetica, 1672; Ostwald, Vorles. über Naturph.³, 1905; L. Gilbert, Neue E., 1911; A. Rey, L'énergetique et le mécanisme, 1907; R. Manno, E., Mechanik u. Freiheit, 1913; K. Heim, Das Weltbild der Zukunft, 1904; G. Helm, D. E. nach ihrer geschichtl. Entwickl., 1898; Kracinsky, Die Prinzip. der energet. Psychol., 1910; F. J. Schmidt, Der philos. Sinn. Programm des energet. Idealismus, 1912, S. 46 ff. (geistiges, schöpferisches Urwirken, das das Energielose energisiert).

Energie (*ἐνέργεια*): Wirksamkeit, Verwirklichung, Tatkraft, Arbeitsfähigkeit. Die physikalische E. ist die Fähigkeit, (mechanische) Arbeit zu leisten, einen Widerstand zu überwinden. E. tritt auf als aktuelle (insbesondere als kinetische) oder potentielle (virtuelle, ruhende), gleichsam aufgespeicherte, in Bereitschaft stehende E. Das Maß der E. ist $\frac{m \cdot v^2}{2}$. Das Gesetz der Erhaltung der E. besagt, daß bei allen Umwandlungen der Energieformen in andere das Quantum (aktueller und potentieller) Energie unverändert bleibt, daß (in einem geschlossenen System) E. weder neu entstehen noch verloren gehen kann (Konstanzprinzip) und daß jedem Gewinn von E. ein bestimmter Verlust an solcher entspricht (Äquivalenzprinzip). Es beruht dies Gesetz auf einem durch Erfahrung wachgerufenen und erhärteten Postulate des auf Geschlossenheit des Naturgeschehens ausgehenden kausalen Denkens, in letzter Linie auf der Setzung der materiellen Substanz als eines permanierenden Prinzips und Kraftzentrums und dem Grundsatz eindeutiger Kausalbeziehung. Bedingungen des energetischen Geschehens sind unkompensierte Differenzen von Energien (Helm, Ostwald). Die verschiedenen Formen der E. sind ineinander umsetzbar. Die Richtung des Energieflusses bestimmt das Prinzip der Entropie (s. d.). Die physikalische E. ist kein Ding an sich, sondern objektiv-phänomenal; sie ist eine „Invariante", aber keine Substanz, sondern eine Maßgröße, bzw. Relation von Substanzen, als solche schon etwas Begriffliches, kein unmittelbares Erlebnis. Die E. als solche ist nicht die Ursache des Psychischen, noch ist das Psychische (s. d.) selbst eine Naturenergie, wohl aber kommen psychische Vorgänge in Energieumsetzungen des Zentralnervensystems zum objektiven Ausdruck, auch hat das Psychische eine „E." (Leistungsfähigkeit), die individuell und temporär schwankt. In diesem Sinne kann man von einer „Psychoenergetik" reden. Das Gesetz der Konstanz der E., das sich auch im Organismus bewährt, steht der Möglichkeit einer psychophysischen Wechselwirkung (s. d.) im Wege. Psychische E. ist die Wirkungsfähigkeit von Bewußtseinsfaktoren, bzw. die Wertgröße eines psychischen Gebildes. — Der Name „E." wird auf mechanisches Gebiet schon von d'Alembert und Th. Young (Lectures on natural philos., 1807), aber erst nach 1850 von den englischen Physikern auf die gesamte Physik übertragen. Potentielle und aktuelle Energie unterscheidet zuerst Rankine.

Der Terminus „E." verdankt seine Entstehung Aristoteles. Bei ihm heißt *ἐνέργεια* (*ἐν ἔργῳ εἶναι*) die lebendige Wirklichkeit und Wirksamkeit, das Auswirken, Verwirklichen, Wirklichsein im Unterschiede von der bloßen Potenz (*δύναμις*) (Met. IX, 6 ff.). Sehen, Erkennen, Leben u. dgl. sind Energien. Alles Geschehen ist Übergehen aus dem Zustande der *δύναμις* in den der *ἐνέργεια* durch die Tätigkeit einer „Form". Die E. ist das Prius der Potenz (*φανερὸν ὅτι πρότερον ἐνέργεια δυνάμεώς ἐστιν*, Met. IX 8, 1049 b 5 ff.). Eine E. kann wieder nur durch eine E. entstehen (*ἀεὶ γὰρ ἐκ τοῦ δυνάμει ὄντος γίγνεται τὸ ἐνεργείᾳ ὂν ὑπὸ ἐνεργείᾳ ὄντος, οἷον ἄνθρωπος ἐξ ἀνθρώπου . . ., ἀεὶ κινοῦντός τινος πρώτου· τὸ δὲ κινοῦν ἐνεργείᾳ ἤδη ἐστίν*, Met. IX 8, 1049 b 25). Die E. ist zugleich Zweckursache (*τέλος δ' ἡ ἐνέργεια, καὶ τούτου χάριν ἡ δύναμις λαμβάνεται*, Met. IX 8, 1050 a 9 ff.). Der Stoff ist bloß *δύναμις*, Gott hingegen reine *ἐνέργεια* („actus purus"), dessen E. *ἐνέργεια ἀκινησίας*, wechsellose, ewige E. ist (so auch F. C. S. Schiller, Humanism. p. 210 ff.). A. spricht auch über *τὰς ἐνεργείας τῆς ψυχῆς* (Simplic. Comm. in Arist. phys. 225). Die Unterscheidung von „potentia" und E. (actus, actualitas = operatio, vgl. Scotus Eriugena,

Divis. natur. I, 44) spielt in der Scholastik eine große Rolle. — Glisson spricht von der „energetischen Natur" der Substanzen, welche alle bewegt sind und streben (De nat. subst. energet. 1672): vgl. G. Bruno: Die Sonne hat in allen ihren Teilen „facultatem hanc activam et energeticam" der Anziehungskraft (Epit. Astron. Copern. IV, 2, Opp. VI, 345; „Vis seu energia": VI, p. 347). Nach Kepler ist Gott „substantialis energia" (Opp. V. 256). Leibniz schreibt den Monaden eine beständige E. zu. Von der E. geistiger Kräfte sprechen Tetens (Philos. Vers. II, 1777, 429, 598), Herder (Krit. Wälder 1; Ideen zu e. Philos. der Gesch.; Metakrit. I, 248 f.), Chr. Weiss (Wesen u. Wirken der menschl. Seele, 1811, S. 94) u. a.

Das Gesetz der Konstanz der E. hat seine Vorläufer in dem Gesetz der Erhaltung der Materie (Bewegung) und der Kraft (s. d.). Nach Descartes bleibt die Bewegungsgröße (m v) konstant. Huyghens lehrt die Erhaltung der lebendigen Kraft $\left(\frac{m \cdot v^2}{2}\right)$ als Maß der E.) im Universum (Horolog. oscillatorium IV, hyp. I, II). So auch Leibniz: „... il se conserve non seulement la même quantité de la force mouvante, mais encore la même quantité de direction vers quel coté qu'on le prenne dans le monde" (Erdm. p. 133; vgl. p. 108, 429 f., 520, 645, 702, 711, 723; Hauptschriften I, 246 ff.; II, 157 ff.) und D'Alembert (Traité de dynam. 1743, p. 169). Kant erklärt: „Quantitas realitatis absolutae in mundo naturaliter non mutatur, nec augescendo nec decrescendo" (Cogn. phil. nov. diluc. sct. II, prop. X; s. Kraft).

Exakt begründet wird das Gesetz der Konstanz der E. von Colding, Joule, R. Mayer, Helmholtz. Nach R. Mayer gibt es „nur eine Kraft. Im ewigen Wechsel kreist dieselbe in der toten wie in der lebenden Natur". Die Kraft ist „unzerstörlich". Eine Äquivalenz in den Wechselwirkungen der Kräfte besteht (Bemerkung üb. die Kräfte der unbelebten Natur, in Liebigs Annalen der Chemie, 1842; Die organ. Bewegung ... 1845; vgl. Sigwart-Festschrift, S. 159 ff.). Das E.-prinzip ist eine Konsequenz des Kausalprinzips (so auch Riehl, Wundt u. a.). Nach Helmholtz kann lebendige Kraft eine ebenso große Menge Arbeit wiedererzeugen, wie die, aus der sie entstanden war (Vorträge u. Red. 1^4, S. 33 ff.). Das Energieprinzip besagt, daß „das Naturganze einen Vorrat wirkungsfähiger Kraft besitzt, welcher in keiner Weise weder vermehrt noch vermindert werden kann, daß also die Quantität der wirkungsfähigen Kraft in der unorganischen Natur ebenso ewig und unveränderlich ist, wie die Quantität der Materie" (S. 41). Die Quantität der Gesamtkraft in der Natur ist unveränderlich (S. 152). „Alle Veränderung in der Natur besteht darin, daß die Arbeitskraft ihre Form und ihren Ort wechselt, ohne daß ihre Quantität verändert wird. Das Weltall besitzt ein für alle mal einen Schatz von Arbeitskraft, der durch keinen Wechsel der Erscheinungen verändert, vermehrt oder vermindert werden kann und der alle in ihm vorgehende Veränderung unterhält" (S. 187 ff.; vgl. I, 227, 380 ff.). Spencer verlegt die „persistence of force" in das Absolute selbst (First princ. § 58 ff.). Nach Will. Stern wird der Satz: „actio et reactio pares" zum ersten Hauptsatz der Energetik, die gegenseitige Ausgleichung der Störungs- und Restitutionsintensität zum zweiten Hauptsatz (Person u. Sache I, 407). Vgl. Maxwell (Substanz u. Beweg., S. 61 ff.). Nach Dingler u. a. ist die Welt unendlich groß, daher ist die Vorstellung von der Konstanz der E. des Weltalls ein Nonsens (Die Grundl. der Physik, S. 160). So auch L. Busse u. a.

Riehl hält (wie R. Mayer) das Energieprinzip für eine „unmittelbare Konsequenz des Kausalitätsprinzips", welche eine Denkforderung und zugleich durch Erfahrung bewiesen ist (Phil. Krit. II 1, 259, 263). Stallo führt das Äquivalenzprinzip auf den Satz: Aus nichts wird nichts, zurück (Die Begr. u. Theor. d. mod. Phys., S. 38; vgl. dagegen Kroman, Unsere Naturerk., S. 296, 303, 316 ff.; Sigwart, Log. II^2, S. 531, 633 f.; P. Volkmann, Erkth. Grdz. d. Naturwiss., S. 48, 150, 168; v. Hartmann, Weltansch. d. mod. Phys., S. 13; L. Busse, Geist u. Körper, S. 451 ff.). — Nach K. Lasswitz ist E. „eine Realität

im Raume und unterscheidet dadurch die Natur als das Gebiet des notwendigen Geschehens von dem geistigen Gebiete, das wir erleben" (Wirkl., S. 113). Im Seelischen gibt es keine E. (ib.). Die Konstanz der E. der Welt setzt die Geschlossenheit der Natur voraus (S. 104; vgl. S. 111). Nach B. Kern ist E. nur ein Arbeitswert (Das Problem des Lebens, 1909, S. 253 ff.), nach J. Stickers ein Relationsbegriff, eine Maßzahl (Was ist E.? 1913, S. 45 ff.), nach Cohen eine Kategorie (Log.², S. 288 ff.; die E. lehrt die Erhaltung der Bewegung; vgl. S. 589 f.; vgl. Cassirer, Relativitätsth., S. 45 ff.; Eindeutiger Wert des Betrags aller Wirkungen). Vgl. Enriques, Probl. der Wiss. II, 486 ff. Nach Lipps „erhält" sich nichts, im Geiste des Naturforschers kehrt die eingeführte Größenbestimmung am Ende der Rechnung wieder (Naturwiss. u. Weltansch., S. 109; vgl. L. Gilbert unten). Nach Driesch (wie nach Ostwald u. a.) erfordert der „Satz des Geschehens" die Verschiedenheit der Intensitäten der E., damit etwas geschieht (= 2. Hauptsatz der Energetik; Naturbegriffe, S. 81 ff.). Der Satz von der „Erhaltung des Ursächlichkeitsbetrages" fordert die Erhaltung der E. (die nicht Substanz, aber eine „Invariante" ist) in einem geschlossenen System (Ordnungslehre², S. 256 ff., 227 f.; bei „potentieller E." handelt es sich nur um Wahrung einer „Invarianz"; ähnlich Stallo, Weinstein u. a.). Vgl. K. Geissler, Die Grundlagen der Natur, S. 44 ff. Mach: „Schätzt man jede physikalische Zustandsänderung nach der mechanischen Arbeit, welche beim Verschwinden derselben geleistet werden kann, so kann man alle physikalischen Zustandsänderungen, so verschiedenartig dieselben sein mögen, mit demselben gemeinsamen Maß messen und sagen: Die Summe aller Energien bleibt konstant" (Populärwiss. Vorles., S. 182 f., 156). Das Energieprinzip hat keine unbedingte Gültigkeit, es gilt nur für jene Fälle, in welchen die Prozesse wieder rückgängig gemacht werden können (Wärmelehre², S. 345 f.; vgl. Die Gesch. u. die Wurzel des Satzes d. Erhalt. d. Arbeit², 1909). Nach Ostwald besagt das Gesetz der E., „daß es in der Natur eine gewisse Größe von immaterieller Beschaffenheit gibt, die bei allen zwischen den betrachteten Objekten stattfindenden Vorgängen ihren Wert beibehält, während ihre Erscheinungsform auf das vielfältigste wechselt" (Energet.², S. 10; Gr. d. Naturph., S. 144 f.). Alle Umwandlungen der Arbeit lassen ihren Betrag unverändert (Vorles. üb. Naturphilos.², S. 155; vgl. S. 159, 247). E. ist „Arbeit, oder alles, was aus Arbeit entsteht und sich in Arbeit umwandeln läßt" (S. 158). Die E. ist die „allgemeinste Substanz" des Geschehens (S. 146, 152 f., 280), aus Komplexen von Energien bestehen die Körper (Überwind. der Mater., S. 28). Masse ist Kapazität für Bewegungsenergie, Raumerfüllung ist Volumenergie, ferner gibt es Formenergie, Lagenenergie (Gewicht), chemische E. als Körperbestandteile. Die E. bedarf keines Trägers, ist selbst das Wirkliche. „Alles, was wir von der Außenwelt wissen, können wir in der Gestalt von Aussagen über vorhandene Energien darstellen" (S. 153). „Wir fragen nicht mehr nach den Kräften, die wir nicht nachweisen können, ... sondern wir fragen, wenn wir einen Vorgang beurteilen wollen, nach der Art und Menge der aus- und eintretenden Energien" (Überw. d. wiss. Mat., S. 32). Alles Geschehen ist Wanderung der E. im Raum oder Umsetzung von Energieformen. Auch eine Nerven- oder psychische E. gibt es; auch im sozialen und kulturellen Leben (s. d.) kommen energetische Prozesse zur Geltung. Der „energetische Imperativ" lautet: „Vergeude keine E., verwerte sie!" (Ann. der Naturph. X, 1911; Der e. Imp., 1912; vgl. Gramzow, Philos. des Zweckes, 1921, S. 33 ff.). Das Gesetz der Erhaltung der E. gilt auch für das Organische (Gr. d. Nat., S. 146; vgl. Die E. u. ihre Wandl., 1888; Die E., 1908). — Nach J. Schlesinger sind Energien substantielle Dinge, welche in ihrer Verdichtung die Erscheinung der Materie ergeben (Energismus, 1901). Nach L. Fischer gibt es physische und psychische „Energiewesen". Gott ist absolute Vernunftenergie (Grundprobl. der Met., 1894; Überphilos., 1907). Energetiker sind ferner Lasswitz (Wirkl., S. 113), R. Goldscheid (s. Richtung) u. a. Qualitative Energetiker sind (wie Ostwald) Stallo, Duhem, Helm (Die Energetik, 1898) u. a.

Gegner der reinen (qualitativen) Energetik sind Clausius, Thompson, Tait, Maxwell, Hertz, Boltzmann, Höfler, A. Rey (L'énergétique et le mécanisme, 1907; Die

Theorie der Physik, 1908), Schlick (Naturph., S. 415ff.), E. v. Hartmann (Mod. Phys. S. 76 ff., 190 ff.; die E. darf nicht hypostasiert werden: S. 195ff.), Drews, v. Schnehen (Energ. Weltansch., S. 53 ff.; die E. ist nur ein Maßbegriff: S. 59, ein Produkt der Kraftäußerung und der Strecke: S. 138), Stöhr, Dippe, Lipsius (Einh. d. Erk., S. 171 ff.) v. der Pfordten, Becher, Riehl (In den „Kapazitäten" steckt der empirische Begriff der Materie, Zur Einf. in d. Philos., S. 148), Wundt. Das Energieprinzip ist schon eine Folge der einfachen und mechanischen Prinzipien. Die reine Energetik trägt ferner dem „Postulat der Anschaulichkeit" keine Rechnung (System. der Philos.², S. 484 ff.; Grdz. d. ph. Ps. III⁵, S. 714 ff.). Das Energieprinzip schließt ein das Konstanz-, Äquivalenz-, und Entropieprinzip. Konstant ist nur die Gesamtenergie. Der Satz von der Erhaltung der Energie ist zunächst ein a priori angenommenes Prinzip. „Seine Geltung für die Erfahrung hat aber dieses Prinzip nur bewahren können, weil sich alle Beobachtungen mit demselben in Übereinstimmung bringen lassen" (Log. I², 621 ff., II² 1, 302 ff., 453 ff.; Syst. d. Philos.², S. 481 ff.; Phil. Stud. XIII, 375). Das Äquivalenzprinzip kann auf das psychische Geschehen nicht angewandt werden. Hier besteht ein „Prinzip des Wachstums geistiger Energie". Psychische E. ist die „Größe eines psychischen Wertes im Hinblick auf die ihm zukommende geistige Wirkungsfähigkeit" (Phil. Stud. X, 116); „psychische Energiegröße" ist „qualitative Wirkungsfähigkeit in der Erzeugung von Wertgraden" (Gr. d. Psychol.⁵, S. 396). Die Zunahme der psychischen E. bildet die Kehrseite der physischen Konstanz. Sie „gilt nur unter der Voraussetzung der Kontinuität der psychischen Vorgänge. Als ihr in der Erfahrung unzweifelhaft sich aufdrängendes psychologisches Korrelat steht ihr darum die Tatsache des Verschwindens psychischer Werte gegenüber" (ib.). Das Konstanzprinzip der Naturwissenschaft erstreckt sich nur auf quantitative Beziehungen, abstrahiert vom Quantitativen, so daß kein Widerspruch zwischen diesem und dem Wachstumsprinzip besteht. Die subjektiven Werte können zunehmen, ohne daß die Massen und Energien des physischen Organismus ihre Konstanz einbüßen (Syst. d. Philos.², S. 304, 307; Log. II², S. 275 f.; Phil. Stud. X, 116; Eth.², S. 464; Sinnl. u. übersinnl. Welt, S. 31 f.). Ein Wachstum geistiger Werte gibt es auch nach Carriere (D. Wachst. d. E. in der geist. u. organ. Welt, 1892), Eucken, Fritzsche, Hellpach u. a. — Lazarus erklärt, in der Seele bleibe alles erhalten, nicht bloß der Zusammenhang, die Resultante einer geistigen Verbindung, auch die Elemente, im Unterschiede von den physischen Prozessen (Leb. d. Seele II², 392 f.). Gegen das Wachstumsprinzip sind die Anhänger einer assoziativen Parallelismuslehre; auch Münsterberg will das Konstanzprinzip auf das Psychische angewendet haben, ferner Spencer, Fouillée (Evol. d. Kraft-Ideen, S. 206 ff., zugleich eine Art Wachstum geistiger Werte), von Grot, Heymans u. a. Jodl erkennt nur ein Wachstum der psychisch-physischen Leistungsfähigkeit des Organismus an, der infolge der Reaktionen auf verschiedene Reize sich stetig verändert (Lehrb. der Psych. I⁵, 92).

L. Gilbert bestimmt die Energetik als „Lehre von der bewegten Materie". E. ist „jedes Stück Materie (Körper) in Hinsicht auf seine Bewegung oder Bewegungsfähigkeit." Die Materie als Raum- und Wegbehauptung ist E. Jeder Körper ist Innen- und Außen-E. „Energon" ist die latente Arbeitsfähigkeit. Die Welt ist eine unendliche „Arbeitskette", „Subflux" (Neue Energetik, 1911, S. 23 ff., 110 ff.). — Nach Chwolson ist E. Vermögen der Arbeitsleistung (Hegel, Haeckel und Kossuth, S. 45). Nach K. C. Schneider ist sie sowohl Potenz als Kinese bzw. das „Geschehensprinzip", „Substanz", jenseits von Qualität, Raum und Zeit (Die Welt, S. 281 ff.) Ruhende E. „kinetisiert" sich auf Grund ihrer „Dominanz" zur Sukzession unter dem Einfluß der physischen Urkraft. Der „rezessive Akt" stellt sich dar als physische Ektropie, der „dominante Antiakt" als zeitliche Entropie (S. 35 ff.). „Vitale E." ist an die Moleküle der lebenden Substanz gebunden; sie ist zugleich psychische E. (Vitalismus, S. IV; s. Leben). Nach Busse enthält das Energieprinzip: 1. das „Äquivalenzprinzip", es besagt, „daß bei allen Umwandlungen der körperlichen Dinge ineinander ein Faktor, die Energie, d. h. wieder die Fähigkeit,

unter Umständen mechanische Arbeit zu verrichten, sich gleich bleibt, d. h. daß für jede Energie, die irgendwo zur Erzeugung eines Zustandes aufgewandt, verbraucht wird, anderswo ein gleich großes Quantum der gleichen oder andern Energieform auftritt"; 2. das „Konstanzprinzip"; es besagt, „daß die Gesamtenergie, über welche das physische Weltall verfügt, sich stets gleich bleibt, also keiner Vermehrung und keiner Verminderung fähig ist" (S. 405 ff.). Das Äquivalenzprinzip bildet kein Hindernis für die Annahme einer psychophysischen Wechselwirkung, nur das Konstanzprinzip (S. 407, 417 ff.), aber letzteres ist nur eine „petitio principii" (S. 460 ff; 2. A. 1913; Z. f. Ph., 114 116; Sigwart-Festschrift, 1900). Mit dem Konstanzprinzip halten die Wechselwirkungstheorie (s. d.) für vereinbar: von Grot (A. f. s. Philos. IV, 257 f.), Külpe (Einl. in d. Philos.[2], S. 144 f.), Ostwald (Vorles. üb. Naturphilos., S. 373 ff.), Stumpf („Wenn kinetische Energie . . . in andere Kraftformen umgewandelt und diese schließlich in kinetische Energie zurückverwandelt werden, so kommt der nämliche Betrag zum Vorschein, der ausgegeben wurde", L. u. S. S. 24, 33; dagegen Heymans, Einl. in die Met., S. 68 ff., Paulsen u. a.), Rehmke (Allg. Psychol.[2], S. 110 ff.), Erhardt (Die Wechselwirk., S. 85, 94), Wentscher (Z. f. Philos., 117; Üb. phys. u. psych. Kausal., S. 113, Eth. I, 291 ff.), E. v. Hartmann (Mod. Psychol., S. 415), H. Schwarz (Psychol. d. Will., S. 385 f.; Mod. Mater., S. 52 ff.), Höfler (Psychol., S. 59), Jerusalem, O. Lodge, Kohnstamm u. a. Vgl. Jodl, Lehrb. der Psych. I[5], 72 ff.; A. Klein, Die mod. Theorien über das allg. Verh. von Leib u. Seele, 1906; Sigwart, Log.[2], II; Becher, Z. f. Psych. 46, 1907; Gehirn u. Seele, 1911; Külpe, Einl. in die Philos.[4], S. 196 ff.; Spaulding, Zur Krit. des psychophys. Parallelismus, 1900. Manche bezweifeln noch die Geltung des Energieprinzips für die Organismen, z. B. Ladd (Phil. of mind, p. 354 f.). Atwater (Ergebn. der Philos., 1904) und Rubner (Z. f. Biol. 12, 1894) haben diese Geltung experimentell gestützt. — Auf das organische, soziale und kulturelle Geschehen wenden den Begriff der E. an Ostwald, Goldscheid, Zmavc u. a. Psychische E. besonderer Art (bzw. psychophys. E.) gibt es nicht nach Lasswitz, Kern u. a. Eine solche nehmen an Ostwald, Waxweiler, F. Liedes (Die psych. E., 1910), Stumpf (Zwei Reden[2], 1903), J. Haedicke (Kant — ein Kopernikus?, 1924; das Leben als spezif. Energieform, S. 163 ff.) u. a. Vgl. Heymans, Über die Anwendbarkeit des E.-Begriffes in der Psych., 1921 (Energieerhaltung auch im Seelischen; Kracinsky, Die Prinzip. der energet. Psych., 1910; R. Semon, Bewußtseinsvorgang u. Gehirnprozeß, 1920; Lipps, Psych[3]., 1909 (ein Bewußtseinsvorgang bedarf zu seiner Auslösung des Zuflusses psychischer Kraft nach Maßgabe seiner E., ähnlich Offner, Das Gedächtnis[4], S. 38 f., 56 ff.: Bedeutungs-, Lust- u. Unlust-E., Kontrast-E., dispositionelle E.); H. Herz, E. u. seelische Richtkräfte, 1909; Bleuler, Naturgesch. der Seele, S. 283 f. (E. der Psyche, ausgedrückt in den Affekten und Trieben und ihren Erfolgen, in der „Ergie"); die Psychoanalytiker (s. d.), E. Bischoff, Die Bedingungen d. psych. E., 1906; Neutra, Seelenmechanik u. Hysterie, 1920; E. A. Bernhard, Psych. Vorgänge betrachtet als Bewegungen, 1923; Bergson, L'én. spirituelle[4], 1920. — Vgl. K. Tscheuschner, Die philos. Voraussetz. der Energetik, 1901; M. Planck, Das Prinzip der Erh. der E.[4], 1922; H. Piper, Philos. der Betrachtungsweisen, 1916; Kleinpeter, Der Phänomenal., S. 247 ff.; Soddy, Matter and e., 1912; Waxweiler, Esquisse d'une sociol., 1906 (energetisch); B. Weiss, Die Entwicklung der E., 1920; Ch. Dutoit, L'é. universelle, 1921; Reinke, Einl. in die theoret. Biol., S. 109 ff.; B. Tschitscherin, Philos. Forschungen, 1899 (Materie und E. sind identisch); P. Leppelmann, Das Gesetz der Erh. der E. u. die versch. Auffass. von d. Wechselwirk. zw. Seele u. Leib, 1915; Isenkrahe, E., Entropie . . . ., Wiss. Beilage z. Jahrb. des K. Wilh.-Gymn. Trier, 1910; F. J. Schmidt, Der philos. Sinn, 1912, S. 47 ff. (das Bewußtsein ist reine E., ein geistiges „Urwirken" setzt sein Gegenteil und setzt es immer wieder in Energiebestimmungen um); Helfenstein, Das Wesen der Stoffwelt, 1925; B. Weiss, Die Entwickl. der E. 1920. Vgl. Materie, Kraft, Parallelismus, Psychisch, Mechanisch, Wechselwirkung, Gefühl, Spiel, Organismus, Entelechie, Monismus, Kultur, Leben, Arbeit, Gesellschaft, Wert.

Energie, spezifische, ist die eigenartige Erregungsweise eines Sinnesorganes, die Tatsache, daß jedes Sinnesorgan auf verschiedene Reize stets mit den gleichen Empfindungsqualitäten antwortet. Dies weist auf eine (phylogenetisch entstandene) Anpassung der Sinnesorgane und Sinnesnerven an besondere („adäquate") Reize der Außenwelt hin, dergestalt, daß jeder derselben stets einen bestimmten Erregungsvorgang (inneren Reiz) in jedem Sinnesorgane zur Folge hat, der z. T. auch durch inadäquate Reize ausgelöst werden kann (z. B. Lichtempfindung auch durch Reibung des Auges). Die „s. Sinnesenergie" im Sinne von J. Müller besteht also nicht.

Descartes erklärt sie aus der Verschiedenheit der Nerven und Nervenbewegungen. „Horum sensuum diversitates, primo ab ipsorum nervorum diversitate ac deinde a diversitate motuum, qui in singulis nervis fiunt, dependent" (Princ. phil. IV, 190). Bonnet: „Chaque sens a une organisation qui lui est propre, d'où résultent ses effets" (Ess. de psych., Ch. 27). Platner: „Daß die Nerven eines jeden Sinneswerkzeugs eine besondere Beschaffenheit haben, ist nicht unwahrscheinlich" (Phil. Aphor. I, § 156). Diese Ansicht ist bei den Physiologen des 18. Jahrhunderts verbreitet (vgl. Dessoir, Gesch. d. Psychol. I^2, 401).

Neu begründet wird (nach A. Humboldt) die Lehre von den „spezifischen Sinnesenergien" durch Joh. Müller. Nach ihm kommt den Sinnesnerven eine ursprüngliche „eingeborene Energie" zu, vermöge deren sie auf die verschiedensten Reize stets mit der gleichen Empfindungsart antworten, so daß die Empfindungen rein subjektive Zeichen für unbekannte Vorgänge sind (Handb. d. Physiol. d. Sinne 1837, I, 261; Zur vergleich. Physiol. des Gesichtssinnes, 1826, S. 45, 52 ff.; Handb. d. Physiol. II, 249 ff.; Lehrb. d. Physiol. d. Mensch^4, I, 667). Helmholtz verwertet dieses Gesetz für die Theorie der Ton- und Lichtempfindungen (Physiol. Opt.^{2}, S. 233; Lehre von der Tonempf., Abschn. 3 u. 4). Aber nur die „Modalität" der Empfindungen ist durch den Sinnesapparat bestimmt, die „Qualität" wird durch den äußeren Reiz mitbestimmt. (Vortr. u. Red. I^4, 98 ff., 296 ff.). So auch Spencer, Jodl (Lehrb. d. Psych. I^5, 194 ff.), E. Gurney (Power of sound, 1880, ch. 1, § 12 ff.), Riehl (Phil. Krit. II 1, S. 52 ff.). Er betont, daß der äußere Reiz erst einen inneren erzeugt, der erst den adäquaten Anlaß zur Empfindung (z. B. der Lichtempfindung) bildet. Der Sinn wählt vermöge seiner Adaptation an spezifisch bestimmte Reize denjenigen Teil eines Reizkomplexes aus, der seinen adäquaten Reiz enthält. Ferner ist der Sinnesapparat „selbst ein Teil der objektiven Welt". „Außer quantitativen oder meßbaren Wirkungen müssen die Dinge auch qualitative Wirkungen austauschen, so gewiß es spezifische Empfindungen gibt, und die Empfindung stellt sich uns als die vollendete Entwicklung der Beschaffenheit der Reize dar; sie ist durch die Beschaffenheit der Sinne mitbestimmt, aber nicht durch diese allein erzeugt" (Zur Einf. in d. Philos. d. Gegenw., S. 63 ff.). Nach Wundt ist das „Gesetz der spezifischen Energie" aus drei Gründen unhaltbar: 1. steht es in Widerspruch mit der Entwicklungsgeschichte der Sinne. Diese setzt eine Veränderlichkeit der Sinneselemente voraus, und diese wieder eine Modifizierbarkeit dieser durch die Reize. „Darin liegt eingeschlossen, daß die Sinneselemente überhaupt erst in sekundärer Weise, nämlich infolge der Eigenschaften, die sie durch die ihnen zugeführten Reizungsvorgänge annehmen, die Empfindungsqualität bestimmen" (S. 52 f.). 2. „Der Begriff der spezifischen Energie widerspricht der Tatsache, daß in zahlreichen Sinnesgebieten der Mannigfaltigkeit der Empfindungsqualitäten eine analoge Mannigfaltigkeit der physiologischen Sinneselemente durchaus nicht korrespondiert" (S. 53). 3. „Die Sinnesnerven und die zentralen Sinneselemente können deshalb keine ursprüngliche spezifische Energie besitzen, weil durch ihre Reizung nur dann die entsprechenden Empfindungen entstehen, wenn mindestens zuvor während einer zureichend langen Zeit die peripheren Sinnesorgane den adäquaten Sinnesreizen zugänglich gewesen sind" (S. 54). „Alles spricht demnach dafür, daß die Verschiedenheit der Empfindungsqualität durch die Verschiedenheit der in den Sinnesorganen entstehenden Reizungsvorgänge bedingt ist, und daß die letzteren in erster

Linie von der Beschaffenheit der physikalischen Sinnesreize und erst in zweiter von der durch die Anpassung an diese Reize entstehenden Eigentümlichkeit der Aufnahmeapparate abhängen. Infolge dieser Anpassung kann es dann aber auch geschehen, daß selbst dann, wenn statt des adäquaten, die ursprüngliche Anpassung der Sinneselemente bewirkenden physikalischen Reizes ein anderer Reiz einwirkt, die dem adäquaten Reiz entsprechende Empfindung entsteht. Doch gilt dies weder für alle Sinnesreize noch für alle Sinneselemente" (S. 54). Zwischen Empfindungen und physiologischen Reizungsvorgängen besteht ein Wechselverhältnis, insofern verschiedenen Empfindungen stets verschiedene Reizungsvorgänge entsprechen (Satz vom „Parallelismus der Empfindungsunterschiede und der physiologischen Reizunterschiede", S. 55; vgl. Grdz. d. phys. Psychol. 1, 499ff., Sinnl. u. übersinnl. Welt, S. 124ff.). Ähnlich A. Rau (Empfinden u. Denken, 1896), Haeckel (Welträtsel, S. 341f.), Messer (Einf. in die Erkth., S. 54; Psych, S. 111f.), Frischeisen-Köhler (V. f. w. Ph. 30), Pikler (Sinnesphysiol. Unters., 1917) u. a. Vgl. W. Nagel, Handb. d. Phys. d. Mensch. III 1, 1904, S. 1ff.; H. Spitzer, Psychol. u. Gehirnforschung, A. f. Psychiatrie u. Nervenkrankh., 59, S. 426ff.; L. Ascher, Z. f. Sinnesphysiol. 41, 1906; M. Ettlinger, Ph. Jahrbuch, 1913; Z. f. Psych. 63, S. 336ff. Weinmann, Die Lehre von d. spez. Sinnesenerg., 1895. Vgl. Qualität, Sinn, Empfindung, Reiz, Subjektiv.

Energismus nennt Paulsen die (von ihm vertretene) ethische Anschauung, die „das höchste Gut nicht in subjektive Gefühlserregungen, sondern in einen objektiven Lebensinhalt, oder, da Leben Betätigung ist, in eine bestimmte Art der Lebensbetätigung setzt" (Einl. in d. Philos.², S. 432). Den E. lehrt schon Aristoteles (die *εὐπραξία* als Ziel). Nach W. Sauer ist „E." transzendental zu verstehen; Ausgangspunkt ist das Ich, das Leben, die Beziehung zum Objekt wird durch eine Tätigkeit des Subjekts hergestellt (Philos. der Zukunft, S. 34ff., 89ff.). Vgl. Sittlichkeit, Kultur.

Enge der Aufmerksamkeit u. des **Bewußtseins** s. Bewußtseinsenge.

Engel: geistige Mittelwesen zwischen Gott und dem Menschen (Parsismus, Judentum, Christentum, Philon, Origenes (die E. haben leuchtende Gestirne als Körper De princ. I, 7, 8, 63) u. a. — Nach Scotus Eriugena sind die E. „intelligibiles, aeterni, incessabilesque motus circa principium omnium" (Div. nat. II, 23). Die Rangordnung der E. in Cherubim, Seraphim, Throne, Herrschaften, Mächte, Gewalten, Fürstentümer, Erzengel, Engel auch bei Dionysius Areopagita (De ecclesia hierarch., 7ff.). Nach Maimonides sind sie geistige Kräfte (vgl. Neumark, Gesch. der jüd. Philos. I, 533ff.), nach den meisten Scholastikern ist jeder E. eine Art für sich, die E. sind immaterielle „Formen". — Fechner setzt seine „Gestirngeister" den „Engeln" gleich (Zend-Avesta³, 1906).

Engramm, Engraphie s. Gedächtnis, Vererbung.

Enkapsis (bei M. Heidenhain, Formen und Kräfte in der leb. Natur, 1923, S. 22 = Ineinanderschachtelung von Geweben) nennt K. Groos das Eingeordnetsein niederer in höhere Formen, gemäß einer Hierarchie (E., Z. f. Psych. 98, S. 275ff.).

Enkekalymmenos (*ἐγκεκαλυμμένος*, velutus): „der Verhüllte", Name eines Trugschlusses des Megarikers Eubulides (Diog. L. II, 108), der auch bei den Stoikern diskutiert wird (Lucian, Vit. auct. 22). „Kannst du deinen Vater erkennen? Ja. Kannst du diesen Verhüllten erkennen? Nein. Du widersprichst dir; denn dieser Verhüllte ist dein Vater. Du kannst also deinen Vater erkennen und doch auch nicht erkennen" (vgl. Aristoteles, De soph. elench. 24, 179 a 33). Vgl. Elektra.

Ens (ens, *ὄν*): Seiendes (s. d.), Wesen (s. d.), Ding (s. d.). Gott (s. d.) wird scholastisch als „ens realissimum" bezeichnet. Ens per se — e. per accidens (Aristoteles u. a.) vgl. Brentano, Psych. II, 238f. Ens rationis s. Gedankending.

Ensoph: nach der Kabbalah (s. d.) das unendliche Absolute, das göttliche „Licht", aus dessen Kontraktion die Welt entstand (Franck, La cab., p. 173ff.). Reuchlin spricht vom E. als der „infinitudo, quae est summa quaedam res secundum se incomprehensibilis et ineffabilis" (De art. cabbal. I, 21 a).

Entartung (Degeneration, Dekadenz), Verfall einer Art oder eines Individuums oder einer Institution, erbliche Abweichung vom Normalen, Verkümmerung von Organen und Funktionen. Nach Rousseau führt die Kultur (s. d.) zur E., nach O. Spengler entartet sie zur „Zivilisation". Nach Nietzsche ist E. (décadence) eine Schwächung des „Willens zur Macht", die sich in entsprechenden (z. B. altruistischen) Wertungen und Handlungen äußert (WW. IX, 33 ff.). Vgl. W. Hirsch, Genie u. E., 1894: Moebius, Üb. E., 1900; E. v. Sydow, Die Kultur der Dekadenz, 1922; Hildebrandt, Norm u. E. des Menschen, 1920; Nordau, E.[3] 1906, Ch. Féré, Dégenerescence et criminalité, 1888. K. E. Schulze, Eth. d. Dekadenz, 1925; Oda Olberg, E. in ihrer Kulturbedingtheit 1925. Vgl. Rasse.

Entelechie (*ἐντελέχεια*) nennt Aristoteles die vollendete Wirklichkeit der „Form" (s. d.), das Ziel des Verwirklichens, die Selbstverwirklichung der Form eines Wesens, die Selbstvollendung des Zieles. Die *ἐνέργεια*, die Wirksamkeit eines Dinges, gestaltet sich zur *ἐντελέχεια* (*συντείνει πρὸς τὴν ἐντελέχειαν*, Met. IX 8, 1050 a 23). Die E. enthält das durch das Wirken selbst erreichte Ziel (De an. II 4, 415 b 15 ff.), sie ist zugleich der *λόγος* des *δυνάμει* Seienden (De an. II 2, 41 a 25 ff.). Die Seele ist *πρώτη ἐντελέχεια* des Organismus (De an. II 1, 412 a 27); die „erste E." (*ἐ. ἡ πρώτη*) ist der Verwirklichungszustand, die „zweite E." ist die „Energie", die Wirksamkeit. Bei Hermolaus Barbarus wird die *ἐντελέχεια* zur „perfectihabia". Die Scholastiker halten an dem Begriffe der E. fest, der auch als „endelechia" (Fortdauer) (Cicero, Tusc. disp. I, 10, 22) vorkommt, so auch bei Melanchthon (im Gegensatz zu Amerbach, de anima, 1542): „Endelechia id est agitatio" (De an., p. 8 a). Leibniz nennt die Monaden (s. d.) Entelechien, weil sie aus eigener Kraft ihre Zustände herausentwickeln und ihr Sein so verwirklichen. Sie haben eine gewisse Vollkommenheit in sich (*ἔχουσι τὸ ἐντελές*), eine Selbstgenügsamkeit (*αὐτάρκεια*), die sie gleichsam zu unkörperlichen Automaten macht (Monadol. 18; Nouv. essais II, 21). Goethe gebraucht E. für Seele, Monade. Wundt betrachtet die Seele (s. d.) als E., so auch C. L. Morgan (Instinkt u. Erfahr., S. 113), Mahnke (Neue Monadol., S. 17 f.; jede Monade ist E.), J. Sylvester (Vom Wesen der Dinge, S. 298, 378; ebenfalls), Will. Stern (Person u. Sache I, 190, 234; Die menschl. Persönl., S. 68) u. a. Driesch nennt E. das „vitale Agens", welches, ohne den Satz von der Erhaltung der Energie zu verletzen, lenkend in das materielle Getriebe des Organismus eingreift, als „Individualitätskonstante" mit regulatorisch-organisatorischer Kraft (Gesch. des Vital.[2], 1922; Zwei Vorträge zur Naturph., 1910, S. 7 ff.). Die E. ist das „individualisierende Agens", selbst aber „supraindividuell". Sie ist nicht ausgedehnt (nur intensive Mannigfaltigkeit), wirkt aber in den Raum, ist teilbar in mehrere Entelechien. Sie ist der unanschauliche „Einheitswerdebestimmer" und wirkt so, daß sie möglich vorgebildetes materielles Geschehen „suspendiert" und es regulatorisch zuläßt; sie hält gegebene Potentialdifferenzen in statu potentiae, solange es zweckvoll ist, d. h. im „Ganzheitsplane" liegt, um dann die Suspension aufzuheben (Ph. des Org.[2], S. 434 ff.; Ordnungslehre[2], S. 298 ff.; Wirklichkeitslehre[2]). Es gibt auch eine (in der Geschichte sich betätigende) überpersonale E. (Ordnungslehre[2], S. 310 ff.; Wirkl.[2], S. 332 ff.). E. affiziert Materie und wird von ihr affiziert; ihrem Werden geht in uns ein Werden in der Seele parallel (Ordn.[2], S. 360 f.). Die E. wirkt formgestaltend, anpassend im Handeln, in der Restitution von Organen usw. unbewußt-zweckmäßig (vgl. Unbewußt, Psychoid). D. versteht unter E. das Lebensprinzip, welches gestaltend und richtend wirkt (Naturbegriff u. Naturwiss., S. 123 ff.). Sie ist die „Individualitätskonstante" (S. 193), die „Eigengesetzlichkeit lebender Körper", das Naturagens in ihnen (Der Vitalism., S. 242). Sie wirkt regulatorisch, organisierend (S. 243 ff.). Vgl. Ancillon, Recherches crit. et philos. sur l'ent. d'Aristote, 1804 f.; Teichmüller, Aristot. Forsch. III,

Liebmann, Gedanken u. Tats. I, 89 ff. (E. als Entwicklungstendenz); K. Sapper, Das Element der Wirklichkeit, 1924. Vgl. Leben, Organismus, Ganzheit, Entwicklung.

Entfaltung s. Entwicklung. — **Entfernung** s. Raum. — **Enthaltung** vom Urteilen (*ἐποχή*) s. Skeptizismus, Einklammerung.

Entgegensetzung s. Gegensatz, Opposition, Fiktion.

Entheismus s. Panentheismus.

Enthusiasmus (*ἐνθουσιασμός*): Begeisterung, affektvolle Erregung durch eine Idee oder Person, ursprünglich in religiöser Beziehung (so auch bei Platon, Aristoteles), in mystischem Sinne bei den Neuplatonikern. Nach Alpinus ist E. „studium cultus interni neglecto externo". Bei G. Bruno hat der E. eine philosophische Bedeutung. (E. für das göttliche All, Degli eroici furori, 1585). Nach Shaftesbury ist E. „Leidenschaft für das Gute und Schöne", die Grundlage alles Philosophierens (Letters concern. e., 1708; deutsch 1909). Nach Platner ist E. „ein affektartiger Eifer für Personen, die wir sehr lieben und bewundern, oder für Dinge, die wir als sehr wichtig ansehen" (Phil. Aphor. II, § 815). Kant: „Die Idee des Guten mit Affekt heißt der E." (Kr. d. Urt. I, § 29). Dieser Zustand ist blind, aber erhaben, weil er dem Gemüt einen hohen Schwung gibt (S. 119 f.; vgl. Über das Gefühl des Schönen u. Erhabenen IV, S. 56; Krankh. des Kopfes, S. 78: Ohne E. ist nie etwas Großes ausgerichtet worden; Met. der Sitten, Einl.).

Enthymem (*ἐνθύμημα*): verkürzter Schluß, bei dem eine Prämisse (*ἐν θυμῷ*) in Gedanken ergänzt werden kann, aber nicht formuliert wird. Es kann der Obersatz oder der Untersatz fehlen. Bei Aristoteles bedeutet E. den rhetorischen Schluß (*συλλογισμὸς ἐξ εἰκότων ἢ σημείων*), der nicht überzeugt. Vgl. Cicero, Top. 13, 55; Quintilian, Inst. orat. V, 10, 1). Die neuere Bedeutung hat E. schon bei Boëthius: „E. vero est imperfectus syllogismus, cuius aliquae partes vel propter brevitatem vel propter notitiam praetermissae sunt" (In Top. Cicer. Comment. I, Migne 64, 1050 B). Nach Thomas ist E. „quidam syllogismus detruncatus" (1. anal. 1 d). Zu den Enthymemen gehören auch die Oppositionsschlüsse, Gleichheitsschlüsse, Umkehrungs- und Unterordnungsschlüsse.

Entität (entitas) s. Wesen. — **Entoptisch** sind Wahrnehmungen, die von im Auge selbst liegenden Reizen ausgehen („Mouches volantes" u. a.).

Entropie („Innenwendung") ist der Teil der Energie (s. d.) eines Systems, der sich nicht mehr nutzen, nicht mehr in mechanische Energie umsetzen läßt. Es kann nach Carnot Wärme nur in Arbeit verwandelt werden, wenn sie von wärmern zu kältern Körpern übergeht, und nach Clausius kann Wärme nicht von selbst von einem wärmeren auf einen kälteren Körper übergehen. Durch Zerstreuung (Dissipation) der E. und Ausgleichung der Energiedifferenzen wächst die E. und strebt einem Maximum zu, bei dem nur ein Pendeln um eine Gleichgewichtslage möglich ist. Die Welt strebt einem Grenzzustande, einem „Wärmetod" zu (Üb. d. zweiten Haupts. d. mechan. Wärmeth., S. 17). Nach W. Thomson (Kelvin) verwandelt sich fortwährend mechanische Arbeit in Wärme, und so nähert sich die Welt einem Zustande, wo alle Materie die gleiche Temperatur hat, alle Kraft in Wärme umgesetzt ist und keine Umsetzungen mehr erfolgen (Math. phys. papers I). Die Ausgleichung der Temperaturen ist eine Folge des Überganges der Energie von Stellen höherer Intensität zu solchen niederer Intensität (Helm, Lehre v. d. Energ., 1887, S. 62). Nach Boltzmann wird die Energie in einem System „immer aus unwahrscheinlicheren in wahrscheinlichere Formen übergehen". Gerade die praktisch-realisierbar gewünschten Energien sind die unwahrscheinlichen (Popul. Schr., S. 33 ff.). Den Satz von den unkompensierten Intensitätsdifferenzen bestimmt Driesch als eigentlichen zweiten Energiesatz, den der Zerstreuung der Energie als dritten (Naturbegr. u. Natururt., S. 83 f.). Die E. ist nicht auf das Weltganze anzuwenden (S. 86). Ähnlich K. Jellinek, der (wie E. v. Hartmann, Mod. Physik, u. a.) den zeitlichen Anfang und das zeitliche

Ende der kosmischen Evolution annimmt (Das Weltengeheimnis, S. 484). Ostwald betont die Bedeutung der E. für das Leben, die Kultur, die Wertung (Philos. der Werte, K. 6 ff.). Nach Will. Stern gibt es nur asymptotische Ausgleichungen. Es wird nur der Grad der Wirkungsfähigkeit aller Teile kleiner (Z. f. Philos., Bd. 121, 1903, S. 112 ff.). Nach Spencer folgt auf den Zustand des Entropiemaximums eine neue Evolution (First princ. § 176 ff.; vgl. dagegen Lalande, La dissolut. 1897, p. 456). Gegen die Möglichkeit bzw. Notwendigkeit der Weltentropie sind Liebmann (sie müßte schon erreicht sein, Anal.², S. 398), Reuschle, Caspari, G. Runze, Stöhr (Ph. d. unb. Mat., S. 266 ff.), Haeckel (Welträts., S. 285 f.), Rankine, Arrhenius (Das Werden der Welten, 1908 f.), L. Gilbert (Neue Energetik, 1911, S. 13 f.), Lipsius (Einh. der Erk., S. 110 f.), Ludovici (Das genet. Prinzip., S. 232 ff.), F. Auerbach (s. Ektropie), H. Piper (Philos. der Betrachtungsweisen, 1916), Wundt (Log. II³, 487), Bergson (Verzögerung der E. durch das Leben, Evol. créatr., p. 264 ff.), Häberlin, Dingler (Die Grundl. der Phys., S. 260) u. a. Nach M. Planck ist das E.-Maximum nur ein Wahrscheinlichkeitsschluß (Physikal. Rundblicke I, 1922, Das Bewegungsgesetz der Welt, 1908 u. a.). Vgl. Wald, Die Energie, 1889; Brunhes, La dégradation de l'énergie, 1909; Poincaré, Mod. Physik; v. der Pfordten, V. f. w. Ph. 37; R. Schweitzer, Die Energie u. E. der Naturkräfte, 1920; L. Baur, Met., S. 205 ff.; Güttler, Ges. Abh. 1918; Schwertschlager, Ph. der Natur, 1921; J. Schnippenkötter, Der entropol. Gottesbeweis, 1920; Ed. Löwenthal, Das E.-Gesetz 1909; Spengler, Unterg. des Abendlandes I, 60 f.; K. C. Schneider, Die Welt . . ., 1917.

Entschluß (Entscheidung) ist der Abschluß einer Wahl- oder Willkürhandlung (s. d.), bestehend in dem Motivwerden einer der miteinander streitenden Möglichkeiten, dem festen Vorsatz, eine Willensrichtung bestimmter Art zu realisieren. Wundt: „Den der Handlung unmittelbar vorausgehenden psychischen Vorgang des mehr oder weniger plötzlichen Herrschendwerdens des entscheidenden Motivs nennen wir bei den Willkürhandlungen im allgemeinen die Entscheidung, bei den Wahlhandlungen die Entschließung" (Gr. der Psych., S. 225 f.; Grdz. der phys. Psych. III⁵, 255 ff.). Vgl. Descartes, De la méthode; O. Neurath, Jahrb. Ph. Ges. Wien 1913, S. 45 ff. („Auxiliarmotiv"); Nelson, Vorles. über die Grundl. der Eth., S. 592 ff.; Jahn, Eth. II⁴, 1925, Messer, Psych. S. 314 ff.

Entstehen s. Werden, Veränderung, Entwicklung, Schöpfung, Unendlich.

Entwicklung (evolutio): ist 1. die Entfaltung der in einem (organischen) Ganzen (namentlich in einem Keime) liegenden Anlagen, Potenzen durch auslösende Reize; 2. das Hervorgehen von Seinsformen aus einander als Phasen eines Prozesses, in dem eine Ganzheit zur Entfaltung kommt (echte E.) oder ein Gebilde von außen zu verschiedenen Zuständen gebracht wird („Kumulation"). E. ist als „Höherentwicklung" ein Wertbegriff, der nicht nur auf ein Ziel der E. hinweist, sondern auch einen Maßstab der E.sbeurteilung voraussetzt. Es gibt auch absteigende E. Höherentwicklung ist meist mit Differenzierung (s. d.) und Integrierung des Differenzierten verbunden, sie ist ein Reicher- und Einheitlicherwerden einer Mannigfaltigkeit an Formen und Funktionen, ein Wachstum an Macht über die Umwelt, im Seelischen auch ein Wachstum an Bewußtheit, Aktivität, Zielrichtung, Zusammenhang, ebenso im Sittlichen, Sozialen, Kulturlichen. Im Menschen wird die E., trotz aller Stagnationen und Rückschläge, immer bewußter und aktiver, der Vernunftwille strebt immer wieder, die Menschheitsidee zur Entfaltung zu bringen, im rein Menschlichen fortzuschreiten. Aber auch in der biologischen E. sind psychische Regungen (Bedürfnisse, Triebe), als „Innensein" energetischer Prozesse, wirksam. Sie treiben zu reaktiv-aktiver Anpassung (s. d.), funktioneller Übung, Regulationen u. dgl., so daß die organische wie alle E. das Resultat einer Konvergenz äußerer und innerer Faktoren ist. Kampf ums Dasein und natürliche Auslese spielen eine Rolle, durch Ausmerzung des Unzweckmäßigen besonders, aber sie sind nicht die einzigen Faktoren der E., welche, bei aller kausalen Notwendigkeit, ein von innen aus, auf immer neue Teilziele gerichteter Prozeß ist, ohne daß aber die relativen

Endziele immer schon vorausgewußt und vorgewollt sind (s. Heterogonie der Zwecke). Die zeitliche E. kann als Entfaltung einer überzeitlichen „Idee" (s. d.) betrachtet werden, die auch in den „Ideen" der Menschen geschichtlich sich darstellt, auch wo partielle Interessen und „Leidenschaften" zunächst am Werke sind. Voraussetzung der E. ist die Konstanz der Grundformen und Grundgesetze des Seins und Geschehens. Die logischen und teleologischen Bedingungen aller E. bilden ein Apriori der E., das nicht selbst in den Fluß der E. gerät, sondern zeitlos gültig bleibt (vgl. Kategorie). Der Evolutionismus ist mit einem wohlverstandenen „Apriorismus" vereinbar. — Die biologische E.stheorie heißt auch Deszendenztheorie (Abstammungslehre, Transmutationshypothese), die in verschiedenen Formen (Lamarckismus, Darwinismus u. a.) auftritt.

„Evolutio" kommt bei Nicolaus Cusanus vor (= explicatio, Entfaltung, Opp. I, 89a), auch im mathematischen Sinne („Linea est puncti evolutio"). „Auswickelung" findet sich bei J. Böhme; bei Stieler (1691) „Entwickeln", Haugwitz „Sich entwickeln" (1684); „Entwicklungskraft", „Entwicklungstrieb" der Seele bei Tetens u. a. „évolution" und „involution" bei Leibniz. Vgl. L. Mariupolsky, Zur Gesch. des E.sbegriffes, 1897.

Der Entwicklungsgedanke, dem in letzter Linie das Postulat der Kontinuität des Geschehens zugrunde liegt, ist alt. Im „ewigen Werden" bei Heraklit ist er schon enthalten. Aus Feuer wird Wasser, aus diesem Erde, dann wird alles wieder Feuer usw. in infinitum (Diog. L. IX, 9). Der Kampf ist der treibende Faktor der E. (*πόλεμος πατὴρ πάντων*, Fragm. Mul. I, 44, 62). Nach Empedokles traten durch Urzeugung erst die Pflanzen, dann die Tiere auf, und zwar so, daß sie stückweise entstanden (Tiere mit Augen allein, Arme allein u. dgl.). Viele Mißbildungen entstanden durch zufällige Vereinigungen; diese gingen zugrunde, während die lebensfähigen Formen sich erhielten und fortpflanzten (Plut., Plac. V, 19, 26; Aristot., De coel. III 2, 300 b 28; Simplic. Comm. zu De coel. 587 Heib.). Eine E. lehrt auch Archelaus. Nach Demokrit und Anaxagoras entstanden die Organismen aus Schlamm (Diog. L. II, 9); so auch nach Aristoteles (s. Urzeugung). Nach Anaximander ist der Mensch aus einer Tierart enstanden (*ἐξ ἀλλοειδῶν ζῴου ἄνθρωπος ἐγεννήθη*, Plut., Quaest. VIII, 1, 4; Fragm. der Vorsokrat. 2, 10). Landtiere und Menschen gingen aus dem Wasser hervor (wo sie fischartig lebten), indem sie sich den neuen Lebensbedingungen anpaßten (*ἐν ἰχθύσιν ἐγγενέσθαι τὸ πρῶτον ἀνθρώπους — καὶ τραφέντας — καὶ γενομένους ἱκανοὺς ἑαυτοῖς βοηθεῖν ἐκβληθῆναι τηνικαῦτα καὶ γῆς λαβέσθαι*, Plut. Quaest. symp. VIII, 1, 4; Plac. V, 19, 4). — Speusipp betrachtet das Gute, Vollkommene als Höhepunkt der E. (*τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι*, Arist., Met. XII 7, 1072 b 32). — Eine beständige Weltentwicklung lehren die Stoiker. — Von den Neuplatonikern wird eine „Emanation" gelehrt. — Lucrez lehrt schon die Erhaltung der Arten mit nützlichen Eigenschaften und die Ausscheidung der unzweckmäßigen Arten (De rer. nat. V, 834 ff.). — Aristoteles kennt auch eine E., als Verwirklichung des Potentiellen (vgl. H. Meyer, Der E.sgedanke bei A., 1909; s. Form).

Swammerdam, Leeuwenhoek, Malpighi u. a. stellen eine „Präformationstheorie" (s. d.) für die individuelle E. auf (Ovulisten, Animalkulisten). Dagegen lehrt C. F. Wolff die „Epigenese". Er erklärt: „Evolutio phaenomenon est, quod, si essentiam eius et attributa species, omni quidem tempore, at inconspicuum, existit, denique vero, speciem prae se ferens, si nunc demum oriatur, quomodocunque conspicuum redditur" (Theor. gener., § 50. — Vgl. Kant, Kr. d. Urt. II, § 81; s. Praeformation). — Nach Paracelsus sind die Organismen aus der Urmaterie hervorgegangen (WW. 1589 f., I, 75, 106; II, 232; VIII, 199). Descartes hält es für denkbar, daß aus dem Chaos das Planetensystem sich entwickelt habe (De la méthode V; Le monde). Die Möglichkeit einer E. der Arten erörtert F. Bacon. Leibniz erklärt: „Die zwingende Kraft des Kontinuitätsprinzips steht für mich so fest, daß ich nicht im geringsten über die Entdeckung von Mittelwesen erstaunt wäre, die ... mit ebenso großem Rechte als Pflanzen wie als Tiere gelten können" (Hauptschriften I, 78). Den Begriff der psychischen E. von inneren Zuständen der Monaden führt Leibniz ebenfalls ein (Monadol. 11, 22). Überall gibt es E. und Einwicklung.

„Il semble qu'il n'y a ni génération ni mort à la rigueur, mais seulement des développements, augmentations ou diminuations des animaux déjà formés" (Gerh. IV, 474; Monad. 73; Theod. § 30; Princ. de la nat. § 6). Cyrano de Bergerac: „Tous les êtres dans la nature tendent au plus parfait et aspirent à devenir hommes" (Oeuvr. div. 1741). Nach Robinet gibt es (wie nach Buffon, B. de Malilet) organische Keime mit einer „force évolutive". Sie entwickeln sich stufenmäßig („tout n'est 'un qudéveloppement"), als Variationen eines „prototype" (De la nature[3], 1766; Considérat. philos., 1768). Eine E. der Arten lehrt Diderot (Oeuvres IX, 253; II, 138). Eine kosmische E. gibt es nach Laplace (Exposit. du système du monde, 1796). Auch Vico, Condorcet, Turgot, Lessing und Herder machen sich den Entwicklungsgedanken zu eigen, als historisch-kulturliche Evolution. Herder spricht von einer „Transformation in höhere Lebensformen" (Ideen z. Ph. d. Gesch. V, vgl. I). Alles „strebt und rückt weiter".

Kant nimmt eine E. der Erde und des Sonnensystems aus einem Gasballe an (Allg. Naturgesch. u. Theor. d. Himm., 1755). Der Weisheit Gottes ist am angemessensten, daß die Himmelskörper sich durch eigene Kräfte nach mechanischen Gesetzen „herausentwickeln" (II, 7, S. 119; II, 1, S. 60 f.: „natürliche E." der Materie; II, 8, S. 148: „mechanische E." der Welt). Eine noch fehlende „Naturgeschichte" würde uns die „Abartungen" der Geschöpfe vom „Urbilde" lehren. Die „Auswickelungen" sind als „vorgebildet", nicht durch Zufall entstehend zu denken, Milieuveränderungen genügen nicht (Über die verschied. Rassen[3], S. 93 ff., 107). Vor der Idee einer Abstammung der Arten aus einer einzigen Gattung bebt die Vernunft ob ihrer Kühnheit zurück (Rezens. von Herders Ideen, S. 34 ff.; Über den Gebrauch teleol. Prinz., S. 169 f.). Die Analogie der Lebensformen verstärkt „die Vermutung einer wirklichen Verwandtschaft derselben in der Erzeugung von einer gemeinschaftlichen Urmutter, durch die stufenartige Annäherung einer Tiergattung zur andern, von derjenigen an, in welcher das Prinzip der Zwecke am meisten bewährt zu sein scheint, nämlich dem Menschen, bis zum Polyp, von diesem sogar zu Moosen und Flechten, und endlich zu der niedrigsten uns merklichen Stufe der Natur, zur rohen Materie: aus welcher und ihren Kräften nach mechanischen Gesetzen ... die ganze Technik der Natur, die uns in organisierten Wesen so unbegreiflich ist, daß wir uns dazu ein anderes Prinzip zu denken genötigt glauben, abzustammen scheint" (Kr. d. Urt. II, § 80). Der „Archäologe der Natur" kann hypothetisch „den Mutterschoß der Erde, die eben aus ihrem chaotischen Zustande herausging (gleichsam als ein großes Tier), anfänglich Geschöpfe von minder zweckmäßiger Form, diese wiederum andere, welche angemessener ihrem Zeugungsplatze und ihrem Verhältnisse untereinander sich ausbildeten, gebären lassen" (ib.). Aber man muß hierbei eine auf die Geschöpfe „zweckmäßig gestellte Organisation" der Erde annehmen. Die E.shypothese ist ein „gewagtes Abenteuer der Vernunft", das durch die Erfahrung nicht gestützt wird; diese zeigt nur „gelegentliche E. einer in der Spezies ursprünglich vorhandenen Anlage zur Selbsterhaltung der Art" (S. 285ff.). Man kann (mit Linnés späterer Auffassung) eine E. der Lebewesen aus dem die Erde einst bedeckenden allgemeinen Meer annehmen (Anthrop. II, E., S. 277; vgl. S. 283 und Phys. Geogr. II, 1, § 3 f.). Eine E. weist auch die Geschichte (s. d.) und Kultur (s. d.) auf (vgl. P. Menzer, Kants Lehre von der E. in Natur u. Gesch., 1911). Der Ausdruck „Evolution" im politischen Sinne kommt schon bei Kant vor (Streit d. Fakult., S. 107). Goethe lehrt eine „Metamorphose", bedingt durch den „Bildungstrieb" und äußere Einflüsse (WW. Hempel II, 230). „Alles, was entsteht, sucht sich Raum und will Dauer; deswegen verdrängt es anderes von seinem Platz und verkürzt seine Dauer" (WW. XIX, 212; XXXIII, 121). Den höheren Typen liegt ein „Urbild" zugrunde (XXX, 261). Bei aller „Versatilität" bleibt der Typus (s. d.; „Urpflanze" als Idee). Erasmus Darwin: „Wenn wir die große Ähnlichkeit des Baues bedenken, welche bei allen warmblütigen Tieren schon in die Augen fällt ..., so kann man sich des Schlusses nicht enthalten, daß sie alle auf ähnliche Art aus seinem einzigen lebenden Filamente entstanden sind." „Von diesem ersten Rudimente bis zum Ende ihres Lebens erleiden alle Tiere eine beständige

Umbildung". „Sollte es wohl zu kühn sein, sich da vorzustellen, daß alle warmblütigen Tiere aus einem einzigen Filamente entstanden sind, welches die erste große Ursache mit Animalität begabte, mit der Kraft, neue Teile zu erlangen, begleitet mit neuen Neigungen, geleitet durch Reizungen, Empfindung, Willen und Assoziationen, und welches so die Macht besaß, durch seine ihm eingepflanzte Tätigkeit sich zu vervollkommnen, diese Vervollkommnung durch Zeugung der Nachwelt zu überliefern" (Zoonom. sct. XXXIX, 4, 8). Die veränderten Lebensbedingungen wirkten anpassend auf die Lebewesen (Templ. of nature). Infolge der „Überproduktion" an Lebewesen herrscht ein Kampf um die Existenz (Zoonom. XXXIX, 4). Nach Lamarck sind die Ursachen der Transformation: direkte Wirkung der äußeren Lebensbedingungen, Kreuzung, besonders aber Bedürfnis, Gewohnheit, Gebrauch und Nichtgebrauch der Organe, welche durch Übung verändert werden (Philos. zool. 1809; deutsch 1903, S. V, 28 ff., 112 ff.). G. St.-Hilaire erklärt die Umwandlung der Arten aus dem Einflusse der Umgebung (dem „monde ambiant").

Von einer geistigen E. spricht Fichte (Wesen d. Gelehrten, S. 77). Im Universum gibt es „stetes Fortschreiten zum Vollkommneren "(Bestimm. des Menschen III). Schelling bemerkt, „daß die Stufenfolge aller organischen Wesen durch allmähliche E. einer und derselben Organisation sich herausgebildet habe" (Von d. Weltseele, 1798). Es besteht ein Prinzip „der Steigerung", „ein Trieb und Drang nach immer höherem Leben" (Z. f. spek. Philos.). Die erscheinende Natur gebiert sukzessiv in „Entwickelungen", was in der Natur an sich auf ewige Weise ist (Naturph. I², 491). Auch eine „Hemmung" der E., ein „gesunkenes Leben" besteht (Clara, Un.-Bibl., S. 54; vgl. Bergson). Eine organische E. lehren N. Treschow (Schriften 1831 f., dänisch), Treviranus (Philos. der leb. Natur, 1802—22), Oken, A. Sniadecki (Theorie der organ. Wesen, 1804), J. E. v. Berger (Grdz. d. Anthropol., 1824), Oken (Lehrb. d. Naturph., 1809 f.), Steffens (Anthrop., S. 192 ff). Vgl. Kaup, E.sgeschichte, 1829. Den Begriff „Evolutionismus" in politischer Bedeutung hat Baader (Ph. Schr. u. Aufs. III, 1847, S. 219 ff.). — Eine dialektische E. lehrt Hegel. Alles Endliche ist nur ein Moment im dialektischen Prozesse der Begriffsevolution des Absoluten. Vom „An-sich" durch das „Anderssein" zum „Für-sich" und „An-und-für-sich" entwickelt sich der Geist (Enzykl. § 442). Das Treibende in allem ist der „Widerspruch". Von einer Entstehung einer Form aus einer anderen ist nicht die Rede, das wäre eine „nebulose Vorstellung" (Enzykl. § 249). „Die Natur ist als ein System von Stufen zu betrachten, deren eine aus der andern notwendig hervorgeht und die nächste Wahrheit derjenigen ist, aus welcher sie resultiert: aber nicht so, daß die eine aus der andern natürlich erzeugt würde, sondern in der innern, den Grund der Natur ausmachenden Idee. Die Metamorphose kommt nur dem Begriff als solchem zu, da dessen Veränderung allein Entwicklung ist" (Naturphil., S. 32 f.). „Die E. des Begriffs ... ist zu fassen als ein Setzen dessen, was er an sich ist," als Äußerung, Heraustreten, Außer-sich-kommen, zugleich aber als „In-sich-gehen ins Zentrum" (S. 39). Das Absolute ist „Sichselbstwerden" (WW. II, 16), „Zusichselbstkommen" (V, 350 f.). Das Entwickelte steckt schon ideell im Ganzen (VI, 317). Die Natur des „Begriffes" ist es, sich „in seinem Prozeß als E. seiner selbst zu erweisen" (VI, 318; Enzykl., S. 21; „Selbstentwicklung" des Begriffs in der Wissenschaft). In der Geschichte ist die E. eine zeitliche. „Die E. des Geistes ist [Herausgehen, Sichauseinanderlegen und zugleich Zusichkommen" (Ph. d. Gesch., S. 96 ff.). Auf das Kommen und Gehen der Vorstellungen im Bewußtsein wendet Herbart den Begriff der Evolution und Involution (s. d.) an (Psychol. II, § 136).

Cuvier (später Agassiz) nimmt Schöpfungskreise, niedere und höhere Typen der Organismen an; er vertritt geologisch die „Katastrophentheorie". Diese ersetzt Ch. Lyell durch die Kontinuitätstheorie, durch die Annahme einer stetigen Entwicklung der Erde (Princ. of geol., 1830). Mit der Ideenlehre (s. d.), bzw. mit einer relativen Konstanztheorie verbinden den Evolutionismus Teichmüller (Darwin. u. Philos. 1877), Liebmann (Annal. d. Wirkl.² 4, 1911; Ph. Mon. IX, S. 441), H. St. Chamberlain (I. Kant² 1908) u. a.

Die Selektionstheorie begründet Charles Darwin (gleichzeitig mit ihm Wallace (Contribut. to the theory of natur. selection, 1870, 3. ed. 1891, Darwinism.[2], 1912). An Stelle der Lehre von der „Konstanz der Arten" setzt er die Anschauung, daß Arten durch Stabilisierung von Varietäten entstehen und neue Arten aus sich heraus erzeugen. Als Vorläufer seiner Theorie nennt er u. a. W. C. Wells, W. Herbert, Grant, Matthew, Buch, Rafinesque, Haldemann, Freke, Spencer, Naudin, Schaafhausen, E. K. v. Baer, Huxley, Hooker u. a. Für die Idee des Kampfes ums Dasein ist vorbildlich gewesen Malthus (Essay on population, 1798), welcher lehrt, die natürliche Neigung der Menschen gehe dahin, sich im geometrischen Verhältnis zu vermehren, während die Erhaltungsmittel nur im arithmetischen Verhältnisse anwachsen. Darwin bekämpft die Ansicht, als ob die Zweckmäßigkeit der Lebewesen durch Zweckursachen entstanden sei. Sie ist Resultat einer E., die großer Zeiträume bedarf. Auch variieren nicht alle Arten einer Gattung, andere erlöschen gänzlich. Die Zweckmäßigkeit der Lebewesen ist die Folge der „Anhäufung unzähliger geringer Veränderungen" im nützlichen Sinne (On the origin of species, 1859, dtsch. von Haeck, S. 621). Es finden Variationen von Lebewesen statt. Unter ihnen sind solche, die für die Erhaltung der Individuen nützlich sind. Im Wettbewerbe um die Existenz und die Lebensbedingungen („struggle for life") erfolgt eine natürliche Auslese („natural selection"), d. h. die lebensfähigeren oder bevorzugten (favourable) Variationen erhalten sich und pflanzen sich fort, vererben ihre Eigenschaften, und nach wiederholter Wirkung der Auslese erfolgt eine Anpassung der Lebewesen an ihre (relativ) bleibenden Lebensbedingungen. „In dem Überleben der begünstigten Individuen und Rassen im stets wiederkehrenden Kampf ums Dasein sehen wir eine mächtig und immer wirkende Form der natürlichen Zuchtwahl. Der Kampf ums Dasein erfolgt unvermeidlich aus der allen organischen Wesen gemeinsamen hohen Vermehrung im geometrischen Verhältnisse... Es werden mehr Einzelwesen geboren, als möglicherweise fortwähren können... Da die Einzelwesen einer und derselben Art in jeder Beziehung in engsten Mitbewerb zueinander treten, so wird gewöhnlich der Kampf zwischen ihnen am heftigsten sein." „Bei Tieren mit gesonderten Geschlechtern wird in den meisten Fällen ein Kampf der Männchen um den Besitz der Weibchen stattfinden" (Sexuelle Auslese, „selection in relation to sex"). Die Tendenz der natürlichen Auslese ist, die am meisten divergierenden Nachkommen einer jeden Art zu erhalten (l. c. S. 632 ff.). Die Zuchtwahl der Natur paßt immer nur relativ, den jeweiligen Lebensbedingungen, an (S. 636 f.). Die Produktion von Varietäten (und Arten) scheint bedingt zu sein durch physikalische Bedingungen (direkte Anpassung), ferner Gebrauch und Nichtgebrauch der Organe, wobei die „korrelative Veränderung" eine Rolle spielt, auch Migration (S. 638 ff.). Die Auslese ist das Haupt-, aber nicht das einzige Mittel der Variation (S. 647). Alle höheren Tierformen stammen schließlich von vier bis fünf Vorfahren ab, vielleicht haben sich Pflanzen und Tiere aus einer Urform entwickelt (S. 652). Die Gesetze der Variation sind: „Wachstum nebst Fortpflanzung, Erblichkeit, die fast in der Fortpflanzung enthalten ist; Variabilität zufolge indirekter und direkter Wirkungen der Lebensbedingungen, und Gebrauch und Nichtgebrauch; ein so hohes Vermehrungsmaß, daß es zum Kampf ums Dasein führt und infolgedessen zur natürlichen Zuchtwahl die Divergenz des Charakters und Erlöschen der minder verbesserten Formen enthält" (S. 659; vgl. K. 2 ff.). Auch das seelische, soziale, sittliche Leben hat sich entwickelt; vgl. The descent of man, 1871; deutsch 1890; vgl. The variations of animals and plants, 1868, 1905; The foundations of the origin of species, 1909; hier die Mutation betont; vgl. Petronievics, Ch. Darwin u. A. R. Wallace, Isis VII, 1, 1925. Zu den Anhängern eines (z. T. modifizierten) Darwinismus gehören Carus Sterne, O. Caspari, G. Jäger, O. Schmidt, Fr. Schultze, (Kant u. Darwin, 1875), Fr. Müller (Für Darwin, 1864), Plate (Die Abstammungslehre, 1901; Das Selektionsprinzip[3], 1908), B. Hatschek, Haeckel (Einfluß von Milieu und Übung; Natürl. Schöpfungsgesch.[11] 1912; Ges. popul. Vortr.[2], 1902; Der Kampf um den E.sgedanken, 1905; Die Lebenswunder, 1904; Monist. Bausteine, 1914, S. 159 ff.), Roux (Innere Selektion der Gewebe, „funktio-

nelle Anpassung", Ges. Abh. 1895: Die E.smechanik, 1905), B. Vetter (D. mod. Weltansch.[3], 1901), H. Spitzer (Beitr. z. Deszend., 1886), du Prel (Anwendung des Daseinskampfes auf die Himmelskörper, Mon. Seelenl., S. 67), Huxley, B. Weiss (E., 1898; Entwurf e. allg. E.sgesch., 1920) u. a. Romanes betont die „physiologische" Selektion (Artentstehung durch sexuelle Entfremdung, Scientif. evid. of organ. evol., 1882). Eine „Migrationstheorie" stellt M. Wagner auf (durch Entfernung von Individuen vom Verbreitungsgebiete der Stammart neue Arten; Die Darwinsche Theorie, 1868, S. VI f., 38 ff.). — „Neo-Darwinismus" heißt die Lehre A. Weismanns, nach der es keine direkte Vererbung erworbener Eigenschaften gibt; das „Keimplasma" variiert infolge der natürlichen Auslese (Das Keimpl., 1892; später Konzessionen an die Lehre von der Vererbbarkeit erworbener Eigenschaften). Naturzüchtung ist eine „Selbstregulierung der Art im Sinne ihrer Erhaltung" (Vortr. üb. Deszend. I[2], 47): funktionell erworbene Eigenschaften werden nicht vererbt, wohl aber Veränderungen des Keimplasmas (S. 55 ff.). Die „Germinalselektion" ist von fundamentaler Bedeutung (S. 111). Die „Personalselektion" bewirkt hauptsächlich die Befestigung der Anpassung (S. 96 ff.). Die letzte Wurzel aller Variationen sind die durch Ernährungsschwankungen bedingten Veränderungen der „Determinanten" und „Biophoren" (127 f.). Äußere und innere Kräfte bestimmen die E. (S. 264 ff.). Eine Auswahl und Kombination bestimmt gerichteter Variationen hat statt (S. 278).

Nach der Mutationstheorie findet die Artumwandlung durch „Sprünge", Mutationen statt, d. h. plötzlich auftretende Variationen, die beständig bleiben und periodisch mit Konstanzzeiten wechseln, die Selektion wirkt nur ausmerzend. Diese Theorie hat H. de Vries neu begründet (Arten u. Varietäten, 1906; Die M., 1900 f.; Die Mutationen, 1906). Sie ist schon bei Darwin, Kölliker (1864), Mivart, Galton (Nat. inherit., p. 13), Bateson, Korschinsky, Eimer, angelegt (vgl. auch M. Wagner, Darwinsche Theor., S. 23). Gegen die Überschätzung der Mutation ist Weismann, nach welchem Variation („Fluktuation" bei De Vries) und Mutation nicht wesentlich verschieden sind (Vortr. üb. Deszend. II[2], 268 ff.

Gegen die „Allmacht" der Selektionstheorie erklären sich verschiedene Forscher. Nach Spencer (vgl. Progress, 1857) ist das „Überleben des Passendsten" (survival of the fittest) eine mitwirkende, aber nicht die Haupt-Ursache der E., die vor allem auf der direkten Wirkung der Lebensbedingungen beruht (Psych. I, 189). E. überhaupt ist die Gesetzmäßigkeit des Seienden. In der Evolution zeigt sich eine Ansammlung (Integration) der Materie und eine Ausbreitung (Dissipation) der Bewegung; in der Dissolution tritt eine Absorption von Bewegung und eine Zerstreuung von Materie ein: „Evolution under its simplest and most general aspect is the integration of matter and concomitant dissipation of motion; while dissolution is the absorption of motion and concomitant disintegration of matter" (First princ. § 97). Es gibt eine „simple" and „composed evolution" (§ 98). Von unzusammenhängender Gleichartigkeit geht die Entwicklung zu zusammenhängender Mannigfaltigkeit über, das Homogene differenziert sich, und die Mannigfaltigkeit integriert sich zu einer höheren Einheit usw. Das gilt für das Anorganische, Organische, Psychische und Soziale (Psych. I, § 75 u. Princ. of sociology I). — Die Gegner des Darwinismus erklären, dieser setze die zweckmäßige Variation voraus, die Selektion könne Zweckmäßiges nicht schaffen, kleine Variationen haben keinen Nützlichkeitswert u. dgl., so A. Wigand (Der Darwin. I, 1874: Zähigkeit der organischen Formen: I, S. 43; die Abänderungen immer in bestimmten Richtungen: S. 53 f., wie Naegeli, Mechanisch-physiol. Theorie der Abstammungslehre, 1884, Hofmeister, Askenasy; Grenzen der Variabilität: S. 61 f. Die Variationen sind Wirkungen eines bereits in der Stammform angelegten Planes: S. 64; Überschätzung des Kampfprinzips: S. 45 ff.), Pfaff, A. Kölliker, Driesch, Planck (Testam. e. Deutschen, S. 330 ff.), J. Huber, Frohschammer, Ulrici, J. B. Meyer, W. Schneider, Ude u. a. Die Allmacht der Selektion bestreiten Eimer, Goebel, W. Haacke, Kassowitz (Allg. Biol. IV, 468), Dennert (Die geschichtl. E. der Deszendenzth., 1890, Vom Sterbelager des Darwin.[2], 1906), Driesch, Wasmann (Die mod. Biol.[3], 1906, der Darwin. nicht für die Entstehung des Menschen gültig), D. Ein-

HORN (Erfahr. u. Deszendenztheorie, 1924), L. BAUR (Met., 1922, S. 303 ff.), SCHWERTSCHLAGER (Philos. der Natur, 1921). Eine „Zielstrebigkeit" (s. d.) lehrt K. E. v. BAER (Stud. 1874; Reden², 1886 f.), auch WIGAND, DENNERT, STÖLZLE u. a. Nach E. v. HARTMANN ist die Auslese „geeignet, das mit der Umgebung nicht Harmonierende zu beseitigen und nur das mit der Umgebung Harmonierende bestehen zu lassen". Sie wirkt aber nur negativ, setzt die Existenz des Zweckmäßigen schon voraus (Kategorienlehre, S. 460 ff.). In der organischen Natur ist es „offenbar, daß das Zweckmäßige, was in der Auslese sich bloß bestandfähig erweist, aus einer unbewußten Abänderungstendenz stammt, die nach Richtung und Intensität beschränkt ist und final bestimmt sein muß, um zu einer Steigerung der Organisationshöhe zu führen". Der Kampf ums Dasein ist nur ein „Handlanger der Idee" (S. 461; Philos. d. Unbew. III¹⁰, 331 ff.). Ähnlich v. SCHNEHEN (Erg. Weltansch., S. 72), REINKE (Krit. der Abstammungslehre, 1920), B. KERN (Das Probl. des Lebens, 1909) u. a. WUNDT betont, die „Auslese" setze schon Zweckmäßigkeit voraus, um ansetzen zu können, sie ist nur ein „Hilfsprinzip". Die organische E. ist das Erzeugnis äußerer und innerer Faktoren, die Selbsttätigkeit der Organe spielt hierbei eine wichtige Rolle. Die Anpassung erfolgt durch wiederholte, sich vererbende funktionelle Übung von Generationen. Allmählich erworbene, beharrlich gewordene Abänderungen müssen vererbt werden. Vermöge der „Heterogonie der Zwecke" häuft sich die Zweckmäßigkeit, ohne daß ein Vorwissen, Vorauswollen des Endstadiums nötig ist (Syst. d. Philos.², S. 315 ff., 542 ff., II³; Log. I², 659, II² 1, 551 ff.; Sinnl. u. übersinnl. Welt, S. 84 ff.). Die physische E. ist die Wirkung einer psychischen, durch Trieb und Willen bedingten allgemeinen Evolution. Der Wille ist der Erzeuger objektiver Naturzwecke. Die Willensimpulse sind das primum movens, sie modifizieren die Lebensweise, diese Modifikationen befestigen, mechanisieren, vererben sich (Syst. d. Phil.², S. 322 ff.). Die organische ist die Vorstufe der geistigen E. des Menschen (Gr. d. Psych.⁵, S. 335 ff.). Die geistigen Entwicklungsgesetze sind: das Gesetz des geistigen Wachstums, der Heterogonie der Zwecke, der E. in Gegensätzen (s. d.). R. HAMERLING betrachtet als Hebel der E. den Lebenswillen als Gestaltungstrieb, das Bestreben der Wesen, ihren Zustand im Sinne der möglichst geringen Unlust und der möglichst größten Lust zu verbessern, die Anstrengung der Organe (Übung), den Kampf ums Dasein, das Migrationsprinzip (Atomist. d. Willens, II, 132). JODL „Die Evolution der Menschheit ist nicht . . . das Werk blinder Naturkräfte . . ., sondern das Ergebnis stetigen Zusammenwirkens der blinden Naturkräfte mit den sehend gewordenen Naturkräften, d. h. menschlichen Zweckgedanken" (Lehrb. d. Psych. I⁶, 173). Einen psychistischen Evolutionismus lehren DURAND DE GROS, GUYAU, FOUILLÉE. Nach ihm hat die E. innere, psychische Faktoren („idées forces") (Evol. der Kraft-Ideen, S. 360 ff.). Nach A. SABATIER liegt aller Entwicklung ein „effort", ein Streben zugrunde (Philos. de l'effort, 1908). Innere Faktoren der Entwicklung, meist psychischer Art (funktionelle Übung, aktive Anpassung, Bedürfnis, Streben u. dgl.), nehmen verschiedene Forscher an (namentlich Neo-Lamarckisten und Psychovitalisten): E. WARNING, WETTSTEIN (Der Neo-Lamarck., 1903), PFEFFER, ROUX, DEKKER, KASSOWITZ (Welt, Leben, Seele, 1908), P. KAMMERER (Allg. Biol.², 1920), BOVERI, BUNGE, COPE (Factors of organ. evolut., 1886), LE CONTE (Monist. I, 321 ff.), METCALF (Theor. of organ. evol., 1904), T. H. MORGAN (Evol. and adaptat., 1903), LE DANTEC (Lamarck. et Darwin.², 1904), MONTGOMERY (Monist. IV, 44 ff.), RIGNANO (Essais, 1912), W. MACKENZIE (Alle fonti della vita, 1912; auch deutsch), DELPINO, VIGNOLI (Della legge fondam. della intelligenza nel regno animale², 1877; deutsch 1875), J. G. VOGT (Der Realmonismus, 1908; Die Empf., S. 113 ff.), DACQUÉ (Der Deszendenzgedanke, 1903), O. KOHNSTAMM („Teloklise", Zweckverwertung; Biol. Weltansch., Z. f. Ausbau der E.slehre I, 1907; Intell. u. Anpass., Ann. der Naturph., 1903), M. BRUNNER, FECHNER (Ideen zur Schöpf.- u. E.sgesch., 1873), F. ERHARDT, OELZELT-NEWIN (Kleinere philos. Schriften, 1902), O. KADO E., 1909), STURT (Personal Ideal., p. 193 ff. UNDERHILL), GOLDSCHEID, E. BECHER (A. f. Rassen- und Gesellschaftsbiol. VII, 1910; Geisteswiss. u. Naturwiss., S. 315 ff.; Welt-

gebäude, Weltgesetze, Weltentwickl., S. 262 ff.), A. Wagner (Gesch. des Lamarck., 1909; Das Zweckgesetz in der Natur, 1923), A. Pauly (Darwin. u. Lamarck., 1905; „Autoteleologie", „Zufälligkeit der Mittel" der Anpassung, Bedürfnis, Urteil, Streben als Faktoren), Francé (Der heut. Stand der Darwin. Fragen, 1907; Die Welt als Erleben, 1923, S. 75 ff.: Unterschied von Entfaltung und Kumulation; der Organismus ändert sich phylogenetisch auf die Nötigungen der Umwelt hin, aber nicht immer fortschreitend; die präformierte Entfaltung ist auf lebende Ganzheiten beschränkt; alle Änderungen sind Teilerscheinungen von Ausgleichsvorgängen; ein „Entwicklungsgesetz" der konstanten Vervollkommnung besteht nicht; auf das Weltganze paßt das Wort „E." nicht; E. ist immer Zeichen einer Disharmonie; vgl. Grundr. e. vergl. Biol. 1923). Nach Petzoldt haben die Organismen eine Tendenz zu einem Dauerzustand, zur „Stabilität" (Einf. II, 59 ff.). Nach Müller-Freienfels gibt es keine einheitliche E. und stetige Höherentwicklung (Philos. der Individual., S. 185 ff.)

Gegen die Allgemeinheit des Kampfes ums Dasein erklärt sich Dühring. „Äußerstenfalls findet eine Art gegenseitiger Abgrenzung statt, indem eigene Bereiche gegen fremde Ausnützung verteidigt werden" (Wirklichkeitsphilos., S. 98 f.). Kropotkin betont gegenüber dem Kampfprinzip den „Mutualismus" (Gegenseit. Hilfe in d. Entwickl., 1904). Ähnlich Kessler, Lavessan, Espinas, P. Kammerer (Allgem. Biol., 1920), Müller-Lyer u. a. Rolph setzt statt des Kampfes ums Dasein als Entwicklungsprinzip den „Kampf um Mehrerwerb", Kampf um Lebensmehrung (Biol. Probl.², 1884, S. 75, 97). In der Ethik wird er zum Kampf um Bevorzugung, Macht u. dgl. Das „Streben nach stetiger Verbesserung der Lebenslage ist der charakteristische Trieb von Tier und Mensch" (S. 222 f.). Nietzsche betrachtet als Lebenstrieb den Willen zur Macht. Die von innen her gestaltende Gewalt, welche die äußeren Umstände ausnützt, ist der treibende Faktor der Entwicklung. Selektion ist nicht von tiefer und dauernder Wirkung; jeder Typus hat seine Grenze, über die er nicht hinaus kann. Zufällige Variationen können nicht von Vorteil sein. Der Kampf ums Dasein ist „nur eine Ausnahme, eine zeitweilige Restriktion des Lebenswillens; der große und der kleine Kampf dreht sich allenthalben ums Übergewicht, um Wachstum und Ausbreitung, um Macht, gemäß dem Willen zur Macht, der eben der Wille des Lebens ist" (WW. V, 285; XV, 296, 303, 314 ff.; VII, 2, 370 ff.). — Den Neodarwinismus und Selektionismus (Nietzsche, Ammon, A. Tille, Schallmayer (Deszendenzth., 1901; Vererb. u. Auslese im Lebenslauf der Völker², 1910; Beitr. zur Nationalbiol., 1908) bekämpft R. Goldscheid, ein Vertreter des aktivistischen Evolutionismus. Gegen den „Malthusianismus im Darwinismus" gilt es vorzugehen (Entwicklungswerttheorie, S. X ff.). Es gibt weder eine kontinuierliche Über- noch eine Unterproduktion, sondern „je nach den Lebensverhältnissen wechseln diese beiden Tendenzen ab" (S. XI). Es ist nicht die schrankenlose Vermehrung die Ursache der Vernichtung der Lebewesen, sondern es ist „umgekehrt die große Vermehrung die arterhaltende Anpassung an die zahllosen Vernichtungstendenzen". Die Organismen können sich aber „ebensowohl durch Quantität wie durch Qualität des Nachwuchses" erhalten. Die feiner organisierten Arten erhalten sich mit einer geringeren Anzahl von Geburten, weil die Qualität der Individuen eine bessere geworden ist (S. XI). Umwelt, Funktion, Ernährung sind wichtige Entwicklungsfaktoren (S. XII). Die Höherentwicklung ist ein Problem der Richtung (S. XIV). Das Überleben ist nicht das Maß der Tüchtigkeit (S. XVII). „Aktive Anpassung des Objekts an die Erfordernisse des Subjekts" ist die Tat der höheren Lebewesen. „Richtungssicher vorwärts drängender Aktivismus" ist die Losung auch für die soziale Entwicklung (S. XIX ff.; Darwin, 1909, S. 51 ff.; vgl. Höherentwicklung u. Menschenökonomie I, 1911; S. 46 ff.; scharfe, namentlich soziale Selektion ist unökonomisch, wichtiger ist die Verbesserung der Lebensbedingungen). Eine Ökonomie (s. d.) der E. ist nötig. Ähnlich E. Becher (Der Darwin. u. die soziale Ethik, 1909), O. Hertwig (Zur Abwehr des eth., sozialen, polit. Darwin., 1918), Jentsch (Sozialauslese, 1898) u. a. Vgl. Driesmans, Dämon Auslese, 1908. — Auf direkte Anpassung an die Umwelt führen

die E. zurück Detto (Theorie der dir. A., 1904), S. Tietze (Das Wesen der Evolution, 1911) u. a. — Eimer lehrt eine „Orthogenesis", eine bestimmt gerichete E. als Ausdruck des durch das Milieu bedingten Wachstums des Plasma („Organophysis", Entsteh. der Arten, 1888f.) — Innere Gesetzlichkeit unter Milieueinfluß bedingt die E. nach J. Schultz (Die Grundfiktionen der Biol., S. 21.ff.; Die Maschinentheorie des Lebens, S. 172), Häberlin (Wiss. u. Philos. I, 349ff.; Der Geist u. die Triebe, S. 58ff.: zielstrebige, aktive E.), Will. Stern („Konvergenz" innerer und äußerer Faktoren, Person u. Sache I, 331ff.; Die menschl. Persönl., 1918) u. a. Nach Stern ist echte E. „Selbstentfaltung" mit verschiedenen Mitteln der Zielerreichung und einer „Expansionstendenz" (Person u. Sache I, 238 ff., 322 ff.). Eigentliche ist „personale", uneigentliche „personoide" E. (S. 290 ff.). Die Selbstentfaltung ist Wertsteigerung, Schaffen neuer Lebensformen, das „personale Maximum", das in der Gesamtheit der Phasen der E. zum Ausdruck kommt. Es gibt „Entwicklungswerte", d. h. Werte der Selbstentfaltung (Wertphilos., S. 256ff.). Gegen die mechanische „E." setzt O. Spann die „Entfaltung" einer Ganzheit, die sich selbst behauptet, indem sie ihre Anlagen aktualisiert, mit neuen „Entsprechungen" der Glieder („Umgliederung" und „Rücknahme" oder „Reduktion" von Gliedern („Neuausgliederung"; Kategorienlehre, S. 189 ff.) Nach Driesch ist E. „die Reihe der Veränderungen eines als dasselbe Ganze geltenden Dinges oder Dingkomplexes, durch welche es oder er aus einem weniger mannigfaltigen in einen mannigfaltigeren Zustand überführt wird". Es gibt verschiedene Formen der E. (Kumulation, maschinelle Evolution, „E." im engeren Sinne; Log. Stud. über E. I, 1918, S. 5 ff.; II, 1919, S. 4); evolutiv-maschinelle u. evol.-entelechiale E.; E. mit einem und mehreren „Werdeschritten" (vgl. Philos. des Organischen², 1921). E. steht im Gegensatz zu bloßer „Häufung" als einem Mannigfaltigwerden eines Systems durch zufällige Ereignisse von außen her (Wirklichkeitslehre², S. 167 ff.; Ordnungslehre², S. 289 ff.). Bei E. ist jede Phase und Zuständlichkeit des Systems „sachganz". „Entelechial" ist die E., welche unmittelbar „ganzheitskausal" ist, sonst „maschinell" (S 290f.). Ähnlich z. T. J. v. Wiesner (Erschaff., Entsteh., E., 1916). Nach K. C. Schneider gibt es E. nur in der „sekundären Welt" des „Bios". Die ewig existierenden Formen entfalten sich zeitlich. Die E. geht von einem göttlichen „E.sanstoß" aus und ist zielstrebig. Sie ist aufsteigende, ihrem Endziel nach zum göttlichen Absoluten führende und absteigende, dem „Nichts" zustrebende E. (Perfektion—Rudimentation, ektropische—entropische Tendenz (Die Welt, S. 29 ff., 66 f., 95, 264 ff., 597 ff.; Einf. in die Deszendenzth. 1906; Vers. e. Begründ. der Desz., 1908). Vgl. Mahnke, E. neue Monadol., 1917. (Ewig fortschreitende, von „Ideen" geleitete zielstrebige E. des Alls.)

Bergson lehrt eine „schöpferische E.". (évol. créatrice") mit Erzeugung immer neuer Formen, ausgehend von einem „élan vital" (Lebensschwungkraft). Durch Nachlassen der Spannung nimmt die E. auch eine absteigende Richtung an und führt zur Stabilisierung von Arten. Die E. schafft ohne äußeres Ziel in freier Tendenz neue Formen und Differenzierungen aus dem „Leben" (s. d.) heraus; ein Drang nach höheren Lebensformen besteht (L'évol. créatr.⁶, 1910; deutsch 1912, S. 32ff.). Die E. führt zur Divergenz der Arten durch Zerlegung der Urtendenz (S. 123, 259). „Schöpferisch" ist die E. auch nach Wundt, Eucken, Simmel (Philos. des Geldes S. 134, 517), O. Braun, J. Goldstein, Benrubi, Boutroux, Joël, F. C. S. Schiller, James, Vierkandt, Keyserling u. a. E. ist nach Windelband 1. der „Vorgang, durch den alle in einem gegebenen Komplex angelegten Möglichkeiten zu gesonderter Gestaltung gebracht werden", 2. der Fortgang zu einem höheren, wertvolleren Zustand, ein „Zielprozeß" (Einl. in die Philos.³, S. 171f.). Nach Rickert ist die Voraussetzung jeder E. der E. entzogen und hat dadurch einen übergeschichtlichen Charakter (Syst. der Philos. I, 170 f., 351; Logos IV, 299; Nach F. Münch ist die E. eine Kategorie, die begreiflich zu machen hat, wie sich das Reich der Werte im Reich der Gesetze entfaltet; sie ist die Auslegung der Idee (Erlebnis u. Geltung, S. 149 f.). Nach Scheler ist E. an sich noch kein Wertbegriff; sie ist nur „ein durch Summierung von teilbaren Raum- und Zeitinhalten (irgendeiner Art) nicht mehr begreifliches Fülle wachstum

irgendwelcher Totalität" (Der Formal. in der Eth.², S. 211). · Vgl. Cohen, Log.², S. 530 f.; Rickert, Die Grenzen der naturwiss. Begriffsbild., S. 451 ff. (E. setzt ein Ziel voraus); M. Adler (Marx als Denker, S. 91; die Zeit kein Konstituens der E.; Marxist. Probleme, S. 304 ff.; E. bezieht sich nicht auf das reine Bewußtsein, schließt ein Ziel ein, ist „kontinuierliche Diskontinuität"); Sigwart, Log. II², § 100; E. Ungerer, Der Darwin. u. die log. Struktur des Artbegriffes, Kantstud. XXVII, 1922; G. Richard, L'idée d'évol., 1903; Angersbach, Zum Begriff der E., 1913; Troeltsch, Zur Log. des histor. E.sbegriffes, Kantstud. XXVII, 1922, S. 265 ff. (die E.sbegriffe sind „die Selbsterfassung der inneren, geschauten und durch die Verwirklichungen miterlebten, werdenden Sinngefüge des Geschehens selbst"; Dingler, Die Grundlagen der Physik², 1923, S. 259 ff.; R. Otto, Das Heilige¹¹, 1923 (E. als Entfaltung eines apriorischen Momentes; vgl. Eisler, Einf. in die Erkth.², 1925).

Für die Psychologie kommen in Betracht Spencer, Lewes, Wundt, Jerusalem, Ebbinghaus, Mach, J. Schultz, Dilthey, Koehler, Jodl, Koffka (Die Grundlagen der psycholog. E., 1921) u. a., Romanes (Ment. evol. 1878; Ment. evol. in man, 1888; Ment. evol. in animals. 1883); C. L. Morgan (Animal life and intell. 1890 f.); H. M. Stanley (Stud. in the evol. psych. of feel. 1895); Marshall (Inst. and reason, 1893); Hobhouse (Mind in evol. 1901); Syme (The soul, 1903); Baldwin: „Mental development = „the ontogenetic as contrastes with the phylogenetic mental process" (= evolution; Diction. II, 67). Die „organic selection" ist die Selektion unter den Vorstellungen (Psych. Rev. V, 1898, p. 1 ff.). Selektion der Ideen usw. auch bei Luquet, Fouillée (Ps. d. id.-forc. I, 183 f.), Ribot, L. Stein (An d. Wende d. Jahrh., S. 21 ff.), Potonié, Simmel, Kann u. a. Vgl. v. Czobel, Gesetze der geist. E. I, 1907; E. Altschul, Das Evolutionsprinz. in d. Erkenntnislehre, 1908. Vgl. a priori.

Nach Stumpf ist „einer im ganzen stetig fortschreitenden E. auf physischem Gebiet eine unstetige auf psychischem zugeordnet" (Der Entwicklungsged., S. 58). Es gibt einen „Entwicklungsplan" (Kölliker), „ein solches mechanisches Verhältnis gegebener Elemente, demzufolge sie sich zu zweckmäßigen Endgebilden weiter entwickeln können bez. müssen" (S. 63). L. Busse: Wir haben „eine unstetige — deshalb doch nicht planlose und ungeordnete — E. auf der psychischen Seite, verknüpft mit einer stetigen und allmählichen Entwicklung auf der physischen Seite" (Geist u. Körper, 476 ff.). „Nicht aus primitiven psychischen Atomen gehen die höheren geistigen Wesen hervor, sondern mit bestimmten Stufen, welche die E. in ihrem fortschreitenden Gange erreicht, ist das Auftreten neuer, aus den bereits vorhandenen Formen nicht folgender Formen geistigen Lebens verknüpft", die nun die physische Entwicklung beeinflussen (S. 477).

Vgl. S. Smith, Essays in the hum. species, 1787; G. H. Franke, Über die E. der Dinge, 1911; L. Jacoby, Die Idee der E., 1874; Dodel-Port, Biol. fragm., 1885; Kullmann, Die drei Daseinsstufen in der E.², 1909; O. Hübner, Aszendismus, 1913; Tschulok, E.stheorie, 1912; A. Pannekoek, Marxismus u. Darwin.², 1914; Unbehaun, Vers. e. philos. Selektionsth., 1896; H. Stadler, Die E.slehre, 1910; O. Hertwig, Elem. der E.slehre⁴, 1910; Das Werden der Organismen², 1917; Potonié, Naturphilos. Plaudereien, 1913; K. Peter, Die Zweckmäß. in der E.sgesch., 1920; O. Piper, Prinz. Grundlagen e. Philos. der Betrachtungsweisen, 1916; A. Kann, Ein philos. Gedankengang, S. 4 ff.; H. Ording, Unt. über E.slehre u. Teleol., 1921; E. Uhtmann, E.sgedanke u. Artbegriff, 1923; P. Jensen, Organ. Zweckmäß., E. u. Vererbung, 1907; V. Franz, Die Vervollkommnung in der lebenden Natur, 1920; A. Wiener, Entsteh. u. Wesen von Natur u. Kultur, 1923, S. 3 ff.; Petzoldt, Das allgemeinste E.sgesetz, 1923; H. Conrad-Martius, Metaphys. Gespräche, 1921; Tschulok, Das Problem der Deszendenzth., 1925; Utitz, Die Kultur der Gegenwart, 1921; H. Schmidt, Gesch. der E.slehre, 1918; K. C. Schneider, Gesch. des E.sgedankens, 1918; Osborn, History of evol., 1894; Kellog, Darwin. to day², 1919; Dewey, The influence of Darwin. in philos., 1910; Howison, The limits of evol., 1894; Hobhouse, Development and purpose, 1913; Curtis, Creation or evol.³, 1889; Billia, Sull' ipotes. dell' evol., 1897; Ardigò, Opere filos., 1882 ff.; E. Radl, Gesch. der E.stheo-

rien in der Biol. des 19. Jahrh.; Petronievics, The histor. development of the evolutionary idea, Smithsonian report, 1923, p. 325 ff.; vgl. 1920, p. 429 ff.; L'évolut. universelle, 1921, p. 22 ff. (E. = „le devenir d'une chose par des degrès successifs de changement"; progressive u. regressive, neutrale E., p. 155 ff.: E.sgesetze). Vgl. Organismus, Urzeugung, Art, Differenzierung, Dissolution, Dialektik, Werden, Kampf, Selektion, Schöpfung, Fortschritt, Mensch, Geschichte, Kultur, Zweck, Anpassung, Konvergenz, Geist, Sittlichkeit, A priori, Norm, Wert, Ökonomie, Welt, Gesellschaft, Evolutionismus, Milieu, Vererbung, Korrelation.

Entwicklungsmechanik nennt Roux die Lehre von der „Ermittlung der Ursachen, des Entwicklungsgeschehens der Lebewesen, also der Ursachen sowohl der typischen Entwicklung des Einzelwesens wie seiner Variationen und deren Vererbung" sowie die Erforschung der Ursachen der „Erhaltung der Gestaltungen", das alles auch phylogenetisch. Alle Faktoren organischer Konfiguration sollen ermittelt werden (Über kausale u. konditionale Weltansch., 1913, S. 10 ff., Arch. f. E., 1894 ff.; Ann. der Philos. III; Terminol. der E., 1912; Ges. Abh. über E., 1895; Die E., 1905; Laqueur, E. tier. Organismen, Allg. Biol. in „Kultur der Gegenw.", 1915).

Entwicklungspsychologie nennt F. Krueger die Lehre von der Entwicklung des Seelenlebens und geistiger Inhalte bei Kindern, Naturvölkern usw., zur Feststellung von Entwicklungsgesetzen (Über E., 1915; Arbeiten zur E., 1914 ff.). Vgl. W. Danzel, Prinz. d. Methode der E. in: Handbuch der biol. Arbeitsmeth., hrsg. von E. Abderhalden, VI, C, H 2, 1921; Koffka, Die Grundlagen der psych. E., 1921. Vgl. Völkerpsychologie, Kindespsychologie.

Enzyklopädisten (von Enzyklopädie, *ἐγκύκλιος, παιδεία*; Wissensinbegriff) heißen die aufklärerischen Mitarbeiter der „Encyclopédie", 1751 ff.: Diderot, d'Alembert, Holbach, Grimm, Turgot u. a. Vgl. d'Alembert, Einl. in die E., hrsg. von Hirschberg, 1912.

Epagogē (*ἐπαγωγή*) s. Induktion.

Ephektiker (*ἐφεκτικοί*): Bezeichnung für die Skeptiker des Altertums (wegen der *ἐποχή*, Enthaltung vom Urteilen, Diog. L. IX, 70).

Epicherēm (*ἐπιχείρημα*): abgekürzte Schlußkette (s. d.), in welcher nur der Episyllogismus vollständig, der Prosyllogismus versteckt ist: M ist P, denn es ist A.; S ist M, denn es ist B. Also S ist P. Bei Aristoteles bedeutet E. einen „dialektischen" (s. d.) Schluß (Top. VIII 11, 162 a 15). Vgl. Quintilian, Inst. orat. V, 10, 4, 14, 14; Baumgarten, Acroasis log.², § 434 („syllogismus, cuius omnes praemissae sunt syllogismi contracti"); Ziehen, Lehrb. der Log., S. 755 f.

Epigenesis s. Präformation, Kategorie, Recht.

Epikureismus: 1. im weiteren Sinne: Genußsucht, hedonistische (s. d.) Lebensanschauung; 2. im engeren Sinne: die Philosophie der Epikureer: Atomismus; Tugend als Streben nach Glück, Lust; Sensualismus. Außer Epikur sind zu nennen: Metrodoros, Hermarchos, Zenon von Sidon, Idomeneus, Kolotes, Apollodor, Polystratos, Diogenes von Tarsus, Phaedrus, Horaz, Petronius, Statius, Diogenes von Oinoanda Philodemus, T. Lucretius Carus u. a. Erneuerer des E. ist Gassendi (Syntagma philos. Epicuri, 1655). Den weiteren Sinn hat das Wort „Epikureer" schon im Mittelalter, hier und später ist es oft gleichbedeutend mit Atheist. Vgl. Usener, Epicurea, 1887.

Epiphänomen: Begleiterscheinung (Huxley, Maudsley u. a., „surajouté": Ribot) Psychisch, Bewußtsein.

Epistemology: Erkenntnislehre (Ferrier, A. Seth u. a.). Epistemologisch: erkenntnistheoretisch. Vgl. Aristoteles, Eth. Nic. VI, 2, 1139 a; Falckenberg, Kant², 1907 („epistemozentrisch" — „ontozentrisch").

Episyllogismus (Nachschluß) heißt in einer Schlußkette (s. d.) der Schluß, dessen Prämisse im folgenden Schlusse die Konklusion bildet. Episyllogistisch ist das Schlußverfahren, das vom Prosyllogismus (s. d.) zum Episyllogismus fortschreitet. Vgl. Progressiv.

Epoche (*ἐποχή*): Enthaltung vom Urteil über reale Sachverhalte wegen der Ungewißheit des Erkennens zwecks Gewinnung der Gemütsruhe („ataraxie"): ein Grundsatz der Skeptiker des Altertums (Pyrrhon u. a.; Diog. L. IX, 61, 104). Bei Descartes tritt die E. als „methodischer Zweifel" (s. d.) auf, bei Husserl als Methode der Phänomenologie (s. d.), als „Urteilsenthaltung, die sich mit der unerschütterten und ev. unerschütterlichen, weil evidenten Überzeugung von der Wahrheit verträgt", als Ausschaltung, Einklammerung (s. d.) der Realität setzenden Thesis (Ideen zu e. reinen Phänom. I², 55 ff.). Vgl. Reduktion.

Erdgeist ist nach Fechner das den Menschen übergeordnete Bewußtsein der Erde (Tagesans. S. 33 ff.). Vgl. Panpsychismus, Welt.

Ereignis s. Aktualitätstheorie. Ereigniswissenschaften s. Geschichte.

Eretriker: die Schüler des Menedemos von Eretria. Cicero: A. Menedemo Eretriaci appellati, quorum omne bonum in mente positum et mentis acie, qua verum cerneretur" (Acad. II, 42, 129). Vgl. Elisch.

Erfahrung (*ἐμπειρία*, experientia; „erfahren" schon bei Notker): 1. allgemein: erleben, erkunden, persönlich erleben, mit etwas bekannt werden; 2. Erwerb einer Erkenntnis vermittelst äußerer oder innerer Wahrnehmungen, durch (eigene oder fremde) Beobachtung, Experiment u. dgl. (E.serkenntnis). Mit der Existenz und den Eigenschaften werden wir durch E. und denkende Verarbeitung dieser (Schlüsse aus der E.) vertraut. „E. überhaupt" ist von der besonderen Art der E. zu unterscheiden. Die Gesetzmäßigkeit der Synthese, welche die „Form" der E. konstituiert, stammt nicht aus dem Erfahrungsstoff, ist (als Bedingung der Möglichkeit der E.) „transzendental", so daß die E.serkenntnis selbst ein „Apriori" (s. d.) einschließt. Das „E.smaterial" besteht aus den Daten zu einer E. (dem „Gegebenen"). Der „Inhalt" der E. ist schon das geformte Erfahrungsmaterial, das in Erfahrungsurteilen Ausgesagte, auf Erfahrungsobjekte sich Beziehende, die als solche „Erscheinungen" (s. d.) sind. Ein primär-synthetisches Denken ist in der E. enthalten, die durch „Kategorien" (s. d.) bedingt ist. Der Erfahrungsinhalt (bzw. das „Empirische") wird vom Denken methodisch weiter verarbeitet, gedeutet, geordnet, immer mehr rationalisiert. Die Idee des einheitlichen Zusammenhanges leitet den Prozeß der Konstituierung, Regulierung der E. und der Herstellung eines systematischen Erfahrungszusammenhanges, in den sich alles einordnet, was erfahrbar und (als real) erkennbar ist. Nur innerhalb der Grenzen möglicher E. — aber über das subjektive „Erfahren" hinaus — gibt es Realwissenschaft. „Reine" E. ist nur ein Abstraktionsgebilde, doch gibt es noch relativ ungeformte Erlebnisse. Jenseits aller E. liegt das absolut Transzendente („Transempirische"), nur als Idee zu Setzende. „Präempirisch" ist das A priori, das von der E. unabhängig Gültige, in der Gesetzlichkeit der Erkenntnis und des „Wesens" eines Gedachten Liegende. „Äußere" und „innere" E. ergeben sich aus zwei Auffassungsweisen der Erlebnisse (s. Psychologie). Die Feststellung von E.statsachen erfolgt gemäß logisch-methodischer Gesetzlichkeit. Anderseits ist Bewährung in aller E. oder für alle E. ein Kriterium der Wahrheit (s. d.). E. und Denken (s. d.) passen sich einander an.

Bei den antiken Philosophen herrscht vielfach eine Bevorzugung des Denkens vor der E. So bei den Eleaten, welche geradezu das Erfahrungswissen für ein Scheinwissen erklären, auch bei Heraklit, Demokrit, Platon, obgleich dieser die E. methodisch nicht verwirft. Noch mehr zur Geltung kommt die Empirie bei Aristoteles. Die E. ist Erkenntnis des Einzelnen, Besonderen (*ἡ μὲν ἐμπειρία τῶν καθ' ἕκαστόν ἐστι γνῶσις*, Met. I 1, 981 a 15). Nur das Was (*ὅτι*), nicht das Warum (*διότι*) lehrt uns die E. kennen (Met. I 1, 981 a 29), doch ist sie das Mittel zur Gewinnung allgemeiner Einsichten (*ἐκ ... τῆς*

ἐμπειρίας τῆν καθόλου λαμβάνομεν ἐπιστήμην, Phys. VII, 3). Aus der Ansammlung von Erinnerungen geht die E. hervor (*γίγνεται δ'ἐκ τῆς μνήμης ἐμπειρία τοῖς ἀνθρώποις· αἱ γὰρ πολλαὶ μνῆμαι τοῦ αὐτοῦ πράγματος μιᾶς ἐμπειρίας δύναμιν ἀποτελοῦσιν*, Met. I, 1, 980 b 28; Anal. post. II 19). Es gibt unmittelbare Erfahrungssätze, die auf Beobachtung gegründet sind. Ähnlich lehren die Stoiker (*ἐμπειρία γάρ ἐστι τὸ τῶν ὁμοειδῶν φαντασιων πλῆθος*, Plac. IV, 11.) Von der gemeinen E. ist (nach Polybius) die *ἐμπειρία μεθοδική* zu unterscheiden. Bei den Epikureern wird der Empirismus zum Sensualismus (s. d.).

Die Scholastiker vernachlässigen die method. E. gegenüber dem begrifflichen Denken. E. ist nach Albertus Magnus „singularium cognitio" (Sum. th. II, 25, 2). Er betont den Wert der E. für die Naturwissenschaft (De vegetabil. ed. Jessen, p. 339). Thomas erklärt: „Experientia fit ex multis memoriis" (Sum. th. I, 54, 5 ob. 2; Contr. gentil. II, 83; vgl. Sum. th. I, 114, 2). Bei Wilhelm von Occam (1 Sent. prol. qu. 1), noch mehr bei Roger Bacon kommt die E. stärker zur Geltung. Letzterer stellt das Erfahrungswissen dem „cognoscere per argumentum" gegenüber (Op. maj. VI, I). „Sine experientia nihil sufficienter sciri potest". Es gibt eine äußere („per sensus exteriores") und eine innere, aufs Übersinnliche gehende E. („scientia interior, illuminatio") (p. 446). Nach J. Buridan heißt erfahren „ex multis memoriis consimilium prius sensatorum iudicare de alio simili occurrente" (bei Prantl, G. d. Log. IV, 35). Vgl. Petrus Peregrinus (De magnete), Petrus Aureolus (In l. sent. I), Suarez: „Relinquitur, experientiam solum requiriri ad scientiam, ut intellectus noster manuducatur per eam ad intelligendas exacte rationes terminorum simplicium, quibus intellectis ipse naturalis videt clare immediatam connexionem eorum inter se, quae est prima et unica ratio assentiendi illis" (Met. disp. 1, sct. 6). — Bei den Mystikern gilt die E. als übersinnliche Erkenntnisquelle („Innere E." kommt schon bei V. Weigel vor). — In der Renaissancephilosophie wird auf die E. Nachdruck gelegt, so bei Fracastoro, L. da Vinci, nach welchem alle Erkenntnis auf E. und Experiment beruht (WW. 1911), Paracelsus (Paragran. p. 208), Telesius, Campanella, L. Vives (De discipl. 1531) u. a., Kepler, Galilei.

Die rationalistische Philosophie der neueren Zeit verachtet zwar die E. nicht, erkennt aber noch eine andere Erkenntnisquelle an und leitet die Notwendigkeit der Erkenntnisse aus der Vernunft ab. So Descartes, Malebranche, Spinoza (s. Erkenntnis) u. a. Nach letzterem stammt ein Teil unserer Begriffe aus „vager E.". „Apparet, nos multa percipere et notiones universales formare ex singularibus nobis per sensus mutilate confuse et sine ordine ad intellectum repraesentatis: et ideo tales perceptiones cognitionem ab experientia vaga vocare consuevi" (Eth. II, prop. XL, schol. II).

Der neuere Empirismus beginnt bei F. Bacon. Gegenüber dem abstrakten Begriffsverfahren und Syllogismus betont er den Wert der methodischen E. und Induktion. Die gemeine E. ist aber wertlos. „Vaga enim experientia et se tantum sequens ... mera palpatio est et homines potius stupefacit quam informat" (Nov. Organ. I, 100). Die „experientia literata" ist zu verwenden (103; vgl. 64). Nach Hobbes ist die E., von der die Forschung ausgeht, „phantasmatum copia orta ex multarum rerum sensionibus" (Elem. phil. C. 25, 2). „Memoria multarum rerum experientia dicitur" (Leviath. I, p. 9). Gegen die Lehre von den angeborenen Begriffen polemisiert Locke (Ess. I, ch. 2ff.). Es stammt alles Wissen aus äußerer oder innerer E. Die Seele ist eine „tabula rasa" (s. d.), ein „white paper". Um zur Erkenntnis zu gelangen, muß sie die Objekte oder sich selbst beobachten (II, ch. I, § 2). Die E. ist teils „sensation", teils „reflection" auf das seelische Sein (§ 3, 4). Die Tätigkeit des Geistes wird nicht geleugnet, aber sie beschränkt sich auf Verbindung und Trennung der Vorstellungen, auf Abstraktion und Generalisation. Der Stoff der Erkenntnis muß durch E. gegeben sein: „nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu" (II, ch. 1, § 5). Nach Berkeley hat die innere E. einen Vorrang vor der äußeren, nach Condillac ist die Empfindung das Primäre. Die E. machen zur Erkenntnisquelle auch Glanvill, P. Brown, James Mill, Bonnet, d'Alembert (Einl. in die Enzyklop., 1912) u. a. Nach Tschirnhaus ist die E. (besonders die innere) die Quelle der

Erkenntnis, der sie die Aufgabe und Bestätigung gibt (Medicina mentis, 1687). Einen „rationalen Empirismus" vertritt Goethe, nach welchem die Erfahrungen vom Denken aufgefaßt, zusammengenommen, geordnet und ausgebildet werden. Nach Herder kann unsere Vernunft nur das Besondere der E. bearbeiten, läutern (Metakrit. II, 21).

Leibniz erklärt, die E. enthalte schon das Denken (Nouv. ess. II, ch. 1, § 2). „Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, excipe: nisi intellectus ipse" (II, ch. 1, § 6). Empirisches Wissen haben wir, wenn wir etwas erfahren haben ohne Einsicht in die Verknüpfung der Dinge, ohne kausale Kenntnis (IV ch. 1, § 2). Unser eigenes Seelensein kennen wir durch innere Erfahrung. Die logische Notwendigkeit ist kein Erfahrungsinhalt, kein Produkt der Wahrnehmung oder Induktion: Die Sinne gewähren nur „individuelle Wahrheiten", und aus dem, was geschehen ist, folgt nicht, daß es immer ebenso geschehen muß (l. c. préf.). Chr. Wolff will alles erfahrungsmäßig Konstatierte rationell (durch „vernünftige Gedanken") begründen. E. ist „die Erkenntnis, dazu wir gelangen, indem wir auf unsere Empfindungen und die Veränderungen der Seele acht haben" (Vern. Ged. I, § 325). Die „Erfahrungen" sind „nichts als Sätze von einzelnen Dingen" (Vern. Ged. von d. Kr. d. m. Verst.[9], S. 110). „Experiri dicimus quicquid ad perceptiones nostras attenti cognoscimus. Ipsa vero horum cognitio, quae sola attentione ad perceptiones nostras patet, experientia vocatur" (Phil. rat. § 664). „Experientia" ist „cognitio singularium" (§ 665). Lambert versteht unter „erfahren" „eine Sache mit Bewußtsein empfinden — mit der Vorstellung, daß sie eine Empfindung sei" (Neues Organon, § 552). „Gemeine Erfahrung" ist „die bloße Empfindung dessen, was ohne weiteres Zutun in die Sinne fällt" (§ 557). Zu den „Erfahrungsbegriffen gehören Begriffe, welche entstehen, „wenn man die Welt so nimmt, wie sie ist" (Über die Methode . . ., 1761, hrsg. 1918, S. 27). Nach Tetens (bei ihm schon der Ausdruck „reine Erfahrung", Phil. Vers. I, 435) werden aus puren Empfindungen erst durch Begriffe Erfahrungen (S. 434). E. ist nach Reimarus „ein klares Erkenntnis einzelner Dinge und Fälle", „das Erkenntnis der empfundenen wirklichen Dinge". Es gibt äußere oder sinnliche und innere oder geistige E. („eine Erkenntnis immaterieller Dinge aus unserer inneren Empfindung"). Wenn wir die abgesonderten Begriffe mit dem Empfundenen vergleichen, so gelangen wir zu klaren Erfahrungssätzen" (Vernunftlehre[5], S. 252 ff.). Vgl. G. F. Meier, Auszug aus d. Vernunftlehre, 1752, § 201 ff.

Hume fragt weniger, woraus die E. entsteht, als woraus sie besteht, nach ihrem Gehalt (wie Kant, Prolegom. § 21a). Die E. beruht auf Gewohnheit, ihr Prinzip ist ein Glaube (belief). E. besteht in einer Folgerung auf Tatsachen. Die Existenz von Dingen, die Verbindungen der Ereignisse sind nur durch E. zu erkennen (Treat. III, sct. 6). Was nicht auf E. zurückzuführen ist, gehört der Einbildungskraft an, hat nur subjektive Gültigkeit, wie die Kausalität (s. d.). Ein Begriff hat nur dann Erkenntniswert, wenn er als die „Kopie" (copy, image) einer sinnlichen Bewußtseinstatsache (einer „impression") zu verifizieren ist (I, sct. 1). — Die schottische Schule nimmt Prinzipien an, deren Gewißheit unabhängig von der E. feststeht. E. erzeugt keine logische Notwendigkeit. Reid: „Experience informs us only of what is, or has been, not of what must be" (Ess. on the pow. II, p. 281).

So lehrt auch der Begründer des Kritizismus, der das Apriorische und Rationale in der E. selbst als Faktor findet, Kant, bei dem E. sowohl die Wahrnehmung und das durch sie Gegebene oder aus ihr Abstrahierte als auch schon den kategorial verarbeiteten Wahrnehmungszusammenhang bzw. den Inhalt solchen Zusammenhanges bedeutet. E. in diesem Sinne ist schon ein Produkt des Intellekts und bezieht sich auf Gegenständliches, sofern es allgemeingültige „Erscheinung" ist. E. ist die „reflektierte Erkenntnis, welche aus der mittels des Verstandes erfolgenden Vergleichung mehrerer Erscheinungen hervorgeht" (De mund. sensib. sct. II, § 5). „E. gibt niemals ihren Urteilen wahre oder strenge, sondern nur angenommene und komparative Allgemeinheit (durch Induktion), so daß es eigentlich heißen muß: soviel wir bisher wahrgenommen haben, findet sich von dieser

oder jener Regel keine Ausnahme" (Kr. d. r. V., S. 49). E. lehrt „mich zwar, was da sei und wie es sei, niemals aber, daß es notwendigerweise so und nicht anders sein müsse" (Prolegom. § 14). Kant fragt: „Wie ist die Erfahrung möglich?" (Üb. die Fortschr. d. Met. S. 101). Es zeigt sich, daß die E. selbst ein Apriori (s. d.) enthält, daß sie eine Intellektualfunktion ist, indem sie die synthetische Tätigkeit des einheitlichen Bewußtseins voraussetzt. Alle Erkenntnis beginnt mit der E., aber das Erkennen selbst enthält Formen (s. d.), die erst E. konstituieren. Die synthetische Erkenntnis a priori enthält die Bedingung der Möglichkeit der E. und damit auch die „Bedingung der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung überhaupt" (S. 101). E. ist „das Erkenntnis der Gegenstände der Sinne als solcher, d. i. durch empirische Vorstellungen, deren man sich bewußt ist (durch verbundene Wahrnehmungen)" (S. 100). E. ist „Erkenntnis durch verknüpfte Wahrnehmungen", sie besteht „aus Anschauungen, die der Sinnlichkeit angehören, und aus Urteilen, die lediglich ein Geschäft des Verstandes sind" (Proleg. § 5, 21, 34). E. besteht „in der synthetischen Verknüpfung der Erscheinungen in einem Bewußtsein, sofern dieselbe notwendig ist". Sie bedarf „reiner Verstandesbegriffe" zu ihrer Allgemeingültigkeit (§ 22, 26). E. beruht „auf der synthetischen Einheit der Erscheinungen", es liegen ihr „allgemeine Regeln der Einheit in der Synthesis der Erscheinungen" zugrunde. Sie ist „eine Synthesis von Wahrnehmungen, die selbst nicht in der Wahrnehmung enthalten ist". (Kr. d. r. V., S. 196 ff.). „Das Empirische . . ., das ist dasjenige, wodurch ein Gegenstand seinem Dasein nach als gegeben vorgestellt wird, heißt Empfindung . ., welche die Materie der Erfahrung ausmacht und, mit Bewußtsein verbunden, Wahrnehmung heißt, zu der noch die Formen, d. i. die synthetische Einheit der Apperzeption derselben im Verstande, mithin die a priori gedacht wird, hinzukommen muß, um Erfahrung als empirische Erkenntnis hervorzubringen" (Üb. d. Fortschr. d. Met., S. 103). Wir machen aus der Wahrnehmung und ihrer Form durch die Kategorien nach Grundsätzen E. (ib.). E. ist „eine synthetische Verbindung der Anschauungen", „Erkenntnis durch verknüpfte Wahrnehmungen" (Kr. d. r. V., S. 57, 171 f., 29). Daß alle unsere Erkenntnis „mit der E. anfange", steht fest. Der Zeit nach geht keine Erkenntnis der E. vorher, „mit dieser" fängt alle an. „E. ist ohne Zweifel das erste Produkt, welches unser Verstand hervorbringt, indem er den rohen Stoff sinnlicher Empfindungen bearbeitet . . . Gleichwohl ist sie bei weitem nicht das einzige Feld, darin sich unser Verstand einschränken läßt. Sie sagt uns zwar, was da sei, aber nicht, daß es notwendigerweise so und nicht anders sein müsse. Eben darum gibt sie uns auch keine wahre Allgemeinheit . . .". „Wenn aber gleich alle unsere Erkenntnis mit der E. anhebt, so entspringt sie darum doch nicht eben alle aus der E. Denn es könnte wohl sein, daß selbst unsere Erfahrungserkenntnis ein Zusammengesetztes aus dem sei, was wir durch Eindrücke empfangen, und dem, was unser eigenes Erkenntnisvermögen (durch sinnliche Eindrücke bloß veranlaßt) aus sich selbst hergibt, welchen Zusatz wir von jenem Grundstoffe nicht eher unterscheiden, als bis lange Übung uns darauf aufmerksam und zur Absonderung desselben geschickt gemacht hat" (Kr. d. r. V., S. 47 ff.). Alle E. enthält „außer der Anschauung der Sinne, wodurch etwas gegeben wird, noch einen Begriff von einem Gegenstande, der in der Anschauung gegeben wird oder erscheint: demnach werden Begriffe von Gegenständen überhaupt, als Bedingungen a priori, aller Erfahrungserkenntnis zum Grunde liegen" (S. 146 ff.). Die „Prinzipien a priori", nach denen allein E. möglich ist, sind die Formen der Objekte, Raum und Zeit, sowie die Kategorien und Grundsätze (s. d.). Das „Synthetische der Erkenntnis" ist das Wesentliche der E. E. ist nur möglich durch „transzendentale" Gesetze des „reinen Verstandes", „Regeln der synthetischen Einheit a priori" (S. 247 f.). Erkenntnis gibt es nur „in dem Ganzen aller möglichen Erfahrung" (S. 189). Alles, was der Verstand aus sich schöpft, hat er nur zum „Erfahrungsgebrauch", zur Anwendung auf Daten zu möglicher E., über die theoretische Erkenntnis nicht hinausreicht (S. 271 ff.). Alle Erfahrungsobjekte müssen, um Erkenntnis zu gewähren, sich nach den Gesetzen des Verstandes richten. Es ist nur eine E., „in welcher alle Wahrnehmungen als im durchgängigen und gesetzmäßigen

Zusammenhange vorgestellt werden" (S. 715 ff.). Der reine Verstand ist das formale, synthetische Prinzip der E. (S. 722 ff.). E. ist mehr als „bloß empirische Zusammensetzung der Wahrnehmungen" (s. Erfahrungsurteil). Das „absolute Ganze aller möglichen Erfahrungen" ist nicht selbst E. (Prol. § 40). Nur in der E. ist Wahrheit, nur Erfahrbares ist erkennbar. „Mein Platz ist das fruchtbare Bathos der E." (§ 57, S. 120 ff., 151). Das Bewußtsein, eine E. anzustellen, ist nicht selbst E., sondern ein „transzendentales Bewußtsein" (Ist es E., daß wir denken?, S. 194). Der Verstand macht aus den Wahrnehmungen E., indem er sie „unter einer Regel des Denkens verbindet (Ordnung in das Mannigfaltige hineinbringt)" (Anthrop. VII, § 9; vgl. Kr. d. Urt., Einl. V, S. 21 ff.). E. ist „eine verstandene Wahrnehmung", „eine Spezifikation der Verstandesbegriffe durch gegebene Erscheinungen" (Lose Blätter I, 13 f., S. 40 f., 101; Reflex. II, 983 ff.). Alle Erfahrungen sind Teile einer E. (Altpreuß. Monatshefte, 1882, S. 75 ff., 124, 257, 274, 470, 622, 629, 1883, S. 136 ff.). Innere E. setzt die äußere voraus (s. Wahrnehmung, Idealismus) und ist nicht empirische Erkenntnis, sondern „Erkenntnis des Empirischen überhaupt" (Kr. d. r. V., S. 350; vgl. S. 42 ff.). Vgl. Cohen, K.'s Theorie der E.[2] 1885.

Nach Maine de Biran ist die innere E. die Quelle der apriorischen Begriffe. Nach Fries wird uns das Apriorische der Erkenntnis durch innere E. bewußt. E. ist „Erkenntnis, wiefern wir uns auch ihres notwendigen Zusammenhanges mit anderen durch ihre Unterordnung unter die apodiktischen Gesetze bewußt werden" (Syst. d. Log., § 77, S. 321), „apodiktische Erkenntnis, die aus der Einheit und Verbindung der Anordnung und Zusammensetzung der einzelnen Wahrnehmungen resultiert" (Neue Krit. I, 308). Nach Beneke hätte Kant seine Aufgabe „nur auf Grundlage der innern E. oder durch die empirische Psychologie ausführen können" (Syst. d. Met., S. 21). Die Philosophie muß „auf den festen Grund der innern E. gebaut werden (S. 22). Alle Begriffe stammen aus äußeren oder inneren Anschauungen (S. 25). — Nach Fichte ist E. „das System unserer Vorstellungen". „Die E. kann höchstens lehren, daß Wirkungen gegeben sind, die den Wirkungen vernünftiger Ursachen ähnlich sind; aber nimmermehr kann sie lehren, daß die Ursachen derselben als vernünftige Wesen an sich wirklich vorhanden seien; denn ein Wesen an sich selbst ist kein Gegenstand der E." „Wir selbst tragen dergleichen Wesen erst in die E. hinein" (Üb. d. Bestimm. des Gelehrt., S. 17). Nach Schelling versteht man gewöhnlich unter E. „die Gewißheit, die wir durch die Sinne von äußeren Dingen und deren Beschaffenheit erhalten" (WW. I 10, 196). Er lehrt später einen „höheren" „Empirismus", der sich auch aufs Übersinnliche, Göttliche (durch Offenbarung) erstreckt (S. 198 f.). Hegel macht die E. von den Bestimmungen des reinen Denkens abhängig (Enzykl., § 7 ff.). — Herbart findet in den Erfahrungsbegriffen „Widersprüche" (s. d.), die seitens der Philosophie zu bearbeiten sind (Lehrb. zur Psychol.[3], S. 11).

Der Apriorismus betont die erfahrungserzeugenden, transzendentalen, logischen Grundlagen der Erkenntnis. So Schopenhauer, F. A. Lange (G. d. Mat. II, 27), Liebmann, Cohen (E. ist ein Denkprodukt), Natorp (Philos.[3], S. 19 ff.), Vorländer, Cassirer, Kinkel, Bauch (Stud. zur Philos. der exakten Wiss., S. 76 ff.), W. Moog (Log., Psych. u. Psychologismus, S. 259), Liebert, Riehl (Der philos. Kritiz. I—III) (s. unten), Hönigswald (E. ist Gesetzlichkeit, Ordnung, Beitr. zur Erkth., S. 121, 134), Simmel, M. Adler (Kant u. der Marx., S. 46 ff.), Windelband, Rickert (Der Gegenstand der Erk.[5], S. 332 ff.), F. Münch (Erlebnis u. Geltung, S. 65 ff.: E.swissenschaft ist „die Realisierung der transzendentalen Grundvoraussetzung schlechthinniger Geltung an der anschaulichen Welt durch Verarbeitung dieser mittels der Kategorien in Richtung auf die absolute Wertidee einer rein theoretischen Synthese des Wirklichen"), O. Ewald, L. Nelson, Reininger (vgl. Das psychophys. Problem, S. 230 ff.), Frischeisen-Köhler (s. Bestimmung; Wiss. u. Wirkl., S. 344 ff.), B. Kern (Das Erkenntnisproblem[2], S. 214), Green, Renouvier u. a. — Nach F. J. Schmidt ist der Erfahrungszusammenhang der Ausgang des Erkennens. Das „reine Bewußtsein" ist das in allen Erfahrungsgliedern Gemeinsame (Grdz. d. konst. Erf., S. 89 ff.). Die konstitutiven Bedingungen der E. sind überindividuell (S. 101 ff.).

Konstant ist die „allgemeine Erfahrungsbedingung der einheitlichen Verknüpfung“ (S. 57). E. ist der „Inbegriff der einheitlichen Verknüpfung aller Bewußtseinsbestimmungen überhaupt“ (S. 111; vgl. Der philos. Sinn, S. 17 ff. E. ist alle unmittelbare Erkenntnis).

In verschiedener Weise wird das Zusammenwirken von E. und Denken gelehrt von Schleiermacher, Herbart, Beneke, W. Rosenkrantz (Wiss. d. Wissens II, 79, 82 ff.), Harms, Glogau (Abr. II, 18), Teichmüller (E. besteht in Schlüssen, Neue Grdlg., S. 222), I. H. Fichte, Ulrici, Lotze, Braig, Zeller, Dilthey, L. Busse, Erhardt, Caspari, Dorner, Paulsen, Adickes, F. Thilly (Philos. Rev. XXII, 1913), Ladd, K. C. Schneider (Die Welt, S. 78, 452, 509 ff.), E. J. Hamilton (Perzeptional. u. Modal., 1911), Jodl (Lehrb. der Psych. I^5, 5 f.; Kritik des Ideal., 1920), Will. Stern, Schlick (Allg. Erkenntnislehre^2, 1925), Heymans, R. Richter, Francé, E. v. Aster, Kern, Jahn, Koppelmann, Geyser (Erkth., 1922), Dürr, Ludovici (Das genetische Prinzip, 1913: E. ist nur durch Ideen möglich, wie H. St. Chamberlain), J. Schultz, Müller-Freienfels, C. Siegel (Einf. in die Philos., 1925), R. Adamson, F. de Sarlo (I dati della esperienza, 1903), C. Friedmann, Höffding, Baumann, Lipps (Leitf. d. Psych., S. 177 ff.), Stumpf, Brentano, Fouillée, Lachelier, Boutroux, A. Rey, Jerusalem (Krit. Ideal., S. 86 ff.; Einl. in die Phil., 1923). v. Hartmann betrachtet als die Konstituenten der E. „unbewußte Kategorialfunktionen“. Die „mittelbare“ E. bedeutet die „hypothetisch erschlossenen Dinge an sich im objektiv realen Raum“ (Gesch. d. Met. II, 31). Nach Volkelt wirken E. und Denken zusammen. E. ist „unmittelbares, scheidewandloses Innewerden“ (Erf. u. Denk., S. 64). „Reine“ E. ist das „Wissen von den eigenen Bewußtseinsvorgängen“ (S. 65). Sachliche Notwendigkeit entspringt niemals der E. (S. 78, 2. A., 1924; vgl. Die Quellen d. menschl. Gewißh., 1906). Nach Eucken bedarf das Erkennen der E., „aber es kann nicht aus ihr schöpfen, ohne die äußere Welt in Begriffe und Gesetze, d. h. in geistige Größen umzuwandeln, sie damit aber über den ersten Befund weit hinauszuheben“ (Kampf um e. geist. Lebensinh., S. 35 f.). Riehl erklärt (wie J. Ward, Royce, Baldwin, Jerusalem u. a.), die E. sei „ein sozialer, kein individuell-psychologischer Begriff“ (Phil. Krit. II 2, 64). Sie ist das Produkt des „gemeinschaftlichen oder intersubjektiven Denkens“, an bestimmte „Regeln des Denkverkehrs“ gebunden (S. 65). Die E. weist zugleich auf etwas hin, was selbst nicht Erfahrung ist (II 1, 3), das „Überempirische“ in der E. Es gibt nur eine E., die zwei Richtungen oder Seiten hat, die „beide prinzipiell gleichwertige koordinierte Arten des Bewußtseins sind“ (II 1, 4). Das Denken ergänzt die Wahrnehmung; reine E. kann keine Wissenschaft begründen (Zur Einf. in die Philos., S. 69). Reine E. „ist nichts Gegebenes; sie ist ein Produkt der Abstraktion, ein Edukt, ein Auszug aus der wirklich gegebenen Erfahrung. Diese aber ist empfangen in den Formen des Anschauens und entwickelt nach den Formen des Denkens“. Erfahrung ohne Denken ist nicht möglich (S. 244). E. ist „ein Urteil, das durch die Wahrnehmungen ein Objekt bestimmt“ (Kult. d. Gegenw. VI, S. 95). — Petronievics sucht das Rationale in der unmittelbaren, innern E. (Prinz. d. Met. I, S. XXV ff.). Die Bewußtseinsform und der Inhalt dieser hat absolute Realität (S. 4; I 2, S. III ff.). — Die innere E. betrachtet als Erkenntnisquelle Opitz (Gr. e. Seinswiss., 1897 ff.). Wundt erklärt, nur aus den Wechselwirkungen von E. und Denken erwachse Erkenntnis. Alles Denken ist an einen empirischen Inhalt gebunden, und jeder empirische Inhalt wird durch ein Denken verarbeitet. „Reine Erfahrung und reines Denken sind daher begriffliche Fiktionen, die in der wirklichen Erfahrung und im wirklichen Denken nicht vorkommen“ (Syst. d. Philos. I^3, 137 ff.; Phil. Stud. XIII, 6). Die E. bedarf der Berichtigung und Erweiterung durch das Denken (Phil. Stud. VII, 47). „Äußere“ und „innere“ E. bezeichnen „nicht verschiedene Gegenstände, sondern verschiedene Gesichtspunkte ..., die wir bei der Auffassung und wissenschaftlichen Bearbeitung der an sich einheitlichen Erfahrung anwenden. Diese Gesichtspunkte werden aber dadurch nahe gelegt, daß sich jede Erfahrung unmittelbar in zwei Faktoren sondert: in einen Inhalt, der uns gegeben wird, und in unsere Auffassung dieses Inhalts. Wir bezeichnen den ersten dieser Faktoren als die Objekte

der Erfahrung, den zweiten als das erfahrende Subjekt. Daraus entspringen zwei Richtungen für die Bearbeitung der Erfahrung. Die eine ist die der Naturwissenschaft: sie betrachtet die Objekte der Erfahrung in ihrer von dem Subjekt unabhängig gedachten Beschaffenheit Die andere ist die der Psychologie: sie untersucht den gesamten Inhalt der Erfahrung in seinen Beziehungen zum Subjekt und in den ihm von diesem unmittelbar beigelegten Eigenschaften". Der naturwissenschaftliche Standpunkt ist der der „mittelbaren", der psychologische Standpunkt der der „unmittelbaren" E. (Gr. d. Psych.[5], S. 3). „Indem ... die Erscheinungen in dem Sinne als äußere erscheinen, daß sie auch dann noch unverändert stattfinden würden, wenn das erkennende Subjekt überhaupt nicht vorhanden wäre, wird die naturwissenschaftliche Form der E. auch die äußere Erfahrung genannt. Indem dagegen ... alle Erfahrungsinhalte als unmittelbar in dem erkennenden Subjekt selbst gelegene betrachtet werden, heißt der psychologische Standpunkt der der innern E. (S. 387; Grdz. d. ph. Ps.[6] I, 1 ff.). Külpe: „Die Wissenschaft liefert uns sehr oft eine Ergänzung der Erfahrung, nicht bloß deren Nachbildung oder Verallgemeinerung". Die Gedanken haben eine selbständige Gesetzlichkeit (Philos. d. Gegenwart, S. 20 f.). In den Realwissenschaften bildet die E. den Ausgangspunkt und die Kontrolle des Denkens (Die Realisierung I, 239, 246). Sie ist die Wurzel der „Realisierung"; vgl. Vorles. über Psych.[2], S. 15 ff.). Ähnlich Messer (Einf. in die Erkth.[2], 1922), Störring, E. Becher, M. Wentscher u. a. Nach H. Scholz wird das intellektuelle Apriori durch die E. bewahrheitet (Religionsphilos.[2], S. 244 f.; 92 ff.: in der E. ist ein Denken enthalten; E. ist der Urquell des Wirklichkeitsbewußtseins; das Wissen reicht über die E. hinaus; E. im primären Sinne ist der Gehalt unseres Wirklichkeitsbewußtseins, der auf persönlichen Erlebnissen beruht; S. 99 ff.: religiöse E. beruht auf „unirdischen" Eindrücken).

Nach Meinong enthält E. ein Existentialurteil mit positivem „Objektiv", Evidenz ohne Notwendigkeit. realem Objekt (Die E.sgrundlagen uns. Wissens, S. 14 ff.; vgl. Kreibig, Die intellekt. Funktionen, S. 283 ff.). Nach Driesch ist E. „geordnete Erlebtheit, Erlebnis als ein Gefüge, ein System" (Die Log. als Aufgabe, 1913, S. 6). E. ist Kenntnis, aber nicht Erkenntnis (Ordnungslehre[2], S. 26); sie ist „die Gesamtheit des Wissens, soweit es geordnet ist". Es gibt „Gewohnheitserfahrung" (Empirie) und „Besinnungserf." (S. 86). Das Ich kann nicht streng „erfahrungsfrei" seine Setzung „Ordnung" mit Inhalt füllen (S. 466; vgl. Wirklichkeitslehre[2], S. 18 ff.: erst in der Wirklichkeitslehre ist E. „Erscheinung von etwas", „das An sich in der Form des Für mich"). Nach Linke ist erfahrungsmäßig gegeben ein hic et nunc Vorhandenes, ein Teil der von uns für wirklich gehaltenen Welt (Kantstud. XXI, 1916, S. 170 f.). Dieser E. fehlt die absolute Wahrheitsbürgschaft (XXIII, 1919, S. 426 ff.; Ann. der Philos. II; Grundfragen der Wahrnehmungslehre, 1918). Vgl. Scheler, Der Formal. in der Eth.[2], S. 45 ff., 164 f.

Einen evolutionistischen Empirismus, für den das Apriori (s. d.) auf Gattungserfahrungen beruht, vertreten Spencer, Lewes, Ostwald, L. Stein u. a. (vgl. Angeboren).

Der Empirismus betont in verschiedener Weise die E. als Quelle wahren Wissens. So Opzoomer, Feuerbach, Taine, Borelli, Guastella, James („Radikaler E.", Das pluralist. Universum, 1914, S. 17 ff.) u. a. J. St. Mill leitet aus E. und Induktion alle Erkenntnis ab. Comte lehrt einen Positivismus, der alle metaphysischen Zutaten der Phantasie abstreifen will. Lewes: „Experience is the registration of feelings and the relations of their correlative objects" (Probl. of life and mind I, 100). Nach Dühring ist E. die „unmittelbare Erprobung des tatsächlichen Verhaltens" (Log. S. 84). Auf sinnliche und innere E. führt Czolbe alle Erkenntnis zurück (Gr. u. Urspr. d. m. Erk., S. 5). Ähnlich auch Ueberweg, Bärenbach, C. Göring (Üb. d. Begriff. d. E., V. f. w. Ph., 1877—78). — Nach M. Schlick liegt E. vor, wenn wir die gleichen Erlebnisse haben wie bei der konkreten Definition eines Gegenstandes, dem wir begegnen (Allgem. Erkenntnislehre[2], 1925, S. 64). Aus den „impliziten Definitionen" kann ein Urteilssystem, ohne in jedem Falle auf neue Einzelerfahrungen einzugehen, logisch abgeleitet werden (in den exakten

Wissenschaften, S. 65; S. 66: „Konvention" wie Poincaré). Synthetische Urteile a priori gibt es nicht (S. 69ff., vgl. S. 316ff., 353ff., das Denken ordnet und verknüpft Erkenntnisse, schafft sie nicht). — Reine E. mit Elimination aller „Zutaten" des Denkens gilt als wissenschaftliches Ideal bei einer Reihe von Denkern. So bei Avenarius. In der „ursprünglichen" E. liegt „das, was wirklich durch den Gegenstand inhaltlich gegeben ist, und alles das, was etwa das erfahrende Individuum in den Gegenstand hineingedacht haben möchte, völlig ungeschieden zusammen" (Phil. als Denk., S. 27). Die „Zusätze" des Denkens sind zu „eliminieren" (S. 40). „Reine" E. ist ein „Ausgesagtes", „welches in allen seinen Komponenten rein nur Bestandteile unserer Umgebung zur Voraussetzung hat" („Synthetischer" Begriff der reinen E.). Sie ist die E., „welcher nichts beigemischt ist, was nicht selbst wieder Erfahrung wäre, welche mithin in sich selbst nichts anderes als Erfahrung ist" („Analytischer" Begriff der E., Krit. d. r. Erfahr. I, 4 f.). Im weiteren Sinne ist reine E. jeder Inhalt einer „Aussage", jeder „E-Wert" (s. d.), im engeren ein als „ein Sachhaftes" bezeichneter Wert (II, 363f.). Jede E. enthält als „Vorgefundenes" ein (erfahrendes) „Zentralglied" und ein „Gegenglied" der „Umgebung" sowie die „Aussagen" des ersteren über das letztere (I, 13; Weltbegr., S. 9). Die E. wird verfälscht durch die (zu eliminierende) „Introjektion" (s. d.). Der „natürliche Weltbegriff" (s. d.) ist zu restituieren. Ähnlich lehren Carstanjen, J. Petzoldt, R. Willy u. a. (s. Empiriokritizismus). Reine E. ist auch das Ideal von Mach; ökonomisch geordnete Erfahrungen bilden die Erkenntnis. Ähnlich Kleinpeter (Der Phänomenalismus, 1913, S. 34 ff.; E. ist „das direkte Erleben von einem Empfindungskomplex"), F. Adler (E. Machs Überwind. des mechan. Material., S. 71 ff.; E. ist unmittelbar Gegebenes), Vaihinger (s. Fiktion) u. a. Vgl. L. Ziegler, Über einige Begriffe der „Philos. der reinen E.", Logos II; A. Prandtl, Einf. in die Philos., 1921; C. Friedmann, Kantstud. XXVI, 1921; Hodgson, Metaphys. of experience, 1898; F. Selety, Die wirklichen Tatsachen der reinen E., Z. f. Ph. 152, S. 78ff. — Nach H. Cornelius besteht das Wissen „in der Zusammenfassung unserer bisherigen Erfahrungen und der darauf gegründeten Erwartungen für die Zukunft". Alle weiteren Elemente sind „dogmatisch" (Einl. in d. Phil., S. 256). Die Theorie, welche in der „äußeren" E. der Sinne eine unmittelbare E. von Physischem sieht, ist zurückzuweisen; denn unsere sinnlichen Erlebnisse als solche sind nicht, wie das Physische, unabhängig von uns, stehen auf gleicher Stufe mit den Erlebnissen der „inneren" E. (S. 179). E. liefert nicht bloß bedingt gültige Erkenntnis (Transzendent. Systematik, S. 30 ff.). Ähnlich z. T. E. v. Aster, der ebenso auch als Kritizist betrachtet werden kann. — Nach Ziehen sind alle Vorstellungen aus dem Gegebenen, d. h. aus der E. im weitesten Sinne, geschöpft, aber nicht alle aus der Sinneserfahrung (Lehrb. der Log., S. 296ff., 311f.). Den „Pathempirismus" lehrt H. Gomperz. Die „Formgefühle" gehören der „reaktiven Erfahrung" an (Weltansch. I, 257 ff.). Der Pathempirismus führt alle Begriffe auf E. zurück, anerkennt in ihr aber auch Gefühle als ihre Formen (S. 293). — Ostwald bestimmt als das Wesentliche der E. die Fähigkeit, durch die Voraussicht einer näheren oder ferneren Zukunft zweckmäßig zu handeln, wozu wir durch Vergleichen gelangen (Mod. Naturph. I, 35ff.). Nach C. L. Morgan ist die instinktive E. eine konkrete Synthese. E. ist Erfahren und Inhalt der E., der außerhalb der E. besteht (Instinkt u. E., 1913, S. 92 ff.). Vgl. F. Boden, Die Instinktbedingtheit der Wahrheit u. E., 1912, S. 48 ff.

Nach Bradley ist das Absolute eine allumfassende „E." (Appear. and reality², 1897). Ähnlich Royce u. a. Nach Baldwin ist die E. ein Ganzes, das über alle Gegensätze erhaben ist (Genetic log. I, 1908). Vgl. Bonstetten, Philos. der E., 1828; A. Hinze, Erscheinung u. Wirklichkeit, 1908; A. Phalén, Beitrag zur Klärung des Begriffes der inneren E., 1913; J. Clay, De ontwikkel. van het denken, 1920; G. Ulrich, Gdleg. d. Syst. aller mögl. E., 1896; E. Hollerung, Erfahren u. Erleben, 1910; Mahnke, Eine neue Monadol., 1917; K. Sapper, Das Element der Wirklichkeit u. die Welt der E., 1924; A. Rey, Die Theorie der Physik, 1908 (Anpassung des Geistes an die empirische Wirklichkeit). Vgl. Empirismus, Erkenntnis, Erkenntnistheorie (Literatur), Erfahrungsurteile, Wahrnehmung,

Induktion, Metaphysik, Positivismus, Denkgesetze, Axiom, Apriori, Anschauungsformen, Kategorie, Gegeben, Beschreibung, Tatsache, Transzendent, Psychologie, Mathematik, Phänomenologie, Grund (Satz vom), Wahrheit, Analogien, Aposteriori, Postulat.

Erfahrungsbegriffe sind Begriffe, die durch unmittelbare Verarbeitung von Erfahrungsinhalten durch das abstrahierende Denken zustande kommen. LAMBERT unterscheidet sie von den „Lehrbegriffen" (Neues Organ. § 646, 652). Nach KANT ist der E. „ein Verstandesbegriff in concreto" (Kr. d. r. V., Transz. Dial. II, 3,1). WUNDT unterscheidet von den empirischen Einzelbegriffen die „allgemeinen E."; diese beziehen sich auf eine Mannigfaltigkeit von Gegenständen, die erst durch das Denken in Verbindung gebracht werden, und entstehen durch eine denkende Vergleichung gesonderter Vorstellungsinhalte, wobei das in diesen als übereinstimmend Erkannte festgehalten wird (z. B. Pflanze, Körper) (Syst. d. Philos.², S. 214 ff.; Log. I², 106). CORNELIUS erklärt: durch den Begriff der „Regel" werden Erfahrungen der verschiedensten Art in einheitlicher Form zusammengefaßt. Ein bestimmter Inhalt erscheint uns dadurch auch als „Bestandteil hundertfältiger, uns erfahrungsmäßig bekannter Zusammenhänge" (Einl. in die Phil., S. 255). Begriffe von Zusammenhängen dieser Art sind „E." oder „empirische Begriffe" (ib.).

Erfahrungsurteile sind Urteile von objektiver Gültigkeit, im Unterschiede von den subjektiven „Wahrnehmungsurteilen". Diese Unterscheidung bei KANT. „Empirische Urteile, sofern sie objektive Gültigkeit haben, sind Erfahrungsurteile; die aber, so nur subjektiv gültig sind, nenne ich bloße Wahrnehmungsurteile. Die letzteren bedürfen keines reinen Verstandesbegriffes, sondern nur der logischen Verknüpfung der Wahrnehmungen in einem denkenden Subjekt. Die erstern aber erfordern jederzeit, über die Vorstellung der sinnlichen Anschauung, noch besondere im Verstande ursprünglich erzeugte Begriffe, welche es eben machen, daß das Erfahrungsurteil objektiv gültig ist" (Prolegom. § 18). Die E. machen Anspruch auf Allgemeingültigkeit (§ 19). Aus einer Wahrnehmung wird Erfahrung, indem die erstere im Urteile unter einen Begriff gebracht wird. „Wenn die Sonne den Stein bescheint, so wird er warm. Dieses Urteil ist ein bloßes Wahrnehmungsurteil und enthält keine Notwendigkeit ... Sage ich aber: die Sonne erwärmt den Stein, so kommt über die Wahrnehmung noch der Verstandesbegriff der Ursache hinzu, der mit dem Begriff des Sonnenscheins den der Wärme notwendig verknüpft, und das synthetische Urteil wird notwendig allgemeingültig, folglich objektiv und aus einer Wahrnehmung in Erfahrung verwandelt" (§ 20). Es ist also ersichtlich, „daß, obgleich alle Erfahrungsurteile empirisch sind, d. i. ihren Grund in der unmittelbaren Wahrnehmung der Sinne haben, dennoch nicht umgekehrt alle empirischen Urteile darum Erfahrungsurteile sind, sondern daß über das Empirische und überhaupt über das der sinnlichen Anschauung Gegebene noch besondere Begriffe hinzukommen müssen, die ihren Ursprung gänzlich a priori im reinen Verstande haben, unter die jede Wahrnehmung allererst subsumiert und dann vermittelst derselben in Erfahrung kann verwandelt werden" (§ 18). E. sind „synthetisch" (Kr. d. r. V., S. 56 f.; Prol. § 2; s. Urteil). Nach BOLZANO sind E. Urteile, die Anschauungen enthalten. Nach B. ERDMANN sind E. Urteile, welche auf frühere oder mögliche spätere Wahrnehmungsinhalte bezogen sind (Log. I², 271 ff., 444). CORNELIUS nennt „Erfahrungsurteil" ein Urteil über einen nach einer Regel verbundenen Erfahrungsinhalt (Einl. in d. Philos., S. 255). Vgl. SCHLICK, Allg. Erkenntnislehre², S. 64 ff. Vgl. Bewußtsein.

Erfahrungswissenschaft (scientia experimentalis, R. BACON, N. CUSANUS u. a.) s. Wissenschaft, Psychologie.

Erfindung (inventio): 1. die Findung des Mittelbegriffes eines Schlusses oder des Beweisgrundes (z. B. P. RAMUS, Instit. dialect., 1553; R. AGRICOLA, De inventione dial., 1539; REIMARUS, Vernunftlehre⁵, § 259 ff.; erfinden = „durch eigenes Nachdenken zum Erkenntnisse des bisher Unbekannten gelangen"); 2. das Ersinnen eines Neuen durch

Kombination oder Modifikation eines schon Bekannten, während das „Entdecken" im Finden eines bisher Unbekannten besteht (vgl. Kant, Anthrop. I, § 57). Nach Tarde beruht das sozial-kulturelle Grundgeschehen auf Nachahmung (s. d.) der von „inventeurs" gemachten Erfindungen oder Neuerungen (Les lois de l'imitation[5], 1907). Vgl. Stöhr, Leitfaden der Log., S. 118ff.; Psych., S. 446ff.; Ostwald, Erfinder u. Entdecker, Die Gesellschaft XXIV; Paulhan, Psych. de l'invention, 1900; L'invention, Rev. ph. 45—46; J. Royce, The psychol. of invention, Psych. Rev. IV, 1898; J. Jastrow, The psych. of inv., Psych. Rev. IV, 1898; V. Engelhardt, Weltansch. u. Technik, 1922; E. Zschimmer, Technik u. Idealismus, 1920; H. Lehmann, Das Denken der Kulturgesch., A. f. Rechts- u. Wirtschaftsph. X.; Keyserling, E. u. Form, Der Leuchter VII; E. Capitaine, Das Wesen des Erfinders, 1895.

Erfolg s. Sittlichkeit, Pragmatismus. Vgl. N. Einstein, Der E., 1919.

Erfüllung (Gefühl der) löst die Erwartung bei der aktiven Apperzeption ab (Wundt, Gr. d. Psychol.[5], S. 260). — Nach Husserl besteht die E. in der „identifizierenden Anpassung ‚korrespondierender' Anschauung an eine signitive Intention" (Log. Unt. II, 547ff.; II[2], 65; Ideen zu e. r. Phän. I[2], 283ff.: E. ist 1. ein Charakter, den die aktuelle Thesis durch den besonderen Modus des Sinnes annimmt; 2. die Eigenheit dieses Modus selbst, die Eigenheit des betr. Sinnes, eine „Fülle" in sich zu bergen, die vernünftig motiviert; S. 300f.: „E. der Intention" durch Anschauung bzw. Erschauung eines Allgemeinen, eines „Wesens", das zur „Gegebenheit" gebracht wird). Vgl. Intention, Evidenz, Wesen.

Ergograph: ein Kraftmesser, eine Vorrichtung, durch welche aus der Arbeitsleistung auf Gefühlszustände geschlossen wird (Mosso; vgl. Wundt, Grdz. d. phys. Ps. II[5], 272f.).

Erhaben ist alles Große, Kraftvolle, sofern wir uns ihm gegenüber klein dünken. Das Gefühl des Erhabenen entsteht aber erst, wenn unser Ich gegenüber der Depression, die es durch das Große erleidet, mit einem Bewußtsein der eigenen Größe, einem Kraftgefühle des Ich, reagiert. Es gibt ein ästhetisch, sittlich, religiös Erhabenes.

Nach Burke ist e., was die Vorstellung von Schmerz und Gefahr für uns zu erwecken vermag; es wirkt angenehm, wenn wir uns sicher fühlen. „Whatever is fitted in any sort to excite the ideas of pain and danger, that is to say, whatever is in any sort terrible or disconversant about terrible objects ... is a source of the sublime" (Enquir. I, 7). Nach Kant gefällt das Erhabene, wie das Schöne, für sich selbst. Aber „das Schöne der Natur betrifft die Form des Gegenstandes, die in der Begrenzung besteht; das Erhabene ist dagegen auch an einem formlosen Gegenstande zu finden, sofern Unbegrenztheit an ihm, oder durch dessen Veranlassung, vorgestellt und doch Totalität derselben hinzugedacht wird". Das eigentlich Erhabene „kann in keiner sinnlichen Form enthalten sein, sondern trifft nur Ideen der Vernunft" (Krit. d. Urt., § 23). Das Wohlgefallen am Erhabenen enthält (infolge wechselweiser Abstoßung und Anziehung) nicht sowohl positive Lust als vielmehr Bewunderung oder Achtung. Das Gefühl des Erhabenen führt mit sich „eine mit der Beurteilung des Gegenstandes verbundene Bewegung des Gemüts" (§ 24). E. ist „das, was schlechthin groß ist", d. h. „was über alle Vergleichung groß ist". Es besteht hier ein Wohlgefallen „an der Erweiterung der Einbildungskraft an sich selbst". „E. ist das, mit welchem in Vergleichung alles andere klein ist." Diese „Unangemessenheit unseres Vermögens der Größenschätzung" erweckt das „Gefühl eines übersinnlichen Vermögens in uns", die erhabene Geistesstimmung. „E. ist, was auch nur denken zu können ein Vermögen des Gemütes beweiset, das jeden Maßstab der Sinne übertrifft" (§ 25). Das Vermögen, das Unendliche denken zu können, ist über alle Vergleichung groß. E. ist die Natur „in denjenigen ihrer Erscheinungen, deren Anschauung die Idee ihrer Unendlichkeit bei sich führt", die „den Begriff der Natur auf ein übersinnliches Substrat ... führen, welches über allen Maßstab der Sinne groß ist und daher nicht sowohl den Gegenstand, als vielmehr die Gemütsstimmung, in Schätzung

desselben, als erhaben beurteilen läßt". Beim Erhabenen bezieht die ästhetische Urteilskraft die Einbildungskraft auf die Vernunft; in seiner eigenen Beurteilung fühlt sich hier das Gemüt erhaben (§ 26). Das Gefühl des Erhabenen in der Natur ist „Achtung für unsere eigene Bestimmung, die wir einem Objekte der Natur durch eine gewisse Subreption ... beweisen, welches uns die Überlegenheit der Vernunftbestimmung unserer Erkenntnisvermögen über das größte Vermögen der Sinnlichkeit gleichsam anschaulich macht". „Das Gefühl der Erhabenheit ist also ein Gefühl der Unlust, aus der Unangemessenheit der Einbildungskraft in der Größenschätzung für die durch die Vernunft, und eine dabei zugleich erweckte Lust, aus der Übereinstimmung eben dieses Urteils der Unangemessenheit des größten sinnlichen Vermögens zu Vernunftideen, sofern die Bestrebung zu denselben doch für uns Gesetz ist" (§ 27). „Erhaben ist das, was durch seinen Widerstand gegen das Interesse der Sinne unmittelbar gefällt." „Das Bewußtsein unserer Überlegenheit über die Natur selbst in ihrer Unermeßlichkeit" steckt im „Mathematisch-Erhabenen" (§ 28). Das Erhabene ist „ein Gegenstand (der Natur), dessen Vorstellung das Gemüt bestimmt, sich die Unerreichbarkeit der Natur als Vorstellung von Ideen zu denken". Ohne „eine Stimmung des Gemüts, die der zum Moralischen ähnlich ist", läßt sich das Gefühl des Erhabenen nicht denken. Das Wohlgefallen am Erhabenen der Natur ist „nur negativ", „nämlich ein Gefühl der Beraubung der Freiheit der Einbildungskraft" (§ 29). Es gibt ein „mathematisch Erhabenes", das auf das Erkenntnisvermögen bezogen wird, das Große der Anschauung, und ein „dynamisch Erhabenes", das auf das Begehrungsvermögen bezogen wird (§ 24), „Die Natur im ästhetischen Urteile als Macht, die über uns keine Gewalt hat, betrachtet, ist dynamisch-erhaben" (§ 28). Die Natur erscheint hier als „furchtbar" und doch fürchtet man sich nicht vor ihr, weil man sich in Sicherheit befindet. Das Erhabene erhöht die Seelenstärke und zeigt unsere Widerstandskraft gegen die scheinbare Allgewalt der Natur, sofern wir vernünftig-sittliche Wesen sind (§ 28 f.; vgl. § 39). „Das Erhabene (sublime) ist die ehrfurchterregende Großheit (magnitudo reverenda) dem Umfange oder dem Grade nach, zu dem die Annäherung (um ihm mit seinen Kräften angemessen zu sein) einladend, die Furcht aber, in der Vergleichung mit demselben in seiner eigenen Schätzung zu verschwinden, zugleich abschreckend ist" (Anthropol. II, § 68; vgl. Über das Gefühl des Schönen u. Erhab. I. S. 4 ff.). Nach Schiller besteht das Gefühl des Erhabenen „einerseits aus dem Gefühl unserer Ohnmacht und Begrenzung, einen Gegenstand zu umfassen, andererseits aus dem Gefühle unserer Übermacht, welche vor keinen Grenzen erschrickt und dasjenige sich geistig unterwirft, dem unsere sinnlichen Kräfte unterliegen" (WW. XI, 287). Beim Erhabenen fühlen wir uns frei, „weil die sinnlichen Triebe auf die Gesetzgebung der Vernunft keinen Einfluß haben, weil der Geist hier handelt, als ob er unter keinen anderen als seinen eigenen Gesetzen stünde". „Das Gefühl des Erhabenen ist ein gemischtes Gefühl. Es ist eine Zusammensetzung von Wehsein ... und von Frohsein ..." „Der erhabene Gegenstand ist von doppelter Art. Wir beziehen ihn entweder auf unsere Fassungskraft und erliegen bei dem Versuch, uns ein Bild oder einen Begriff von ihm zu bilden: oder wir beziehen ihn auf unsere Lebenskraft und betrachten ihn als eine Macht, gegen welche die unsrige in nichts verschwindet" (Vom Erhabenen, 1792). — Über das Erhabene handeln Mendelssohn (Phil. Schr. II, 135 ff.), Maass (Üb. d. Einbild., S. 219 f.), Herder („Kalligone"). Nach J. Paul ist das E. „das angeschaute Unendliche", das unendlich Große, das Bewunderung erweckt (Vorsch. d. Ästhet., 27). Nach Bouterwek ist es eine „ästhetische Modifikation des Großen" (Ästh. I, 154 ff.). Nach Hegel ist es „der Versuch, das Unendliche auszudrücken, ohne in dem Bereich der Erscheinungen einen Gegenstand zu finden, welcher sich für diese Darstellung passend erwiese" (Ästh. I, 467). Nach Schelling ist es die Einbildung des Unendlichen ins Endliche (WW. I 5, 461). Nach Weisse ist e. jedes Einzelne, indem es über sich hinaus treibt, auf die Unendlichkeit des Alls hinweist (Ästh. I, 140ff.). Ähnlich Thrahndorff (Ästh. I, § 13.), Vischer (Ästh. § 83; vgl. Das Schöne u. d. Kunst², S. 177), Zeising (Ästhet., S. 360 ff.) u. a.

K. Fischer (Üb. den Witz, S. 74), Zimmermann (Ästh., § 96 f., § 230), v. Kirchmann (Ästh. II, 5 ff., 116), Fechner (Vorsch. d. Ästh. II, 141 ff., 166 ff.: relativ und absolut Erhabenes) u. a. lehren teilweise ähnlich wie Kant; so auch E. v. Hartmann (Ästh. II, 262 ff.). Schopenhauer: „Beim Schönen hat das reine Erkennen ohne Kampf die Oberhand gewonnen ... hingegen bei dem Erhabenen ist jener Zustand des reinen Erkennens allererst gewonnen durch ein bewußtes und gewaltsames Losreißen von den als ungünstig erkannten Beziehungen desselben Objekts zum Willen, durch ein freies, vom Bewußtsein begleitetes Erheben über den Willen und die auf ihn sich beziehende Erkenntnis“ (Welt a. Wille u. Vorst. I. Bd. § 39; WW. X, 238 ff.; XI, 268 ff.). Nach Cohen beruht das E. auf der Sehnsucht nach dem Unendlichen im Menschen (Ästhet. I, 254 ff.). Herbart: „Wenn in dem Schönen die Größe vorwiegt, so entsteht das Erhabene“ (Lehrb. zur Psych.³, S. 73). Nach Carriere ist das Erhabene „dasjenige Schöne, welches nicht sowohl durch die Anmut als durch die Größe der Form auf uns wirkt“ (Ästh. I, 118). Ähnlich Dessoir (Die ästh. Bedeut. des absoluten Quantums, Z. f. Psych., 32, 1903) u. a. Siebeck: „Das Erhabene ist diejenige Art der Schönheit, in welcher das Moment der Begrenzung zurücktritt“ (Wes. d. ästh. Ansch., S. 166). Groos: „Das Erhabene ist ein Gewaltiges in einfacher Form“. Der Gedanke des Unendlichen ist dafür nicht wesentlich (Einl. in d. Ästh., S. 318 ff.). Nach Höffding ist e. „das, was uns mit einer solchen Fülle von Eindrücken erscheint, daß das gewöhnliche Maß der Anschaulichkeit weit überschritten wird, ohne daß darum das Angeschaute aufhörte, mit gesammelter Kraft auf uns zu wirken. Wir versuchen, dasselbe mittels unserer Anschauung zu umfassen, vermögen dies jedoch gar nicht oder nur mit Schwierigkeit“ (Psych. S. 399; vgl. Grant Allen, The orig. of the sublime, Mind III, 1888). J. Cohn: „Sobald die Unvollständigkeit der Harmonie dazu dient, eine besondere Größe der erscheinenden Kraft auszudrücken, stehen wir im Banne des Erhabenen“ (Allg. Ästh., S. 179). Nach Lipps ist e. „dasjenige, in welchem ich selbst mich innerlich groß oder über das gemeinsame Maß hinausgehoben fühle“ (Kult. d. Gegenw. VI, 364; Ästhet. II). Nach Witasek ist e. der Geist, in dem hohe Werte leben (Ästh., S. 319 f.). Nach Volkelt liegt der Gehalt des Erhabenen im Übermächtigen (Syst. der Ästh. 1905 f.). Nach Müller-Freienfels besteht im Erhabenen Unlust, die auf deprimierende oder aggressive Affekte zurückweist, und Lust infolge von Affekten des gehobenen Selbstgefühls (Psych. der Kunst I², 224 ff.). Vgl. Pseudo-Longinus, Das E., 1903; Jouffroy, Le sentiment du beau et du sublime, 1816; Cours d'esthét.³, 1875; Lotze, Gesch. der Ästh., S. 324 ff.; E. Unruh, Der Begriff des Erhabenen, 1890; K. Seidl, Zur Gesch. des Erhabenheitsbegriffes, 1889. Vgl. Tragisch, Religion (H. Scholz: Rel. der „Erhebung“).

Erhaltung: Bestehenbleiben eines Dinges, der Kraft, Energie (s. d.), Materie (s. d.), Substanz (s. d.), Gesetzlichkeit des Seins im Werden, des Ich im Wechsel seiner Modifikationen. Der „Selbsterhaltung“ der Wesen liegt ein Trieb (bzw. ein Triebkomplex) zugrunde, eine Widerstandskraft gegenüber den Mächten der Umgebung und gegen Störungen des Gleichgewichts, der Harmonie, des Zusammenhanges, der Form, der Ganzheit, ein Streben nach Wiederherstellung dieser, nach (relativer) Stabilität. Die Entwicklung bringt Neues, in dem aber auch das Alte sich (modifiziert) erhält (so auch O. Selz u. a.). Vermittelst der Tradition erhalten sich ideologische Formen, z. T. auch wenn sie nicht mehr zeitgemäß sind. Erhaltende (konservierende) Faktoren sind Gewohnheit, Vererbung, Gedächtnis, Trägheit, Nachahmung u. a. Betreffs der „E. der Arten“ s. Entwicklung, Selektion.

Nach den Stoikern hat jedes Lebewesen einen ursprünglichen Selbsterhaltungstrieb: *πρῶτον οἰκεῖον εἶναι παντὶ ζώῳ τὴν αὑτοῦ σύστασιν καὶ τὴν ταύτης συνείδησιν* —; *τὴν δὲ πρώτην ὁρμὴν φασι τὸ ζῷον ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτό* (Diog. L. VII 85; Cicero, De offic. I, 3). Ähnlich Augustinus (De civ. Dei XI, 28). Thomas: „Quaelibet res naturalis conservationem sui esse appetit“ (Quaest. d. disp. de potent. 5, 10 b, 13). „Conservatio rei non est nisi continuatio esse ipsius“ (Contr. gent. III, 65). Die Dinge werden durch Gott, der sie erschaffen,

im Dasein erhalten. L. da Vinci: „Naturalmente ogni cosa desidera mantenersi in suo essere.“ Telesius und Campanella schreiben der Materie einen Selbsterhaltungstrieb zu. — Wie Descartes (Medit.) erklärt Spinoza: „Non minor causa requiritur ad rem conservandam, quam ad ipsam primum producendam“ (Ren. Cart. pr. phil. I, ax. X). „Omnia, quae existunt, a sola vi Dei conservantur“ (prop. XII). Der Selbsterhaltungstrieb (des Seins, des Lebens, der Vernunft) ist in jedem Dinge gelegen. „Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur“ (Eth. III, prop. VI). Auch Hobbes betont die Wichtigkeit des Selbsterhaltungstriebes. Leibniz: „Chaque substance se conserve, mais les masses en vertu des loix de leur propre nature tendent à se détruire“ (Gerh. IV, 585). Holbach betont den Selbsterhaltungstrieb der Dinge (Syst. de la nat. I, ch. 4), auch Lambert, Herder u. a. Betreffs der Erhaltung der Kraft in der Welt vgl. Kant, Nova dilucidat. II, 10, S. 36ff.; Negat. Größe 3, S. 102ff. — Fichte: „Ich finde mich selbst als ein organisiertes Naturprodukt. Aber in einem solchen besteht das Wesen der Teile in einem Triebe, bestimmte andere Teile in der Vereinigung mit sich zu erhalten, welcher Trieb, dem Ganzen beigemessen, der Trieb der Selbsterhaltung heißt“ (Syst. d. Sittenlehre, S. 154). Der Trieb geht stets auf „eine bestimmte Existenz“ (S. 155). Nach Hegel erhält sich nur das, „was, als absolut, mit sich identisch ist, und das ist das Allgemeine, was für das Allgemeine ist“, die Gattungsidee (Naturphilos., S. 649). Nach Herbart bestehen die Zustände der „Realen“ in „Selbsterhaltungen“ gegenüber drohenden Störungen anderer Realen. Die Vorstellungen sind Selbsterhaltungen der Seele (vgl. Hauptp. d. Met., S. 42; Kurze Enzykl., S. 344 ff.). — Eine E. der am besten angepaßten Rassen (Arten) im Kampf ums Dasein lehren Ch. Darwin, Spencer u. a. (s. Entwicklung). Nach Goldscheid kommt es auf die Art der E., die Qualitätssteigerung an (Höherentwickl. u. Menschenökon. I, 200 ff.). — Einen Grundtrieb der Selbsterhaltung bei den Lebewesen nimmt Fortlage an (Syst. d. Psych. I, 478). E. Dühring: „Jedes Lebenselement will sich behaupten“. Das „Beharrungsstreben“ ist ein Grundgesetz der Natur (Wirklichkeitsphilos., S. 84). Spicker: „Sich im Dasein zu erhalten und behufs dieses Zweckes die entsprechenden Mittel zu ergreifen, bzw. die einwohnenden Kräfte zu betätigen, ist das große allgemeine Gesetz, welches durch die ganze Natur geht“ (Vers. e. neuen Gottesbegr., S. 121). Nietzsche leugnet die Existenz eines primären Selbsterhaltungstriebes (Schopenhauers „Wille zum Leben“). Vielmehr strebt das Lebendige, mehr zu werden, als es ist (WW. XV, 302). Die Selbsterhaltung ist nur eine Folge des Willens zur Macht (WW. VII, 1, 13. WW. Taschenausg. VI, 311). Höffding sieht in der Erblichkeit die „Tendenz der Natur, das Erworbene zu erhalten“ (Psychol., S. 481). Nach Simmel gibt es eine aktive Behauptung des Seins; ein Streben nach E. des bestimmten Selbst (Hauptprobl. der Philos., S. 128 ff.). Nach Will. Stern ist die Selbsterhaltung das Kriterium der substantiellen Individualität (Pers. u. Sache I, 137 f.). Die Beharrungsphänomene zerfallen in Erhaltungszustände und Erhaltungsprozesse (S. 265 ff.); in den letzteren bedeutet die E. eine ständige Restitution (S. 267). Die organische Selbsterhaltung ist mechanisch nicht erklärbar (S. 277 ff.). „Personales“ Leben ist Selbstbestimmung; diese verwirklicht sich als ein Sich-selbst-Behaupten und -Bewahren oder als ein Sich-selbst-Übersteigen (Wertphilos., S. 140f.). Der „Erhaltungwert“ emaniert erst aus dem Selbstwert des sich Erhaltenden. Der Form nach zerfallen die E.swerte in Daseins-, Qualitäts- und Relations-Erhaltung (S. 250 ff.; Die menschl. Persönl., S. 22 ff.). J. Schultz unterscheidet Erhaltungs- und Gestaltungswert (Die Philos. am Scheidewege, 1922). Nach Haeckel erhält sich auch die Empfindung im All (Lebenswunder, S. 525). R. Avenarius nimmt an, das „System C“ (s. d.) strebe beständig, sich den ändernden Einflüssen gegenüber zu „erhalten“. Der „ideale“ Zustand ist das „vitale Erhaltungsmaximum“, das positiv oder negativ verändert werden kann („Vitaldifferenz“, s. d.). Die variable Größe der vitalen E. ist der „vitale Erhaltungswert“ (Krit. d. r. Erf., S. 62). Nach Petzoldt ist die Stabilität das Endziel aller Entwicklung (Max., Min. u. Ök., S. 49 ff.). Nach J. Pikler ist die Selbsterhaltung das Prinzip des Psychischen (Physik des Seelenlebens, 1901). Vgl. Müller-Freienfels,

Irrational., 1922. — Nach Cohen ist E. im Denken „Durchdringung von Sonderung und Einigung" (Log.², S. 210ff.; vgl. S. 284f.). Vgl. Bewegung, Beharrung, Trägheit, Element, Konstanz, Gedächtnis, Geschichte, Unsterblichkeit, Masse, Dauer, Sein, Kultur, Psychisch.

Erinnerung (*ἀνάμνησις*, reminiscentia), die „Reproduktion" (s. d.) eines Erlebnisses in der Vorstellung, mit dem Bewußtsein der Bekanntheit, des schon Gehabthabens des betr. Inhaltes verbunden. E. ist von bloßem Gedächtnis (s. d.) zu unterscheiden. Das geschieht schon bei Platon (s. Anamnesis), Aristoteles (vgl. De anima I u. III; De memoria 1f.); Plotin (Ennead. IV, 613), Augustinus (De trin. XI, 2ff.; De quant. anim. 33; Confess. VIII, 14; XI, 17f.), Thomas u. a. Nach Kant ist E.vermögen, das „Vermögen, sich vorsätzlich das Vergangene zu vergegenwärtigen". Es beruht auf Assoziation, wie das „Vorhersehungsvermögen" (Anthrop. § 34, S. 86f., 91f.). Nach den Herbartianern ist E. die Reproduktion von Vorstellungsreihen von einem gemeinschaftlichen Endgliede aus (Volkmann, Lehrb. der Psych. I⁴, 457). Die E. enthält ein Bewußtsein des schon Erlebthabens nach Bolzano (Wissenschaftslehre III, 55), Külpe (Gr. der Psych., S. 175ff.), Offner (Das Gedächtnis⁴, S. 97ff.: E. ist „das anschaulich vorstellende oder unanschauliche Wiedererleben eines vergangenen eigenen Erlebnisses nicht nur mit dem Bewußtsein, es früher erlebt zu haben, sondern auch mit der Einstellung unseres geistigen Blickes gerade auf dieses frühere Erleben und seinen Zusammenhang mit unserer Vergangenheit"; es gibt E. auch ohne Erinnerungsbilder: Külpe, Bühler, Arch. f. g. Psych. 12; „Gedankenerinnerungen"; Gallinger, Zur Grundleg. e. Lehre von der E., 1914), Fröbes (Lehrb. der exp. Psych. II², 171ff.), Dürr, Störring (Psych., S. 305ff.), Claparède, Netschajeff u. a. B. Erdmann unterscheidet E. im engeren Sinne von „Wiedererinnerung", bei der die raumzeitlichen oder zeitlichen Beziehungen der früheren sinnlichen Wahrnehmungen und inneren Erlebnisse aufs neue auftauchen (Log. I², 62, Über Reproduktionspsych., 1919). Auf sukzessive Assoziation führt u. a. Wundt die E. zurück („Erinnerungsgefühl" bei der Beziehung der Vorstellung auf einen früheren Eindruck; Gr. der Psych.⁵, S. 289ff.; Grdz. der phys. Psych. III⁵, 595ff.). Nach E. Becher sind Erinnerungen „Bewußtseinsinhalte, durch die wir vergangene Erlebnisse zu erfassen glauben". Unmittelbare Existenz haben sie nicht, es gibt auch vermeintliche E., aber ein „E.svertrauen" ist unentbehrlich (Geisteswiss. u. Naturwiss., S. 222ff., 43). Nach Häberlin ist E. dort, wo ein Individuum ohne neue Handlung ein nicht mehr gewußtes Objekt wieder weiß, auf Grund einer „Gefühlsspur" (Der Geist u. die Triebe, S. 240ff.). Volkelt unterscheidet kontinuierliche und diskrete E. Es gibt eine unmittelbare „Erinnerungsgewißheit" vorlogischer Art (Gewißh. u. Wahrh., S. 81ff.; Z. f. Ph. 118, S. 1ff.). Nach Husserl ist diese Gewißheit nur mittelbar evident, nach Cornelius (Einl. in die Philos., S. 210ff.; Psychol., S. 20ff.; Transz. Systemat. S. 69ff.), v. Aster (Kantstud. XXVII, 498f.) u. a. ist die E. „symbolisch", sie enthält einen Hinweis auf ein Nichtgegenwärtiges (so auch James, Princ. of psych. I, 634ff.; Psych. S. 287ff.). Nach Scheler steckt in der E. an die seinerzeitige Gegenwart eines Erlebnisses das Leibphänomen als Teil; ich sehe „mich" in der E. vor etwas im Unterschiede zur bloßen E. an die E., daß ich vor etwas stand (Der Formal. in der Eth.², S. 443ff.). Es gibt neben der Gegenwartssphäre eine Vergangenheitssphäre (E.ssphäre der unmittelbaren E.) und eine Zukunftssphäre (der Erwartung). Der Gehalt der E. stammt nicht aus dem Wahrnehmungsgehalt (S. 455ff.). Bei „unmittelbarem" Erinnern ist dieses als Akt nicht als gegeben erlebt wie beim „mittelbaren" (S. 459ff.). Nach Linke ist bei der E. wie bei der Wahrnehmung zwischen dem Dasein des gegebenen Gegenstandes und unserem Bewußtsein von ihm zu unterscheiden. In der E. sind wir auf die als früher gegebene Wahrnehmung gerichtet (wie Gallinger; gegen die Lehre von „Erinnerungsbildern" z. B. bei Ziehen, Erkth., S. 287ff.). Erinnerungen sind „Schachtelerlebnisse", aktuelle Erlebnisse, die zunächst ein anderes Erlebnis (z. B. eine Wahrnehmung) als Nichtaktuelles intentional erfaßt; (S. 208ff.). Ähnlich Geyser (Abr. der allg. Psych., S. 78ff.) u. a. Vgl. J. Müller, Das Erinnern, Z. f. Ph. 107, 109; H. Meyer, Über die E., 1908; W. Peters,

Gefühl u. E., Psych. Arch. VI, 1911; Störring, Über E.sgewißheit, Ber. VII. Kongr. f. exp. Psych., 1922; Ebbinghaus, Abr. der Psych.[8], S. 113 ff.; Gamble u. Calkins, Z. f. Psych. 32—33; A. Fischer, Z. f. Psych. 50, 72; Katzaroff, A. de psych. 11; G. E. Müller, Zur Analyse der Gedächtnistät., 1911 ff., C. u. W. Stern, E., Aussage u. Lüge in der ersten Kindheit. 1909; A. Binet, La suggestibilité, 1900; Bergson, Matière et mémoire, 1908; Jellinek, Das Weltengeheimnis, S. 230; Driesch, Wissen u. Denken, S. 35 ff. (Das E.serlebnis ist ein Jetzt-Erlebnis mit einem Damals-Zeichen); G. Jacoby, Allg. Ontol. I, 112 ff. (E. als Wirkung früherer Erlebnisse beurteilt); Lindworsky, Exp. Psych., S. 199 ff.; B. Russell, Probl. of philos., p. 180 ff. (Intuitive E.surteile); Jerusalem, Ber. II. Kongr. exp. Psych. 1907. Vgl. Gedächtnis, Reproduktion, Wiedererkennen, Vergessen, Optimismus, Amnesie, Nachbild, Besinnung, Gewißheit, Anamnese, Vorstellung.

Erinnerungstäuschungen (Paramnesien, fausse mémoire, illusory memory, déjà-vu) bestehen in dem Gefühl, etwas schon erlebt zu haben (wiederzuerkennen), was in Wahrheit (ganz oder teilweise) neu ist, infolge einer Verschmelzung oder Assimilation, Übereinstimmung des Gefühls, veränderten Vorstellungsablaufs durch Ermüdung u. dgl. mit abweichender zeitlicher Lokalisation. Vgl. Aristoteles, De memor. 1; James, Princ. of psych. I, 675; Ribot, Das Gedächtnis, S. 121; Pick, A. f. Psychiatrie VI,; M. Rosenberg, Z. f. Pathopsych. I, 1912; J. Schultz, Leib u. Seele, S. 38 ff.; Apfelbach, Das Denkgefühl, S. 31 ff.; Lindworsky, Exper. Psych., S. 204 f.; G. E. Müller, Zur Analyse der Gedächtnistät. III, 319 ff.; Kraepelin, Psychiatrie I[8], 1909; Offner, Das Gedächtnis[4], S. 107 f.; Störring, Psych., S. 305 ff. Ebbinghaus, Grdz. der Psych. II, 239; R. Hennig, Z. f. d. g. Neurol. u. Psychiatrie, 257 ff., Leroy, L'illusion de la fausse reconnaissance, 1898; Bergson, Rev. ph. 66, 1908, p. 561 ff.; E. Peillaube, Les images, 1910, p. 299 f.; Messer, Psych. S. 243 (positive u. negative E., E.sirrtümer). Vgl. Erinnerung.

Erinnerungsurteile sind nach W. Jerusalem „Urteile, in welchen der beurteilte Vorgang nicht in der Sinneswahrnehmung gegeben, sondern erinnert ist und als erinnert bezeichnet wird" (Urteilsfunkt., S. 130 ff.), Urteile, in denen der Sprechende Selbsterlebtes mitteilt (ib.). Vgl. A. Messer, Psych. S. 242.

Eristik (*ἐριστική*): Disputierkunst, Kunst der Widerlegung, besonders die der Eristiker (Megariker). Euklides von Megara griff nicht die Prämissen, sondern die Konklusion der Beweise an (*ταῖς δὲ ἀποδείξεσιν ἐνίστατο οὐ κατὰ λήμματα, ἀλλὰ κατ' ἐπιφοράν*, Diog. L. II, 107). Vgl. H. Maier, Die Syllogist. des Aristoteles, 1896 f.

Erkenntnis ist die gültige Setzung eines Seins oder die eines Soseins, d. h. die Bestimmung der Eigenschaften, Beziehungen eines Seienden; ein Denken (Urteil), dessen Inhalt objektiv, allgemeingültig ist. Durch den und im Erkenntnisakt (Erkennen) wird der Erkenntnisgegenstand so bestimmt, wie es gemäß der Erfahrung und den Gesetzen und Postulaten des Denkens geschehen muß. Einerseits schließt alle E. ein erkennendes Subjekt ein, dessen Tätigkeit Bedingung der Erkenntnis ist, anderseits muß sich das Subjekt nach den ihm aufgenötigten Inhalten der allgemeinen, konstanten Erlebnisse und den Normen des theoretischen Bewußtseins (s. d.) richten. E. ist das Resultat des Zusammenspiels von Erfahrung und Denken, das Produkt denkender Verarbeitung eines (anschaulich) Gegebenen. Die Erfahrung selbst enthält „apriorische" Faktoren, durch die das Formale der E. konstituiert wird. Rein apriorische Relationen werden in den Ideal- und Normwissenschaften erkannt. Die Relativität der E. bedeutet nicht ein Nichtwissen um das Sein, sondern nur die Abhängigkeit der besonderen Form von Vorstellungen und Urteilen vom Subjekt, bzw. die Beschränkung objektiver E. auf Relationen der Dinge untereinander und zu einem Bewußtsein überhaupt, welches als idealer Bezugpunkt zu denken ist und als Geltungszusammenhang überindividuell ist. Die „absolute Wirklichkeit" erkennen wir nur indirekt durch ihre objektive Erscheinung, welche auf sie hinweist, sie zum Ausdruck bringt. Die Erkenntnis von den formal-apriorischen Faktoren der Erkenntnis, den logischen Gesetzlich-

keiten und „idealen Gegenständen“ ist „absolut“. Im Erkennen verhält sich der Geist teils reaktiv, teils aktiv, indem er die Mannigfaltigkeit des Erlebten und Gedachten im Sinne des auf einheitlichen Zusammenhang möglicher Erkenntnisdaten abzielenden Erkentniswillens gestaltet, wobei er immer wieder an der Wahrnehmung und Erfahrung sich orientiert. E. ist nicht Ab- oder Nachbildung gegebener Dinge, sondern Verarbeitung eines „Gegebenen“, vom psychophysischen Subjekt im Erlebnis Hinzunehmenden durch die den Gesetzen des logischen Bewußtseins gemäße Aktivität des Geistes, die auf Einsicht in den objektiven Zusammenhang selbst, nicht auf das subjektive Erleben gerichtet ist und nach Allgemeingültigkeit strebt. In der E. paßt sich das Urteil den auf Grund von Daten erarbeiteten „Sachverhalten“ in einem nie endenden Prozesse an, dessen Richtung durch den zeitlosen Wesensgehalt der absoluten Wirklichkeit einerseits, durch die Gesetzlichkeit des Bewußtseins andererseits festgelegt ist. Der E. stellt sich die absolute Wirklichkeit (das „An sich“ der Dinge) in einem systematischen Zusammenhange physischer und psychischer Phänomene und deren Relationen dar, wobei ein Teil der E. das „Für-sich-Sein“ der Dinge (ihr „Innensein“) teils unmittelbar, teils hypothetisch-deutend (in der „Metaphysik“ besonders) erfaßt. Alle, auch die „metaphysische“ E. erfaßt die Wirklichkeit nur vom Endlichkeits-, nicht vom (übergegensätzlichen) Unendlichkeitsstandpunkt, nicht das „absolut Transzendente“ selbst, nur dessen Entfaltung und Darstellung in der Erscheinungswelt, die aber „empirische Realität“ hat, nicht etwa Schein ist. Was immer aber das Seiende bedeutet, als allgemeingültige, sachgemäße, begriffliche Bestimmung, Synthese, Zuordnung bleibt E. etwas von der Existenz und Beschaffenheit psychophysischer Subjekte Unabhängiges, namentlich der E.gehalt (der gnostologische Sinnzusammenhang) im Unterschiede von den zeitlichen E.akten (vgl. Wissen, Geltung).

Die E. des „Gleichen durch das Gleiche“ (s. d.) behaupten schon die Upanishaden. So auch Pythagoras (*ὑπὸ τοῦ ὁμοίου τὸ ὅμοιον καταλαμβάνεσθαι πέφυκεν*, Sext. Empir. adv. Math. VII, 92). Empedokles: *ἡ γνῶσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ* (Sext. Empir. adv. Math. VII, 121; *γαίῃ μὲν γὰρ γαῖαν ὀπώπαμεν, ὕδατι δ'ὕδωρ, αἰθέρι δ'αἰθέρα δῖαν, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ ἀΐδηλον, στοργὴ δὲ στοργῇ, νεῖκος δέ τε νείκεϊ λυγρῷ* (Fragm. 109). Heraklit meint, das Bewegte werde durch das Bewegte, die Seele, erkannt (*τὸ δὲ κινούμενον κινουμένῳ γινώσκεσθαι*, Aristoteles, De an. I 2, 405a 27). Die aus allen Elementen bestehende Seele erkennt nach manchen alles (*φασὶ γὰρ γινώσκεσθαι τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ· ἐπειδὴ γὰρ ἡ ψυχὴ πάντα γιγνώσκει, συνιστᾶσιν αὐτὴν ἐκ πασῶν τῶν ἀρχῶν* (I 2, 405b 15). Nach Anaxagoras erkennt die Seele durch Affektion von dem (ihr) Ungleichen (*τοῖς ἐναντίοις· τὸ γὰρ ὅμοιον ἀπαθὲς ὑπὸ τοῦ ὁμοίου*, Theophr., De sens. 27, Dox. 507). Parmenides betont (wie Heraklit), daß nur das Denken wahre E. gewähre. Von der auf das Sein gerichteten E. ist die auf das Nichtsein, auf den Schein gerichtete E. zu unterscheiden (*διισσήν τ' ἔφη τὴν φιλοσοφίαν τὴν μὲν κατ' ἀλήθειαν, τὴν δὲ κατὰ δόξαν*, Theophr., Phys. opin. fr. 6a). Demokrit unterscheidet die „dunkle“ Sinneserkenntnis der Erscheinungen und die „echte“ Wirklichkeitserkenntnis durch das Denken: *γνώμης δὲ δύο εἰσὶν ἰδέαι· ἡ μὲν γνησίη, ἡ δὲ σκοτίη· καὶ σκοτίης μὲν τάδε ξύμπαντα, ὄψις, ἀκοή, ὀδμή, ῥεῦσις, ψαῦσις· ἡ δὲ γνησίη ἀποκεκριμένη δὲ ταύτης . . . ὅταν ἡ σκοτίη μηκέτι δύνηται μήτε ὁρῇν ἐπ' ἔλαττον μήτε ἀκούειν μήτε ὀδμᾶσθαι μήτε γεύεσθαι μήτε ἐν τῇ ψαύσει αἰσθάνεσθαι, ἀλλ' ἐπὶ λεπτότερον* (Fr. 1, Mull. p. 206; Sext. Empir. adv. Math. VII, 135, 138 ff.). Von den *φαινόμενα* muß man auf die *ἄδηλα* schließen (Sext. Empir. adv. Math. VII, 140). Die Wahrheit „ist in der Tiefe“ (*ἐν βυθῷ*, Diog. L. IX, 72); in der Regel wissen wir nichts von der wahren Beschaffenheit der Dinge: *ὅτι ἐτεῇ οὐδὲν ἴδμεν περὶ οὐδενός, ἀλλ' ἐπιρρυσμίη ἑκάστοισιν ἡ δόξις. γινώσκειν ἐν ἀπόρῳ ἐστί* (Sext. Empir. adv. Math. VII, 137); *ἡμέες δὲ τῷ μὲν ἐόντι οὐδὲν ἀτρεκὲς ξυνίεμεν, μεταπίπτον δὲ κατά τε σώματος διαθιγὴν καὶ τῶν ἐπεισιόντων καὶ τῶν ἀντιστεριζόντων* (VII, 135 ff.); *ἐτεῇ μέν νυν, ὅτι οἷον ἑκαστόν ἐστί ἢ οὐκ ἔστιν, οὐ ξυνίομεν, πολλαχῇ δεδήλωται* (Fr. 1); *διὸ Δημόκριτός γέ φησιν ἤτοι οὐδὲν εἶναι ἀληθὲς ἢ ἡμῖν γ' ἄδηλον* (Aristoteles, Met. IV 5, 1009a 38). Die Sophisten betonen die Subjektivität und Relativität aller E. So Protagoras, dem der Mensch das Maß alles „Seienden“ und

„Nichtseienden" ist; die Dinge sind für jeden so, wie er sie auffaßt (*πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος*, Diog. L. IX, 51; *πάντα εἶναι ὅσα πᾶσι φαίνεται*, Sext. Empir. Pyrrh. hypot. I, 217). Das Wissen löst sich in Einzelwahrnehmungen auf (Platon, Theaet. 160 D), alles ist Meinung (*δόξα*, l. c. 179 C). Gorgias bestreitet die Möglichkeit objektiver E.; gäbe es selbst ein Sein, so wäre es *ἄγνωστον καὶ ἀνεπινόητον*; gäbe es E., so wäre sie (wegen der Subjektivität der Sprache) nicht mitteilbar (Sext. Empir. adv. Math. VII, 65, 77 ff.). Dagegen erklärt Sokrates: es gibt allgemeingültige E., und zwar durch das begriffliche Denken, welches das „Was" jedes Dinges bestimmt (vgl. Begriff). Auch Platon findet nur im Begriffe die wahre E.: *ἆρ' οὖν οὐκ ἐν τῷ λογίζεσθαι, εἴπερ, που ἄλλοθι, κατάδηλον αὐτῇ γίγνεταί τι τῶν ὄντων*; *ναί* (Phaedo 65 C). Der Gegenstand wahrer E. ist das Sein, das Reich der „Ideen"; nur wenn die Seele *ὀρέγηται τοῦ ὄντος*, hat sie E. (Phaedo 65 C, 66 A, D, 67 B). Es gibt außer dieser wahren noch eine E. des Nichtseienden, Werdenden (der Sinnendinge) und die mathematische E., die eine mittlere Stellung einnimmt (*μεταξύ τι δόξης καὶ νοῦ τὴν διάνοιαν, τῶν γεωμετρικῶν . . . ἕξιν*, Republ. VI, 511 D.; Tim. 27 D.). Die *ἐπιστήμη*, *νόησις* des Seienden ist zu unterscheiden von der bloßen *δόξα* über das Werdende (Theaet. 210 A; Rep. V, 476 E ff., 534 A; Tim. 29 C). Erkenntnisweisen sind *νοῦς* (*νόησις*) oder *ἐπιστήμη*, *διάνοια*; *πίστις* und *εἰκασία* als Formen der *δόξα* (Republ. 476 f., 509 ff., 533 ff.). Die höchste E. (*μέγιστον μάθημα*) ist die Idee des Guten (505 A ff.), die dem Geiste die Erkenntniskraft, den Dingen die Erkennbarkeit gibt (Republ. VI, 509 B). Die E. der Ideen beruht auf *ἀνάμνησις* (s. d.), einer Rückerinnerung an das einst Geschaute (*ὑπεριδοῦσα*, Phaed. 72 E), mit apriorischen Maßstäben (75 C; Meno 86 A). Nach Speusippos gibt es neben dem Denken der Wissenschaft (*ἐπιστημονικὸς λόγος*) eine wissende Wahrnehmung (*ἐπιαίσθησις*, Fragm. 29). Nach Aristoteles haben die Menschen einen natürlichen Erkenntnistrieb (*πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει*, Met. I 1, 980a 21; I 12). Die *ἐπιστήμη* ist von der *αἴσθησις* des Veränderlichen zu unterscheiden (Met. III 4, 999b 2; De anim. II 5, 417b 23), wenn sie auch von ihr ausgeht. Wahre E. bezieht sich auf das Allgemeine (*καθόλου γὰρ αἱ ἐπιστῆμαι πάντων*, Met. III 6, 1003a 14), ist begrifflicher Art (*λόγος*, Met. IX, 1, 1046b 8), geht auf das Konstante, Notwendige, nicht aufs Akzidentielle, Zufällige (*συμβεβηκός*) (*ἐπιστήμη μὲν γὰρ πᾶσα τοῦ αἰεὶ ὄντος ἢ ὡς ἐπὶ τὸ πολύ*, Met. XI 8, 1065a 5). Die vollendete E. ist mit dem Erkannten eins (*τὸ δ' αὐτό ἐστιν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι*, De an. III 6, 431a 1; *ἔστι δ' ἡ ἐπιστήμη μὲν τὰ ἐπιστητά πως*, 8, 431b 22). Die letzten Prinzipien des Seienden erkennt die Vernunft durch sich selbst. Drei Richtungen der E. gibt es: *πρακτική*, *ποιητική*, *θεωρητική* (Met. VI 1, 1025b 25). Die Stoiker leiten alle E. aus der Erfahrung und deren begrifflicher Verarbeitung ab. Die Seele ist eine „tabula rasa", der Mensch hat bei der Geburt die Seele *ὥσπερ χάρτην εὔεργον εἰς ἀπογραφήν· εἰς τοῦτο μίαν ἑκάστην χάρτην τῶν ἐννοιῶν ἐναπογράφεται* (Plac. IV, 11, 1). Epikur gründet die E. auf die Evidenz (*ἐνάργεια*) der Sinneswahrnehmung. Die Skeptiker (s. d.) bezweifeln die Möglichkeit objektiver E. Eine übersinnliche E. kommt nach Plotin der Seele durch sich selbst zu, indem sie das Übersinnliche selbst in gewisser Weise ist, das in ihr der Potenz nach Ruhende zur geistigen Wirklichkeit entfaltet, bewußt macht (Enn. IV, 2, 3). Im Zustande der Ekstase erkennt der Geist unmittelbar das Göttliche und sich in ihm. Nach Galen erkennt der Verstand gewisse Wahrheiten (*ἀρχαὶ λογικαί*, mathematische Axiome, Kausalitätsprinzip u. dgl.) aus sich selbst, ohne Beweis (De opt. disc. c. 4; De Hipp. et Plat. IX, 7; Therap. meth. I, 4).

Boëthius unterscheidet vier Erkenntnisstufen: „Sensus . . . figuram in subiecta materia constitutam, imaginatio vero solam sine materia iudicat figuram, ratio vero hanc quoque transcendit, speciemque ipsam, quae singularibus inest, universali consideratione perpendit. Intelligentia vero celsior oculus existit supergressa namque universitatis ambitum ipsam simplicem formam pura mentis acie contuetur" (Consol. phil. V; später gliedert R. v. St. Victor die E. in: imaginatio, ratio, intellectus, De contempl. I, 3, 7). Nach Augustinus ist die E. ein Produkt des Erkennenden und des Erkannten (De trin. XIX, 12). Ein Glaube, eine Willenszustimmung liegt ihr zugrunde (De lib. arb. I, 7; II, 31).

Der Geist erkennt sich selbst unmittelbar, die ewigen Wahrheiten durch Erleuchtung, Teilnahme an der göttlichen Urwahrheit. Die Mystiker betrachten die innere „Erfahrung", die geistige Intuition als eine Erkenntnisquelle. Die Scholastiker sehen im begrifflichen, schließenden Denken die Hauptquelle der E., welche meist als „Verähnlichung" (adaequatio) gegenüber dem Objekte bestimmt wird. Nach Avicenna wird der Intellekt des Menschen durch den außer uns seienden aktiven Intellekt erleuchtet. Skeptische Elemente finden sich bei Algazel (vgl. Obermann, Der philos. u. relig. Subjektivismus Ghazalis, 1921; ein Wissen steckt nur in den logisch-mathemat. Axiomen; vgl. Horten, Die Hauptlehren des Averroes, 1913). Abaelard definiert E. als „ipsarum rerum experientia per ipsam earum praesentiam" (Theol. Christ. II, 3). Albertus Magnus: „Simile simili cognoscimus." „Nullius rei cognitio fit, nisi per assimilationem ad illam" (S. th. I, 13, 6). Die Seinsprinzipien in sich habend, vermag die Seele zu erkennen. „Anima humana nullius rei accipit scientiam nisi illius cuius principia prima habet apud seipsam (qu. 13, 3). Thomas erklärt, die E. entstehe dadurch, daß vom Erkennenden und Erkannten im Erkennenden eine „species" (s. d.) erzeugt wird. Das Erkennen beruht auf einer „Verähnlichung" des Erkennenden mit dem Erkannten: „Omnis cognitio fit per assimilationem cognoscentis et cogniti" (Contr. gent. II, 77). Das Erkannte ist im Erkennenden (als „esse intentionale") diesem gemäß. „Omnis cognitio est secundum aliquam formam, quae est in cognoscente principium cognitionis" (De verit. 10, 4). „Cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis" (De verit. 2,1; S. th. I, 83,1; 1 sent. 38,1,2 C). „Omnis cognitio est per unionem rei cognitae ad cognoscentem" (1 sent. 3, 1, 2 ob. 3). „Omnis cognitio est per speciem aliquam cogniti in cognoscente" (1 sent. 36, 2, 3a). Von den Sinneswahrnehmungen geht die E. zum Wesen der Dinge. „Omnis nostra cognitio a sensu incipit, qui singularium est" (Contr. gent. II, 37). „Cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores; cognitio intellectiva penetrat usque ad essentiam rei" (S. th. II, 8, 1). Wir erkennen alles in Gott („omnia discimus in Deo videre" (S. th. II, 12, 11), in den ewigen Ideen („anima humana in rationibus aeternis omnia cognoscit," S. th. II, 84, 5). Sich selbst erkennt der Geist in seinem Wirken unmittelbar, „per praesentiam" (De verit. 10, 8), nicht durch „species". „Intellectus humanus . . . non cognoscit seipsum per suam essentiam; sed per actum, quo intellectus agens abstrahit a sensibilibus species intelligibiles" (S. th. I, 87, 1). Durand von St. Pourçain: „Cognitio non fit per realem assimilationem in natura . . . sed fit per proportionem inter potentiam cognitivam et rem cognitam . . ." (In sent. I, 3, 1). Roger Bacon unterscheidet demonstrative und Erfahrungs-E. „Duo enim sunt modi cognoscendi, sc. per argumentum et per experientiam. Argumentum concludit et facit nos concludere quaestionem, sed non certificat neque removet dubitationem, ut quiescat animus in intuitu veritatis nisi eam inveniat via experientiae" (Op. maj. VI, 1). Nach Duns Scotus sind die Sinnesdaten „occasiones" der E. durch das Denken (In l. sent. I, d III, 3, qu. 4, 8). Wilh. von Occam bestimmt Wahrnehmung, Gedächtnis, Erfahrung, Begriff als Stufen der E. „Omnis disciplina incipit ab individuis. Ex sensu, qui non est nisi singularium, fit memoria, ex memoria experimentum, et per experimentum accipitur universale, quod est principium artis et scientiae" (In lib. sent. I, 3). Die E. ist anschaulich oder begrifflich (abstrakt). „Notitia intuitiva rei est talis notitia, virtute cuius potest sciri, utrum res sit vel non sit. Abstractiva autem est ista, virtute cuius de re contingenti non potest sciri evidenter, utrum sit vel non sit." „Omnis cognitio intellectiva praesupponit necessario imaginationem sensitivam tam sensus exterioris quam interioris" (I, 3, 1; I, 2, 4). Zur E. der Objekte bedarf es keiner „species". Seine eigenen Tätigkeiten (intellectiones, actus voluntatis) erfaßt der Geist unmittelbar-anschaulich („potest homo experiri inesse sibi"; vgl. L. Kugler, Der Begriff der E. bei W. v. O., 1913). Albert von Sachsen unterscheidet „notitia intuitiva, qua aliquis apprehendit rem praesentem, notitia abstractiva, qua aliquis apprehendit rem absentem" (vgl. Prantl, G. d. Log. IV, 61). Nach Suarez erfolgt die E. „per quandam assimilationem" (De an. III, 1). Vom erleuchtenden „lumen rationis aeternae"

spricht Bonaventura (Itiner. mentis, 2 ff.; De scient. Christi, qu. 4). Nach Eckhart ist die höchste E. ein Einswerden mit dem Gegenstande, ein Werk Gottes in der Seele. Es gibt sinnliche, vernünftige, übervernünftige E. (vgl. Mystik). Vgl. Licht.

Marsilius Ficinus betrachtet die E. als „spiritualem unionem ad formam aliquam spiritualem." (Theol. Plat. III, 2). Nicolaus Cusanus sieht in der E. ein „assimilare" und „mensurare", „Nisi enim intellectus se intelligendi assimilet, non intelligit: cum intelligere sit assimilare, et intelligentia se ipso, seu intellectualiter mensurare" (De poss. p. 253). Vermöge der in uns liegenden Begriffe erkennen wir, wenn auch nur durch Annäherung und „coniectura", die Dinge, deren Ideen in Gott sind (De coniect. II, 14). „Sensus", „intellectus", „ratio" sind die Stufen der E. (De doct. ignor. III, 16). Das Höchste ist das geistige Schauen der Einheit Gottes („visio intellectualis"), in der alle Gegensätze verschwinden (s. „Docta ignorantia"). Je mehr sich eine E. der mathematischen nähert, desto gewisser ist sie (I, 11). Auch nach M. Ficinus ist die E. ein Angleichen an die Dinge, ein Nachschaffen aus den „formulae innatae", ein Erleuchtetwerden („in lumine tuo videmus lumen", Theol. platon., 1482). — Nach Campanella entspringt die E. aus der Wahrnehmung, ist doch das „intelligere" nur ein „sentire languidum et a longe et confusum" (Univ. phil. 4, 4). Im Erkennen verähnlichen wir uns dem Erkannten („cognoscimus illud, quid sit, quoniam similes illi efficimur" (I, 4, 1). Empiristisch auch Fracastoro, L. da Vinci, u. a. Beobachtung, Experiment als Quellen der E. bei Kepler, Galilei (s. Apriori), Boyle u. a. — G. Bruno: „Omne simile simili cognoscitur" (De umbr. idear. p. 30.) Nach Nicolaus Taurellus ist das Erkennen eine Anamnesis (s. d.), „discere est reminiscere" (Phil. triumph. 3, p. 68), es liegt ihm aber eine geistige Aktivität zugrunde. „Non enim, ut sensus, intelligere passio est, sed actio, qua mens rerum notitias apprehendit, nec ab eis afficitur, cum *νοήματα* non ut sensiles qualitates in rebus sint intellectis, sed mentis effectus existant, a quibus affici non potest" (1, p. 61 f.). L. Vives unterscheidet dreierlei E. „unum, quod novit corpora tantummodo praesentia: alterum, quod entia absentia: tertium, quod res incorporeas" (De an. I, p. 14). Die E. ist „velut imago-quaedam rerum, in anima expressa tanquam in speculo" (II, 127). — Nach Sanchez ist jene E. vollkommen, „qua res undique, intus et extra perspicitur, intelligitur" (Quod nihil scitur, p. 105.) Wir erkennen durch die Sinne, den Intellekt und durch beider Vereinigung (p. 106 f.), aber das Wesen der Dinge bleibt uns unbekannt: „Rerum naturas cognoscere non possumus" (p. 14). Skeptisch äußern sich auch Charron und Montaigne. Vgl. Pascal, Pensées (aprior. Erkenntniselemente). Auch Gassendi meint: „Planum fecimus non cognosci ab hominibus intimas rerum naturas" (Exerc. II, 6). Von Gott haben wir eine „ab ipsa natura impressa quaedam notitia", „anticipatio generalis" (Phys. IV, 2). Nach V. Weigel entspringt die natürliche E. aus dem Innern des Menschen, während dieser bei der übernatürlichen E. sich rezeptiv verhält (*Γνώθι σεαυτόν*, 1615, u. a.).

Der Rationalismus nimmt überempirische Prinzipien des Erkennens an; die Notwendigkeit der E. stammt aus der Vernunft. Nach Descartes ist „Klarheit und Deutlichkeit" das Kriterium wahrer E., deren Vorbild die Mathematik ist. Gott ist der Realgrund aller Erkenntnismöglichkeit, das „Cogito, ergo sum" (s. d.) die subjektive Basis der E. „Ewige Wahrheiten" liegen allem Erkennen zugrunde. Nur der Verstand ist der E. fähig, unterstützt von der Anschauung (Regul. VIII, XII). Der Intellekt erkennt intuitiv die evidenten Grundwahrheiten und durch Deduktion Zusammenhänge an der Hand der Erfahrung (De la méthode I ff., Medit. 1 ff., Princ. philos. I). Auch in der Wahrnehmung ist das Denken das den Gegenstand Bestimmende. Ein „lumen naturale" (s. d.) gibt uns klare E. (vgl. Apriori), deren Prinzipien „angeboren" (s. d.) sind. Malebranche kennt vier Erkenntnisarten: die E. der Dinge durch sich selbst, die Gott hat, die E. der Dinge durch ihre Ideen, die E. durch innere Wahrnehmung, die konjekturale E. fremder Seelen. Gott wird uns als das Unendliche bewußt; alles erkennen wir (durch Erleuchtung, Teilnahme an den Ideen) in Gott „Nous voyons toutes choses en Dieu" (Rech. III, 2, 6). „Spiritus creati quaecunque vident et cognoscunt, in Deo cognoscunt, in quo continentur et cuius

substantia totum mundum seu universum ipsis exhibet, unde etiam liquet, quomodo possideamus quandum notitiam generalem (anticipatam) de omnibus entibus, antequam adhuc eorundem experientiam fecerimus". (Rech. de la vérité 1674, lat. 1685). So auch Fénélon: „C'est en Dieu que je vois toutes choses, car je ne connais rien que par mes idées" (De l'exist. de Dieu p. 152) und Vico. Spinoza unterscheidet (außer der „cognitio ab experientia vaga"), drei E.arten: „imaginatio" oder „opinio", „ratio", Intuition (spekulative Erkenntnis). „Notiones" werden gebildet „ex signis, ex. gr. ex eo, quod auditis aut lectis quibusdam verbis rerum recordemur, et earum quasdam ideas formemus similes iis, per quas res imaginamur. Utrumque hunc res contemplandi modum cognitionem primi generis, opinionem vel imaginationem in posterum vocabo. Denique ex eo, quod notiones communes rerumque proprietatum ideas adaequatas habemus. Atque hunc rationem et secundi generis cognitionem vocabo. Praeter haec duo cognitionis genera datur ... aliud tertium quod scientiam intuitivam vocabimus. Atque hoc cognoscendi genus procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum" (Eth. II, prop. XL, schol. II). Nur die zwei letzten Erkenntnisarten führen zur Wahrheit (prop. XLI f.). Die Vernunft erkennt die Dinge adaequat, in Gott, in ihrer ewigen Notwendigkeit und Wesenheit. „De natura rationis non est res ut contingentes, sed ut necessarias contemplari" (prop. XLIV). „De natura rationis est res sub quadam aeternitatis specie contemplari" (coroll. II). „Mens humana adaequatam habet cognitionem aeternae et infinitae essentiae Dei" (prop. XLVII). Es gibt 1. ein Wissen „ex auditu" oder durch sonstige Zeichen, 2. aus „experientia vaga", 3. ein Schließen vom Allgemeinen oder von einer Wirkung, 4. ein adaequates, das Wesen der Sache aus ihrer Ursache bestimmendes Wissen (De em. int., S. 9 ff.). Die E. Gottes geht bei rechtem Verstandesgebrauch der E. der anderen Dinge vor (Von Gott, S. 47, 58). Leibniz leitet die E. aus der bei Anlaß der Erfahrung sich betätigenden Denkkraft, die die Anlage zu den Prinzipien hat, ab. Ein Apriori liegt dem Erkennen zugrunde: der Intellekt mit seinen Anlagen. Es gibt eine Vorstellungserkenntnis und eine solche, die in der Übereinstimmung der Vorstellungen mit den Sachen besteht (Nouv. ess. IV, ch. 1, § 1). Erfahrungs- und Vernunft-Erkenntnisse sind zu unterscheiden (s. Wahrheit). Es gibt klare und dunkle E. Nach Chr. Wolff ist E. „actio animae, qua notionem vel ideam rei sibi acquirit" (Psych. empir. § 52). Es gibt historische (empirische), philosophische (rationale), mathematische E. „Cognitio eorum, quae sunt atque fiunt, sive in mundo materiali, sive in substantiis immaterialibus accidant, historia nobis appellatur" (Phil. rat. § 3). „Cognitio rationis eorum, quae sunt, vel fiunt, philosophica dicitur" (§ 6). „Cognitio quantitatis rerum est ea, quam mathematicam appellamus" (§ 14). „Cognitio intuitiva" und „symbolica" ist zu unterscheiden (Psych. empir. § 286, 289). Baumgarten: „Cognitio latius sumta est repraesentatio in cogitante seu perceptio. Strictius est complexus repraesentationum in cogitante, seu complexus perceptionum" (Acroas. log. § 4). Nach Walch ist E. „diejenige Wirkung des Verstandes überhaupt, da uns die vorher unbekannten Ideen, auch deren Verwandtschaft untereinander, bekannt werden" (Phil. Lex., S. 806). Platner definiert Erkennen als „Vorstellungen haben von der Beschaffenheit der Sache" (Phil. Aphor. I, § 67). Vgl. Reimarus, Vernunftlehre[5], S. 9 ff.; Tiedemann, Theaetet, S. 9 ff.; Eberhard, Allg. Theorie des Denkens u. Empfindens[2], 1786.

Rationalistisch bestimmen die E. Herbert von Cherbury, Cudworth (The true int. syst. 1678; „knowledge is eternal", es gibt „immutable verities", f. 732, 835), H. More, Burthogge, J. Sergeant (Method to science, 1696) u. a. Hingegen gründet der englische Empirismus die E. der Tatsachen auf (äußere und innere) Erfahrung. So F. Bacon, der eine Theorie der Induktion (s. d.) gibt. Nach Hobbes geht alle E. auf die Ursachen der Dinge (Elem. phil. I, 6. 1). Locke betont, E. sei nur möglich, wenn die Vorstellungen ihren Archetypen, den Gegenständen, entsprechen (Ess. IV, ch. 4, § 8). E. ist die Auffassung (perception) der Verbindung (connexion) und Übereinstimmung (agreement) oder des Widerstreites (repugnancy) unter den Vorstellungen (IV, ch. 1, § 2; ch. 7, § 2).

Sie entspringt aus der „sensation“ oder der „reflection“, ist abhängig von der Natur der Seele, deren Organe den Lebensbedingungen angepaßt sind (II, ch. 23, § 12). Es gibt intuitive, demonstrative und sinnliche E. „Of real existence we have an intuitive knowledge of our own, demonstrative of God's, sensitive of some for other things“ (IV, ch. 3, § 21). Die intuitive E. ist „irresistible“, ein „clear light“, weil hier die Übereinstimmung in den Vorstellungen „immediately by themselves, without the intervention of any other“ gefunden wird (ch. 2, § 1). Die einfachen Vorstellungen („simple ideas“) sind das Produkt der Einwirkung der Dinge auf uns (IV, ch. 4, § 4). Das analytisch-synthetische Denken ist ein Faktor der E. Die mathematische E. ist eine sichere (§ 6). Berkeley erklärt E. als ausgedehntere Auffassung, durch die „Ähnlichkeiten, Harmonien, Übereinstimmungen in den Naturwerken entdeckt und die einzelnen Erscheinungen erklärt, d. h. auf allgemeine Regeln zurückgeführt werden“ (Principl. CV). Die E. bezieht sich nicht auf Dinge außer dem Bewußtsein — solche gibt es nicht, weil esse = percipi, sondern auf die Gesetzmäßigkeit des Vorstellungszusammenhanges (CVII). Außer der E. objektiver Vorstellungen (Ideen) gibt es eine (indirekte) E. der Geister (LXXXVI). Die mathematische E. ist nicht frei von Irrtümern in den Voraussetzungen (CXVIII). Condillac leitet alle E. der Dinge aus den Empfindungen ab. „Le principal objet de cet ouvrage est de faire voir comment toutes nos connaissances et toutes nos facultés viennent des sens, ou, pour parler plus exactement, des sensations“ (Trait. d. sens., Extr. rais. p. 31). Empiristen sind auch Bonnet, P. Browne (The proced. 1729, Seele = tabula rasa, p. 66 f., 216 f., 382 f., 412 ff.) u. a.; vgl. Tschirnhaus, Medic. mentis, 1687; d'Alembert, Discours prélim. 1753. Hume reduziert die E. auf erfahrungsmäßige Verknüpfung von Vorstellungen. Die sog. „ersten (letzten) Ursachen“ sind uns unbekannt. Apriorisches Wissen gibt es nur in der Mathematik. Es gibt mathematische Gewißheit, Erfahrungserkenntnis und Wahrscheinlichkeit (Treat. III, sct. 11). Die E. von Tatsachen beruht auf Gewohnheit und Assoziation, auf einem natürlichen Triebe oder Instinkte. Ohne „Impressionen“ (s. d.) keine objektive E. — Die schottische Schule nimmt als Grundlage der E. „self-evident truths“, apriorisch gültige Prinzipien (s. d.) an. — Tetens (Philos. Vers. 1776 f.) und Lambert (Neues Organon, 1764) unterscheiden Form und Stoff der Erkenntnis (s. Objektiv).

Kant findet in der E. zwei Faktoren: Form und Stoff des Erkennens. Die Formen des Erkennens sind das Apriori, die subjektiv-notwendige Bedingung desselben, durch die Objektivität in die E. kommt. E. ist kein Ab- oder Nachbilden gegebener Dinge, sondern aktive, der Gesetzlichkeit des (reinen) Bewußtseins gemäße Formung, Synthese von Daten zu einer möglichen Erfahrung (empirische E.), bzw. Wissen um die apriorischen Bedingungen der E. (transzendentale E.). Sinnlichkeit und Verstand, Rezeptivität und Spontaneität (s. d.), aposteriorische und apriorische Elemente erzeugen die E. der Dinge, die nur als „Erscheinungen“, nicht „an sich“ zu bestimmen sind, weil (theoretische) E. nicht über mögliche, sinnlich bedingte Erfahrung und deren Formen hinausreicht, „immanent“ bleibt, das „Übersinnliche“ nicht ergreift. Die von Erfahrung unabhängige E. (der Mathematik u. reinen Naturwissenschaft) ist nur gültig für die Erfahrung und deren Gegenstände, die sich nach den Formen der Anschauung und des Denkens richten müssen (Kr. d. r. V., Vorr.), weil das (transzendentale) Bewußtsein die „Gründe der Möglichkeit der Erfahrung“ enthält. Einheitliche, allgemeingültige Verknüpfung von Daten zur Einheit des Objekts (s. d.) ist E., deren Quelle die transzendentale Apperzeption (s. d.) ist. Alle E. „hebt an“ mit der Erfahrung, aber nicht alle entspringt ihrer Geltung nach aus ihr (Kr. d. r. V., Einl., S. 47). Unsere E. „entspringt aus zwei Grundquellen des Gemüts, deren die erste ist, die Vorstellungen zu empfangen (die Rezeptivität der Eindrücke), die zweite das Vermögen, durch diese Vorstellungen einen Gegenstand zu erkennen (Spontaneität der Begriffe)“. Anschauung und Begriff sind die „Elemente“ unserer E. (S. 106 f.). „Einen Gegenstand erkennen, dazu wird erfordert, daß ich seine Möglichkeit (es sei nach dem Zeugnis der Erfahrung aus seiner Wirklichkeit, oder a priori durch Vernunft) beweisen könne. Aber denken kann ich, was ich will, wenn ich mir nur nicht selbst

widerspreche" (Kr. d. r. V., Vorr. zur 2. Ausg.). Alle E. erfordert einen Begriff (Kategorien). Das Erkennen als „Bestimmen des Objekts" bedarf der Anschauung (S. 175), ist ein „Bearbeiten des Stoffes dieser durch Verstand und Vernunft (S. 318). E. besteht in der „bestimmten Beziehung gegebener Vorstellungen auf ein Objekt", ist die „Vorstellung eines gegebenen Objekts als eines solchen durch Begriffe" (An Beck, 20. Jan. 1792), ein „Urteil, aus welchem ein Begriff hervorgeht, der objektive Realität hat, d. i. dem ein korrespondierender Gegenstand in der Erfahrung gegeben werden kann" (Fortschr. der Metaphys., S. 90 ff.). Über die Grenzen möglicher Erfahrung hinaus keine E. (Über e. Entdeck., S. 5; vgl. Log., S. 23 ff.; Phys. Geogr., S. 7 ff., Reflex. I—II). Die „Synthesis der Apperzeption" ist die subjektive Quelle aller Erkenntnismöglichkeit (S. 154 f.). Aber alle menschliche E. ist auf mögliche Erfahrung beschränkt, ist „sinnlich". Innerhalb der Erfahrung gibt es ein Apriori, aber nur das erkennen wir von den Dingen a priori, „was wir selbst in sie legen". Nur Erscheinungen, nicht die „Sache an sich" wird von uns erkannt. „Daß Raum und Zeit nur Formen der sinnlichen Anschauung, also nur Bedingungen der Existenz der Dinge als Erscheinungen sind, daß wir ferner keine Verstandesbegriffe, mithin auch gar keine Elemente zur Erkenntnis der Dinge haben, als sofern diesen Begriffen korrespondierende Anschauung gegeben werden kann, folglich wir von keinem Gegenstand als Dinge an sich selbst, sondern nur sofern es Objekt der sinnlichen Anschauung ist, d. i. als Erscheinung, Erkenntnis haben können, wird im analytischen Teile der Kritik bewiesen, woraus denn freilich die Einschränkung aller nur möglichen spekulativen Erkenntnis der Vernunft auf bloße Gegenstände der Erfahrung folgt" (Kr. d. r. V., Proleg. § 57; vgl. De mund. sensib., sct. II, § 3 ff., V, § 24). Das „Innere" der Natur erkennen wir immer mehr, das „Ding an sich" können wir nicht erkennen, brauchen es auch nicht, da wir es nur (theoretisch) mit Erscheinungen, mit gesetzlichen Relationen und systematisch gesetzten Zusammenhängen solcher zu tun haben (auch was die innere Wahrnehmung betrifft).

Nach Krug heißt erkennen, „einen gegebenen Gegenstand als einen bestimmten Gegenstand vorstellen". E. besteht in der „bestimmten Beziehung unserer Vorstellungen auf gegebene Gegenstände" (Fundamentalphilos., S. 179; Handb. d. Phil. I, 252 ff.). Nach Reinhold kommt E. durch Verbindung von Form und Stoff des Vorstellens zustande. Der „Satz des Bewußtseins" (s. d.) ist die Urtatsache aller E. Fries bestimmt die E. als „Vorstellung vom Dasein eines Gegenstandes oder von dem Gesetze, unter dem das Dasein der Dinge steht" (Neue Krit. I, 65). Erkenntnisse sind die „behauptenden, assertorischen Vorstellungen" (Syst. d. Log., S. 32 f.). Urteile sind nur „Formeln des Wiederbewußtseins" unmittelbarer E. (S. 17 ff., 73 ff., 360; Wissen, Glaube u. Ahndung, S. 21 ff.). Drei Erkenntnisarten gibt es: „Die historische oder empirische E. ist ... die aus den Sinneswahrnehmungen entspringende E. von den Tatsachen über das Dasein der einzelnen Dinge; die mathematische E. ist die aus den Gesetzen der reinen Anschauung entspringende E. von den Gesetzen der Größe; die philosophische E. ist die, deren wir uns nur mit Hilfe der Reflexion bewußt werden" (S. 319). Ähnlich Calker, Apelt (Met., § 1 ff.), L. Nelson (Über das sog. E.problem, 1908) u. a. Vgl. Elsenhans, Fries u. Kant, 1906. S. Maimon leitet die E. aus dem Denken ab (Vers. üb. d. Transzend., S. 173 ff.). Es gibt apriorische und empirische E., „formelle" und „reelle" E. Nur die mathemat. E. ist objektive E. (Vers. e. neuen Log., S. 100 ff.; vgl. Bestimmung). Bardili sieht im Erkennen ein Verarbeiten des Gegebenen durch das Denken, es führt zu einem „wahren, notwendigen, ewigen, und unwandelbaren Sein, dessen innerste Natur eine rein geistige ist und von deren wirklichen Verhältnissen die Vorstellungswelt eine Spiegelung ist" (Gr. d. erst. Log. S. 92). — Nach Jacobi ist die E. der Innen- und Außenwelt eine unmittelbare (WW. II, 161). Der Erkennungsprozeß ist das Resultat „lebendiger und tätiger" Vermögen der Seele (S. 272). Der Glaube (s. d.) der Vernunft erfaßt die Wahrheit der Dinge. Vgl. Hamann, Schriften, 1821; Hemsterhuis, WW. 1782 f. G. E. Schulze: „Jede Erkenntnis ... enthält, als solche, eine doppelte Beziehung, nämlich auf das erkennende Ich (das Subjekt im Bewußtsein) und auf das dadurch Erkannte (das Objekt). In der ersten

Beziehung genommen, ist sie eine besondere Bestimmung der Äußerung der Erkenntniskraft ... Nach der zweiten Beziehung genommen oder betrachtet, weiset sie das erkennende Ich auf etwas hin, das von der Geistestätigkeit, woraus sie besteht, verschieden ist" (Gr. d. allg. Log.[3], S. 157; vgl. Üb. d. menschl. E., S. 155 ff.). — Einen „rationalen" Empirismus vertritt Goethe (s. Erfahrung), auch Herder. Die Seele erkennt nicht aus sich, das Erkennen wird „nur aus Empfindung". Empfindung und Denken sind miteinander verwoben (Vom Erk. u. Empfinden, 1778; vgl. Metakrit. I, 128 ff., 290; II, 97; s. Kategorie).

Fichte leitet alle E. aus der Tätigkeit des Ich (s. d.) ab. Dieses produziert durch seine „Tathandlungen" Form und Stoff der E. und macht sich sein Produzieren stufenweise bewußt, zum objektiven Inhalt. So auch Schelling in seiner ersten Periode, später betont er immer mehr das Sein des Absoluten. „Das meiste Erkennen ist eigentlich ein Wiedererkennen" (WW. II 3, 58). „Unter der E. a priori wird ein Begriff verstanden, der ohne andere als ideale Beziehung auf das Objekt als wahr befunden wird (WW. I 6, 512). „Absolute" E. ist „Vernunftserkenntnis", „Erkenntnis der Dinge als ewiger" (S. 531). Das Wissen beruht auf der „Übereinstimmung eines Objektiven mit einem Subjektiven" (Syst. d. tr. Ideal., S. 1). Vom „bedingten" Wissen ist das „absolute" als jenes Wissen zu unterscheiden, „worin das Subjektive und Objektive nicht als Entgegengesetzte vereinigt, sondern worin das ganze Subjektive das ganze Objektive und umgekehrt ist" (Naturphilos. I, 71). „Nicht ich weiß, sondern nur das All weiß in mir, wenn das Wissen, das ich das meinige nenne, ein wirkliches, ein wahres Wissen ist" (WW. I 6, 140). Erkennendes und Erkanntes müssen gleichartig sein. „Eine und dieselbe Ursache bringt an dem bloß erkennbaren Teil der Welt das Erkennbarsein, an dem erkennenden Teil das Erkennen hervor. Alles, was ein Erkennbares ist, muß selbst schon das Gepräge des Erkennenden, d. h. des Verstandes, der Intelligenz, an sich tragen, wenn es auch nicht das Erkennende selbst ist" (WW. I 10, 237). Hegel leitet die E. aus der dialektischen Selbstbewegung des Denkens ab. Erkennen ist ein Zusichselbstkommen des Absoluten. Das notwendig Gedachte ist E., trifft mit dem Wesen der Dinge zusammen. „Die Intelligenz findet sich bestimmt; dies ist ihr Schein, von dem sie in ihrer Unmittelbarkeit ausgeht; als Wissen aber ist sie dies, das Gefundene als ihr Eigenes zu setzen. Ihre Tätigkeit hat es mit der leeren Form zu tun, die Vernunft zu finden, und ihr Zweck ist, daß ihr Begriff für sie sei, d. i. für sich Vernunft zu sein, womit in einem der Inhalt für sie vernünftig wird, Diese Tätigkeit ist Erkennen" (Enzykl. § 445). Vgl. J. E. v. Berger, Allg. Grundzüge zur Wissenschaft, 1817—27 (Die Entwicklung der Gedanken ist identisch mit der der Dinge, I, 17, die Anschauung ist nur für den Gedanken, I, 243); G. M. Klein, Beitr. zum Stud. der Philos., 1805; Anschauungs- u. Denklehre, 1818 (gegenüber dem nur das Endliche erfassenden Verstand erkennt die Vernunft das ewig Seiende, Wahre); J. J. Wagner, Organon der menschl. E., 1830 (Nachbildung der Seinsformen im Geiste; Syst. der Idealphilos., 1804, S. 77 ff.; „Erkenntnistrieb").

Schleiermacher setzt die E. in die Bearbeitung des Erfahrungsmaterials durch das Denken, wodurch eine Übereinstimmung (ein Parallelismus) mit dem Sein erzielt wird. Ideales und Reales „laufen parallel nebeneinander fort als Modi des Seins" (ohne „identisch" zu sein; Dialekt., S. 75). Wissen ist „das Denken, welches a. vorgestellt wird mit der Notwendigkeit, daß es von allen Denkfähigen auf dieselbe Weise produziert werde, und welches b. vorgestellt wird als einem Sein, dem darin gedachten, entsprechend" (S. 43), das Denken, welches „in der Identität der denkenden Subjekte gegründet ist" (S. 43 ff.), „was alle Denkenden auf dieselbe Weise konstruieren können, und was dem Gedachten entspricht" (S. 315). Nach I. H. Fichte ist das Erkennen „das Bewußtsein einer Gebundenheit des Vorstellens, zufolge dessen der Geist dem Grunde dieser Bindung eine von ihm selbst unabhängige Realität zuschreibt" (Psych. I, 258). Unser Erkennen ist ein „Nachdenken des Urgedachten" (II, 30 f.). Trendelenburg sieht die Möglichkeit der E. darin, daß sie in der „Bewegung" ein mit dem Sein gemeinsames Element besitze (Log. Unt. I[2], 136). Das Erkennen schafft ein ideales „Gegenbild" des (parallel gehenden)

Realen (S. 358). Nach Bolzano ist E. „jedes Urteil, das einen wahren Satz enthält, oder ... der Wahrheit gemäß oder richtig ist“ (Wiss. I, 163). Es gibt Wahrheiten (s. d.) an sich. Nach Suabedissen ist Erkennen ein Denken, welches „Erfolg hat“ (Gr. d. Lehre vom Menschen, S. 80 ff.; vgl. Troxler, Naturl. d. menschl. E., 1829 f.; Werner, D. Lehre von d. menschl. E., 1841). Chr. Krause: „Erkennen, oder besser Schauen, ist ... Vereinwesenheit des Selbwesenlichen als des Zuerkennenden mit dem erkennenden Wesen, als Selbwesenlichem, in letzterem“ (Log. S. 71). Nach Heinroth ist das Erkennen ein Wahrnehmen, Empfangen der Wahrheit, ein Einswerden des Gegenstandes mit uns selbst (Psych., S. 61, 95). Nach Baader ist es ein „Durch- und Eindringen“, ein „Umgreifen“, „Bilden und Gestalten, folglich ein gestaltempfangendes Erhobenwerden des so Durchdrungenen in das Ein- und Durchdringende und von ihm“. Der Erkenntnistrieb ist organischer Bildungstrieb, geht auf geistige Zeugung, auf „ideale Formation“ (WW. I 1, 39 ff., 314). Kein wahres Erkennen ist „affektlos“. Das Erkennen ist „ein Ergründen und Begründen und zugleich ein Be- und Umgreifen, d. i. ein Gestalten des Erkannten“ (WW. I, 51 f.). Es gibt ein mechanisches, äußeres, figürliches, dynamisches, lebendiges, inneres, wesentliches Erkennen. Jeder Geist „forschet nur seine eigene Tiefe“ (S. 52). „Das Gestaltende gestaltet sich nur sich selbst im Gestalteten und spiegelt sich in ihm, bildet sich in ihm für uns ab“ (S. 53). Alles Erkennen geht vom Glauben aus (S. 238; Schriften, 1921). Nach Gioberti ist das Erkennen eine Offenbarung Gottes. Rationalisten sind Rosmini, Mamiani, Gratry (Üb. d. Erk. d. Mensch., 1859) u. a. Nach Uphues ist die E. eine Teilnahme an den Gedanken Gottes (Grdz. der Erkth., S. 5 ff.). Vgl. Ontologismus.

Nach Schopenhauer erkennen wir verstandesmäßig nur Erscheinungen, das Ding an sich aber unmittelbar im eigenen Willen (s. d.). Der Satz vom Grunde ist das apriorische Prinzip der E., welche der Wille sich als Werkzeug schafft (vgl. WW. X, 145; XI, 282 ff.). — Nach Herbart ist die E. insofern bloß formal, als sie nur die Beziehungen der Dinge, nicht die Beschaffenheit der wirklichen Wesen erfaßt (Met. II, 412 ff.). Beneke erklärt die E. der Außenwelt für relativ und subjektiv, die innere Erfahrung dagegen gewährt adäquate Erkenntnis (Syst. d. Log. II, 288). Nach Lotze stimmt unsere E., nach Abschluß der Denkarbeit, mit dem Verhalten der Dinge überein (Log. S. 552). Die E. ist rezeptiv und spontan zugleich, enthält apriorische und empirische Faktoren, an sich gültige Wahrheiten (S. 351 ff.). Wir erkennen die Dinge in den subjektiven Symbolen ihrer Verhältnisse. Die Bedingungen unserer Erkenntnisformen liegen in den Dingen selbst (Mikrok. III², ¹233; I², 246 ff.). „Semiotisch“ ist unsere E. nach Teichmüller (Neue Grdl., S. 263 ff.). Helmholtz: „Was wir erreichen können, ist die Kenntnis der gesetzlichen Ordnung im Reiche der Wirklichkeit, diese freilich nur dargestellt in dem Zeichensystem unserer Sinneseindrücke“ (Tatsach. d. Wahrn., S. 39). F. A. Lange behauptet die Abhängigkeit des Erkennens von unserer psychischen Organisation (Gesch. d. Material. II³, 36 ff.). Nach O. Liebmann ist die Wirklichkeit deswegen erkennbar, weil sie „nur ein Phänomen innerhalb unserer wahrnehmenden Intelligenz und daher den Gesetzen derselben unterworfen ist“ (Anal. d. Wirkl.², S. 328). Erkennen ist „jene Art des Vorstellens und Denkens, welche von der subjektiven Überzeugung begleitet ist, es korrespondiere ihr ein objektiver Sachverhalt, d. h. sie enthalte Wahrheit“ (S. 251). Nach J. Bergmann ist Erkennen ein „Denken, dessen Gedachtes mit dem Sachverhalte übereinstimmt, d. i., welches wahr ist“ (Reine Log., S. 2). Vgl. Dorner, Enzykl. der Philos., S. 9, 20, 42 ff.

Steinthal: „Jeder Akt der Erkenntnis setzt ein Besonderes in einem Allgemeinen, aber nicht etwa so, als wäre das Allgemeine ein gegebenes, bereit liegendes Fachwerk, in welches ein Einzelnes gelegt würde, sondern so, daß eben erst durch die Erkenntnis das Allgemeine selbst geschaffen und damit zugleich das Besondere erfaßt wird“ (Einl. in d. Psych., S. 17). Nach Lazarus besteht alle E. in einem Apperzeptionsprozeß (Leb. d. Seele II², 253). Nach Lipps ist E. „Einordnung von Erfahrungen in einen widerspruchslosen u. gesetzmäßigen Zusammenhang von Erfahrungen“, „Verwandlung eines unmittelbar

gegebenen Zusammenhanges in einen gesetzmäßigen Zusammenhang" (Gr. d. Log., S. 3, Leitf. d. Psych., S. 177 ff.; Naturwiss. u. Weltansch., S. 5 ff. (E. ist Wechselbeziehung zwischen Ich und Welt, „Umdenken" des sinnlich Gegebenen gemäß logischer Gesetzlichkeit). Nach Spencer ist das Erkennen eine Identifikation und „Klassifikation eines gegenwärtigen Eindruckes mit früheren Eindrücken" (Psychol. I, § 59, 312 f.). Es gibt präsentative, repräsentative, präsentativ-repräsentative, re-repräsentative E., d. h. Wahrnehmungs- und begriffliche Erkenntnis nebst den Zwischenstufen (§ 423, 480). Wir erkennen nur die Erscheinungen des Absoluten, dieses selbst ist „unknowable". Nach Schlick ist alles Erkennen ein Wiedererkennen, Wiederfinden als „Gleichsetzen dessen, was erkannt wird, mit dem, als was es erkannt wird" (Allg. Erkenntnislehre², S. 4 ff., 14 ff.). Die Wissenschaft ersetzt die Vorstellungen durch Begriffe bzw. Definitionen, durch welche absolute Konstanz und Bestimmtheit erreicht wird und die Gegenstände mit den rechten Namen bezeichnet, d. h. erkannt werden (S. 19 ff.). Einen Gegenstand erkennen heißt, „einen andern in ihm wiederfinden oder auffinden" (S. 44 ff.). E. ist Auffindung einer Beziehung zwischen Gegenständen" (S. 46 ff.). Jede echte E. führt zu voller Identifikation (S. 51 ff., 74 ff.). E. dient nicht bloß dem Leben (Spencer u. a.), sondern ist selbst ein Wert, weil sie den Verstand befriedigt und erfreut (S. 86 ff.). Alle E. geht auf Relationen, nicht auf Substanzen (S. 261). Die Qualitäten der Außenwelt sind nicht bekannt, werden aber erkannt (ib. Kantstud. XXIII; s. Kennen).

Nach E. v. Hartmann beruht die E. auf unbewußten Kategorialfunktionen und geht an der Hand der Kausalität vermittelst der Erscheinungen auf die an sich seiende Wirklichkeit (Krit. Grundlg. des transz. Real.³, 1886; Das Grundproblem der Erkth., 1889; Kategorienlehre, 1896; 2. A. 1924; Gr. der Erkenntnislehre, 1907). Ähnlich Drews (Das Ich, 1897; Einf. in die Philos., 1921; E. ist Selbsterkenntnis). Nach Driesch habe ich bewußt Gegenstände und mein Selbst (vom Standpunkt der „Ordnungslehre"), eine Natur, die ich so betrachte, als ob sie an sich existierte (Ordnungslehre², S. 374 ff.). Das Naturwirkliche ist aus der erlebten Gegenständlichkeit als einziges Es meinend ausgesondert, mit einer Werdeordnung; denkend gesetzt ist auch meine Seele als Ordnerin des Gegebenen. Beides weist auf ein Wirkliches hin, das unabhängig von mir besteht und wirkt (S. 470 ff.; Wirklichkeitslehre², S. 52 ff.; die Bedeutung von „wirklich" wird geschaut, das Wirkliche hypothetisch gesetzt mit Soseinsbestimmungen; Erkennen ist „das auf die Schau des Begriffs Wirklich gegründete Wissen um doppelt-mittelbar gemeinte Gegenstände"; S. 144: das Wirkliche ist so geartet, daß es von sich weiß; alle Erscheinungszüge weisen auf besondere Wirklichkeitszüge). Nach Will. Stern deutet das Erlebnis auf ein Subjekt und Objekt als Transzendentes. E. ist ein Objektivationsprozeß, geht von der „Konvergenz" (s. d.) zum Ding an sich (Wertphilos., S. 200 f., 224 ff.; Person und Sache I, 1906). Sigwart: „Wer Wahres und Falsches scheidet, mißt das menschliche Denken an einem Zwecke und erkennt an, daß es dazu da sei, die Wahrheit zu finden. Würde aber die Natur der Dinge ihm das Vermögen ihrer Erkennbarkeit versagen, so wäre sein Beginnen wahnwitzig, er muß voraussetzen, daß seine eigene geistige Organisation auf Erkenntnis der Wahrheit angelegt ist, und daß darum auch die Natur der Dinge darauf angelegt ist, erkannt zu werden" (Kl. Schr. II², 67). Das Erkenntnisstreben geht auf Einheit und notwendigen Zusammenhang, als Ziel, postuliert diesen (Log. I², 20 f.), es will das Zusammenseiende als notwendig zusammengehörig erkennen (S. 12 ff.). Daß sich das Material diesem Postulate füge, versteht sich nicht von selbst, aber nur unter dieser Voraussetzung ist das Ziel des Denkens erreichbar (S. 21). Die „Idee des einheitlichen Zusammenhanges" ist leitend (S. 24). Der Glaube an die Erkennbarkeit der Welt bedeutet, „daß unser Denken und sein Objekt gegenseitig eins für das andere bestimmt, die Natur von Gedanken beherrscht, und unser Geist so organisiert sei, um diese Gedanken zu denken" (S. 756). Nach Reinke besteht das Erkennen „darin, daß wir die Gegenstände der Erfahrung auf einen in unserer Vorstellung vorhandenen Maßstab zurückführen, oder daß wir in einem Unbekannten Analogien nachweisen zu etwas Bekanntem" (Welt als Tat,

S. 43 f.). Das Zusammenwirken von Erfahrung und Denken betonen Kroman, Höffding (Der menschl. Gedanke, 1911), W. Hamilton, Ladd (The philos. of knowledge, 1897), Martineau, J. Ward, Adamson, Fouillée, E. König (Über die letzten Fragen der Erkth., Z. f. Philos., 103f.), J. Baumann (Elem. d. Philos., S. 8ff.), Heymans. Nach ihm treten wir mit Voraussetzungen an das Gegebene heran und ergänzen es (Einf. i. d. Met., S. 5). Erkennen heißt, Vorstellungen haben, von denen wir wissen, daß sie mit einem Etwas übereinstimmen (S. 1 ff.; Gesetze u. Elemente des wiss. Denkens[3], 1915). Nach Riehl ist E. das „mittelbare, durch bewußte Denkakte hervorgebrachte, von Reflexionen begleitete Wissen" (Phil. Krit. II 1, S. 1). Erkennen heißt, „das Geschehen auf das Sein, auf beharrliche Elemente und unveränderliche Begriffe des Geschehens, die wir Gesetze der Natur nennen, zurückführen" (II 1, 16). Sinnliche E. ist „die Erkenntnis der Verhältnisse der Dinge durch die Verhältnisse der Empfindungen der Dinge" (II 2, 40). Alle E. ist bedingt durch die apriorische Gesetzmäßigkeit des Bewußtseins (II 1, 5). Zwischen den Erkenntnisformen und den Grundverhältnissen der Wirklichkeit besteht eine Kongruenz (II 1, 24). Nur die Grenzen der Dinge, nicht deren An-sich, werden von uns erkannt. Natur und Verstand haben eine gemeinsame Quelle (Zur Einf. in die Philos. der Gegenw.[2], S. 178 f.). Das Erkennen ist ein soziales Produkt (den sozialen Faktor der Erkenntnis betonen auch Condorcet, Feuerbach, Marx, Engels, Dietzgen, L. Stein, de Roberty, Izoulet, Durkheim, Lévy-Bruhl, A. Rey, Hobhouse, Mind in evolut., 1901, Lewes, Problems of life and mind, 1872f., Baldwin, Royce u. a.; vgl. P. Andrei, Die soziolog. Auffass. der E., 1923; M. Adler, Das Soziologische in Kants Erkenntniskritik, 1924, Ratzenhofer, Zenker, Scheler, Vers. zu e. Soziol. des Wissens Iff., Jerusalem ib.; Soziol. des Erkennens, Viert. f. Sozialwiss. A., 1. H., 1921, S. 28ff.; s. unten, u. a.). Ähnlich Hönigswald, Siegel (Zur Psych. u. Theor. der E., 1903) u. a. Nach Volkelt hat das objektive Erkennen „transsubjektive" Gültigkeit (Erfahr. u. Denken, S. 27). Ein sachlicher, überpersönlicher Zwang, eine Gewißheit, die sich als transsubjektiver Befehl ankündigt, liegt ihm zugrunde (S. 182). Das Denken fordert für seine Bestimmungen, daß sie gelten (S. 187; vgl. Quellen d. menschl. Gewißh., 1906). Das Erkennen ist „logische Bearbeitung von Erfahrungstatsachen" (Erf. u. Denk., S. 248; Gewißh. u. Wahrh., S. 118 ff.; vgl. Gewißheit, Geltung). Nach Wundt ist Erkennen ein Denken, „mit dem sich die Überzeugung der Wirklichkeit der Gedankeninhalte verbindet" (Syst. d. Philos.[2], S. 85). Ursprünglich gilt alles Denken als Erkennen und ist das Erkennen eins mit seinem Gegenstande. „Allmählich erst scheidet sich, teils infolge der Reflexion über die Gedächtnis- und Phantasie-Tätigkeit, teils aus Anlaß der Konflikte, die sich zwischen verschiedenen Erkenntnisakten erheben, der Vorgang des Erkennens von dem Objekt, auf das es bezogen wird, und nun erst wird dem Denken die Rolle einer subjektiven Tätigkeit zugeteilt, die mit den Objekten, die in sie eingehen, nicht identisch, sondern dazu bestimmt sei, diese in allmählicher Annäherung nachzubilden" (S. 85 ff.). Das „Postulat von der Begreiflichkeit der Erfahrung" liegt allem Erkennen zugrunde. „Indem die Erkenntnisobjekte beständig die Probe bestehen, daß sie sich durch unser Denken in einen begreiflichen Zusammenhang bringen lassen, zeigt es sich, daß unser Denken auf die Erkenntnis des Wirklichen angelegt ist" (Log. I[2], S. 89 f., 59, 435). Erkennen ist „begründendes Denken" (Syst. d. Philos.[2], S. 80 ff., 167 f, I[3]). Die E. ist „ein Resultat der Bearbeitung unmittelbar gegebener Tatsachen des Bewußtseins durch das Denken" (Log. I[2], 423), ein Produkt der Bearbeitung der Erfahrung durch das Denken (Phil. Stud. VII, 47). Drei Stufen solcher logischen Bearbeitung gibt es: Wahrnehmungs-, Verstandes-, Vernunfterkenntnis, d. h. E. des praktischen Lebens, einzelwissenschaftliche, philosophische Erkenntnisart (Log. I[2], 89 f; Phil. Stud. XII u. XIII; Syst. der Ph. I[3], 76 ff.; Sinnl. u. übersinnl. Welt, S. 255 ff.; Kl. Schriften I, 169 ff, 259 ff.). Von den Außendingen haben wir in der Naturwissenschaft eine mittelbare, symbolisch-begriffliche, von uns selbst eine unmittelbare, anschauliche E. Vgl. G. F. Lipps, Mythenbild. u. E., 1907; Jodl, Lehrb. der Psych. I[5], 144, 150, 310; Krit. des Ideal., S. 113 ff. Lipsius,

Einheit der E. und Einheit des Seins, 1912. Nach O. v. der Pfordten erkennen wir in „Konformitäten" (Konformismus, 1910). Vgl. A. Vannérus, Kunstkapslära², 1917; Met. 1914; J. Clay, De ontvikkel. van het denken, 1920. Nach Koppelmann muß die wirkliche Ordnung auf Grund der sinnlich gegebenen denkend bestimmt werden (Unters. zur Log. der Gegenw. I, 63 ff.). Nach Häberlin ist E. „Gestaltung des logisch richtigen Weltbildes auf Grund der Wahrnehmung" (Der Leib u. die Seele, S. 50; vgl. Wissensch. u. Philos. I, 150 ff.).

Erkennen ist nach Hagemann die Tätigkeit, durch die wir einen bestimmten Gegenstand auffassen, „ein Denken, welches ein Seiendes zum Inhalte hat" (Log. u. Noët.⁵, S. 124). Daß die E. durch ein Erkenntnisbild (species) bedingt ist, lehren Willmann, Gutberlet, Stöckl, L. Baur (Met., S. 51 f., 333 ff.; E. ist die „Hereinnahme" der Gegenstände in unser Bewußtsein, eine Art „Einswerden der Seele mit den Dingen", durch deren Nachbildung nach Maßgabe unserer Erkenntnisanlage und Erkenntnismittel in einem psychischen Bild; vgl. Lindworsky, Exper. Psych., 1921; Braig, Vom Erkennen, 1897; das Ich als Typus alles Seienden; Switalski, Vom Denken u. Erkennen, 1914; Probleme der E., 1923). Nach Geyser ist E. „Wissen von etwas", insbesondere „das wahre und sichere Wissen von dem, was ist". Es muß durch geistige Akte geschaffen werden auf Grund von Vorstellungen, denen die Seele sich kenntnisnehmend zuwendet, um sie zu bearbeiten (Abr. d. allg. Psych., S. 93 ff.; Lehrb. der allg. Psych.³, 1920; Erkth., 1922, S. 1 ff.; E. ist „Erfassen von etwas"; S. 162 ff.: unserer E. geht das Reich der „Sachverhalte" voraus; ideale, göttliche E. ist Erfassen jedes Sachverhaltes im Zusammenhange mit allen übrigen, gemäß seiner Stelle im Idealreich möglicher Sachverhalte; intuitiv, nicht diskursiv). Vgl. Hagemann-Dyroff, Psych.⁹, 1921; Mercier, Psych.², 1921; Honecker, Gegenstandslog. u. Denklog., S. 50 (E. ist „Erfassen bestehender Sachverhalte"); Fröbes, Lehrb. der exper. Psych. II², 1920; Messer, Psych. S. 216 f. (E. ist „das neu erworbene, evidente Bewußtsein von Sach- und Wertverhalten"; ähnlich Brentano, Psych. I², S. LXXV; vgl. S. 196 ff.).

Die gegenständliche Richtung (Intentionalität) des Erkennens, welches außer ihm liegende Objekte „meint" und erfaßt, betonen Brentano (vgl. Versuch über die E., 1925), Twardowski, Höfler (Log., 1922), Kreibig (Die intell. Funktionen, 1909), Stumpf (Psych. u. Erkth., 1891; Erfassen von Sachverhalten im Urteil), Uphues (Psych. des Erkennens, 1893; V. f. w. Ph., 21; Vergegenwärtigung des Transzendenten durch das Wissen um Objektives im Urteil), Meinong. Nach ihm ist E. ein Urteilen, das „von innen heraus wahr ist", d. h. ein „Seiendes objektiv erfaßt" (Über Gegenstände höh. Ordnung, Z. f. Psych. 21, S. 18). Objekte werden nicht erkannt, sondern beurteilt; erkannt werden „Objektive" (s. d.) oder Tatsachen vermöge der Evidenz. Der „Inhalt" des Erlebnisses ist dem „Gegenstand" zugeordnet. E. ist „penetratives Erfassen eines Tatsächlichen oder Möglichen, sofern diesem Erfassen jenes Moment innerer Legitimität eignet, die man unter dem Namen der Evidenz kennt", „innerlich berechtigtes Urteilen" (auch auf Grund emotionaler Präsentation; Über emot. Präsent., S. 119 f.). Nach H. Pichler ermöglicht die „Erkennung" das Festhalten der Gegenstände. E. ist „alles Wissen, das auf einem ‚Erkenntnisgrund' beruht" (Über die Erkennbarkeit der Gegenstände, 1909, S. 26 ff.). Nach Al. Müller ist Erkennen gültiges Urteilen, „ein weniger Bestimmtes mehr bestimmt machen", ein Urteil, daß ein subjektives Sein ein Bild des objektiven, ihm ähnlich sei (Wahrh. u. Wirklichk., S. 6, 17). Nach Jacoby werden Gegenstände vermittelst intentionaler Inhalte erkannt. Erkennen ist eine Form des „gnoseologischen" (s. d.) Meinens. Erkannt werden jene Bestände, deren Merkmale begrifflich so bestimmt sind, wie sie ihrem Ansichbestande zukommen (Allgem. Ontol. I, 258 ff., 538 ff.). Nach Külpe hat die E. empirische und rationale Faktoren (Einl. in die Philos.⁴, S. 125); sie beruht auf Setzung und Bestimmung der Realität (Die Realisierung I—III). Ähnlich Störring (Erkth., 1920), Messer (Einf. in die Erkth.², S. 278 ff.; das Denken „meint" ein real oder ideal Gegenständliches, ist objektiv gerichtet, will die Objekte erfassen, wie sie selbst sind; Apriorisches

und Erfahrung sind E.-Faktoren), E. Dürr (Erkth. 1910), M. Wentscher (Erkth., 1920: Dinge an sich zu postulieren, nicht ergründbar), B. Erdmann (Log. I²; Erkennen u. Verstehen, 1912), W. Freytag, E. Landmann, P. Schwartzkopff (Das Wesen der E., 1909), L. Fischer, H. Schwarz, V. Kraft (Weltproblem u. Erkenntnisproblem, 1912), E. Becher (Geisteswiss. u. Naturwiss., S. 216ff.), H. Scholz (Kantstud. XXIX, 1924), Th. L. Haering (Die Struktur der Weltgesch., 1921, S. 113 ff.; E. ist Bearbeitung, Deutung eines Erlebens mit geistiger Selektion, gemäß dem Erkennenwollen und dessen Zielen, dem Verstehen; Philos. u. Naturwiss., 1923, S. 60ff.), G. Schneider u. a. Nach O. Spann ist Wesensverwandtschaft, Ebenbildlichkeit die oberste gegenständliche Bedingung der E.; ein Ding kann vom andern nur nach Maßgabe seines Enthaltenseins in der gleichen weiteren Ganzheit wissen. Das Sein ist früher als das Denken, das erkennende Subjekt früher als das erkannte Objekt (Kategorienlehre, S. 336 ff.; Gesellschaftslehre², S. 285 ff.). — Nach Husserl ist E. „Erfüllung der Bedeutungsintention". Evident ist die E., wenn der gedachte Gegenstand gleichzeitig anschaulich gegenwärtig ist (Log. Unters. II, 90 ff., 505 ff.). Es gibt Grade der „Erfüllung". „E." ist ein Name für logische Wahrheit als Korrelat des evidenten Urteilens, aber auch für jedes evidente Urteilen und jeden „doxischen Vernunftakt" (Ideen zu e. reinen Phänom. I², 291). Natürliche E. hebt an mit und bleibt in der Erfahrung, welche ein Reales „originär gibt", indem es schlicht anschauend gewahr wird (S. 7f.). Es gibt auch apriorische Wesenserschauung, „eidetische" E. von unbedingter Allgemeinheit, die auch auf ein als daseiend gesetztes Individuelles übertragen werden kann (s. Wesen). Vgl. Scheler, Phänomenologie u. Erkth., 1914; J. Hessen, Erkth. 1924.

Rehmke betont, Wissen (s. d.) sei keine Tätigkeit, sondern ein „beziehungsloses Haben" (Log.², S. 5 ff.). Wissensentwicklung gibt es als Erweiterung und Vertiefung des Wissens (S. 99 ff.). Erkennen ist ein Finden, Feststellen (vgl. Heyde, Grundwiss. Philos., S. 16 f.; H. Hegenwald, Grundwiss. IV, 1923, S. 21 f.: E. = sich wissen machen, um eine Sache als klar bewußte zu haben). Vgl. Schuppe, Erktheor. Log. 1878; Gr. der Erkth. u. Log., 1894; B. Russell, The problems of philos., p. 58ff. (Apriorische E. von Relationen, empirische Realitäts-E.).

Der Empirismus (und Positivismus) tritt sowohl in realistischer als auch in idealistischer Form auf. Nach Comte u. a. erkennen wir nur die Relationen (s. d.) der Dinge. Nach Feuerbach beruht die E. auf denkend erweiterter Wahrnehmung und ist ein „Bewußtsein der Gattung", ein soziales Produkt (WW. 1903ff.). Empiristisch-relativistisch lehrt Gruppe (Antaeus, 1831; Der Wendepunkt der Philos., 1834). Empiristen sind Borelli (Principi della genealog. del pensiero, 1825), Galluppi (Saggio filos. sulla crit. della conoscenza, 1819 ff.), Guastella, A. Rey (Die Theorie der Physik, 1908; La philos. moderne, 1908), Guyau (E. ist Wiedererkennen; La genèse de l'idée de temps², 1902, p. 21 f.) u. a. Apriorismus und Evolutionismus verbinden Spencer, Paulsen, L. Stein, J. Schultz u. a. Ueberweg bestimmt das Erkennen als „die Tätigkeit des Geistes, vermöge deren er mit Bewußtsein die Wirklichkeit in sich reproduziert" (Log.⁴, § 1). Die E. ist unmittelbar (äußere und innere Wahrnehmung) oder mittelbar (Denken). Sie ist bedingt durch das Wesen und die Naturgesetze der Seele und durch die Natur der Dinge selbst, die unabhängig von uns existieren (§ 2). Nach Dühring besteht die E. in der „Nachweisung des Ursprungs von Begriffen jeder Art" (Log., S. 2). Die Wirklichkeit wird so erkannt, wie sie ist. v. Kirchmann stellt zwei Fundamentalsätze des Erkennens auf: 1. „Das Wahrgenommene ist seinem Inhalte nach nicht bloß in der Wahrnehmung des Menschen, sondern auch außerhalb der Wahrnehmung als ein Seiendes . . . vorhanden." 2. „Das sich Widersprechende kann weder als eines gedacht werden, noch als solches im Sein bestehen" (Kat. d. Phil., S. 55).

J. St. Mill beschränkt die E. auf Erfahrungsmöglichkeiten (s. Objekt, Induktion). E. Laas sieht das Wesen der E. in der logischen Bearbeitung der Wahrnehmungsdaten (Ideal. u. posit. Erk., S. 407). Die E. ist relativ (S. 450), sie besteht in der „Heraussonderung des objektiv Zusammengehörigen aus dem subjektiv Zusammengesetzten" (S. 534). Posi-

tivistisch lehren Lewes, Taine, Ratzenhofer (Die Krit. des Intellekts, 1902), Ostwald, Stallo, Pearson, Verworn (Die Frage nach den Grenzen der E., 1908) u. a. Nach Ziehen geht die E. auf die „Gignomene" (s. d.) und deren Beziehungen (A. f. ges. Psych. XXII; Psychophys. Erkth.², 1907; Der gegenwärt. Stand der Erkth., S. 5 ff.; Lehrb. der Log., S. 241 ff.). Der „Empiriokritizismus" betrachtet die E. vom „biomechanischen" Standpunkte als „Abhängige" von den „Schwankungen" des „System C". Wahre E. besteht in der „reinen" Erfahrung (s. d.). Alle philosophischen Erkenntnisinhalte sind nur Abänderungen des ursprünglichen Erkennens (Avenarius, Krit. d. r. Erf. I, S. VII). Das „Erkennen" ist eine Funktion des nervösen Zentralorganes, ist durch dessen Zustandsänderungen (funktionell) bestimmt (II, 222 f.). Zwischen „Problematisation" und „Deproblematisation" der „E-Werte" bewegt sich der Erkenntnisprozeß (S. 225). Ähnlich z. T. Petzoldt (Das Weltproblem², 1912) u. a. Die biologische Grundlage der E. betont auch Mach: „Die Vorstellungen und Begriffe des gemeinen Mannes von der Welt werden nicht durch die volle, reine Erkenntnis als Selbstzweck, sondern durch das Streben nach günstiger Anpassung an die Lebensbedingungen gebildet und beherrscht" (Anal. d. Empfind.⁴, S. 26). Die Wissenschaft ist ein Mittel im Dienste der Selbsterhaltung (Wärmelehre², S. 364, 386) und beruht auf Anpassung der Gedanken an die Tatsachen (Meine naturwiss. Erkenntnislehre, Scientia VII, 1910; Beitr. zur Analyse der Empf.⁵, 1906; E. u. Irrtum², 1906; ähnlich Kleinpeter, Die Erkenntnislehre der Naturwiss., 1905, P. Volkmann, Erktheor. Grundz. der Naturwiss.², 1910 u. a.). E. besteht in der vollständigen „Beschreibung" der Erfahrungstatsachen, die gemäß dem Prinzipe der Ökonomie des Denkens geordnet und vereinheitlicht werden, mit Elimination aller metaphysischen Begriffe. Letzteres lehrt auch Nietzsche (WW. III, 1, S. XIV). Die E. arbeitet im Dienste des Lebens, des „Willens zur Macht", ist einer rein biologischen Nötigung unterworfen, ist Verarbeitung von Erlebnissen zum Zwecke der Orientierung, Beherrschung der Tatsachen (WW. X, 3, 1 S. 183, VII, 1, 6, V, S. 294 f., XV, 268, 270 ff., 289). Alle menschliche E. ist metaphorisch, anthropomorphistisch, „perspektivisch", verfälscht die Wirklichkeit, beruht auf Introjektion menschlicher Eigenheiten und Werte in die Natur. Alles Erkennen ist ein „Widerspiegeln in ganz bestimmten Formen, die von vornherein nicht existieren", die nur für uns gelten. Nur durch Aufzeigung der subjektiven Zutaten, durch „Entmenschung" der Natur als Natur können wir uns vom grob Anthropomorphischen befreien (WW. XV, S. 168, XII, 1, 106, XI, 61, XI, 6, 40, XI, 6, 299, X, 2, 1, S. 166, X, 1, 11, S. 57, X, 21, S. 163, X, S. 176). E. ist nur eine „Auslegung", ein „Sinn-Hineinlegen", nicht Erklärung. Wir fingieren eine seiende Welt, die theoretisch-praktischen Bedürfnissen entspricht, an sich aber ein rastloses Werden ist (WW. Taschenausg. VI, S. 175 ff., 320 ff.; IX, 438 ff.). Die Sprache (s. d.) ist metaphorisch, verfälschend. Dies auch bei F. Mauthner, G. Runze (aber gemäßigt) u. a. Die Fiktionen (s. d.) in der E. erörtert Vaihinger. Das Denken hat nicht den Zweck, eine Welt abzubilden, sondern mit Hilfe seiner Produkte „die ohne unser Zutun geschehenden Ereignisse zu berechnen und unsere Willensimpulse nach den Direktiven der logischen Gebilde zweckentsprechend auszuführen" (Die Philos. des Als Ob, S. 5 ff.). Die kategoriale Verarbeitung der Empfindungen ist eine „Verfälschung der gegebenen Wirklichkeit". Sie hat aber hohen Wert als Mittel zu praktischem Handeln, zur Beherrschung der Erscheinungen. E. dient der Tat, dem Leben (S. 302 ff.). Die Vorstellungswelt ist ein zweckmäßiges Instrument zur Orientierung im Wirklichen, aber nicht ein Abbild des letzteren (S. 21 ff.). Ähnlich z. T. die Lehre des Pragmatismus (s. d.). Vgl. Bergson, Einf. in die Met., S. 1 ff., 25 ff. (s. Verstand, Intuition). Dem Erfassen des Sinnes des Lebens und der sinngemäßen Tat unterordnet die durch den Eros befruchtete E. Keyserling (Proleg. zur Naturphilos., 1910; Schöpfer. E., S. 276 ff.). Vgl. Eucken, nach dessen „Aktivismus" (s. d.) das Erkennen „eine Erhebung über die unmittelbare Lage und die Versetzung in einen neuen Lebensstand, in ein selbständiges Geschehen" enthält und das Denken ein „Mitarbeiten an der Vollendung des Lebens" ist. Die E. ist ein Miterleben der Wirklichkeit, ein Ver-

wandeln ihres Gehaltes in unseren Besitz. Die E. soll das Leben fördern und erhöhen (Erkennen u. Leben, 1912, S. 6 ff., 93 ff.; vgl. B. Jordan, Kantstud. XXII, 1918, S. 371ff.; Th. Litt, E. und Leben, 1923). Den Aktivismus vertritt (in sozial-biologischer Form) R. Goldscheid. Das Erkennen enthält schon ein Werten, ist Herstellung geordneten Erfahrungszusammenhanges, denkökonomisch geleitetes Regulieren auf Einheit hin (Ostwald-Festschrift, S. 57ff.; Grundfragen des Menschenschicksals, S. 7 ff.; Krit. der Willenskraft, S. 6ff.: voluntaristische Erkth.). Nach Müller-Freienfels ist das Erkennen ein Akt des Stellungnehmens zu einer mit den Erlebnissen gemeinten Wirklichkeit, ein Empfangen und Gestalten. Das begrifflich-rationalisierende Erkennen ist nur eine Form der E., es gibt auch vor- und unterrationale, irrationale E., ein unmittelbares Erleben der Mannigfaltigkeit. E. ist ein Inhalt, der als wertvoll gilt, bedürfnisgemäß ist. Die E. ist subjektiv und zugleich auf ein Objekt gerichtet, sie ist ein vitaler Akt, dient der Erhaltung und Entfaltung des Lebens. Das „singularisierende" Erkennen geht auf das Einzelne. Das „instinktive" Erkennen ist das ursprüngliche E., ist triebhaft, selektiv (wie Lloyd Morgan u. a.). Auch eine „Gefühlserkenntnis", eine „Einfühlungserkenntnis", eine intuitive (schöpferische) E., in der sich eine Art Übervernunft offenbart, gibt es (Irrationalismus, 1922, S. III ff., 2 ff., 22 f., 119 ff., 149 ff., 187 ff., 216 ff.; Die Philos. des 20. Jahrh., 1923, S. 6 ff.; Das Denken u. die Phantasie, S. 335 ff.; Annal. der Philos. II, 1919). Bio-psychologisch lehren auch J. Schultz (Entwicklung der apriorischen Elemente innerhalb der Erscheinungswelt, Postulate als Voraussetzungen der E.; Psychol. der Axiome, 1899; Philos. der Gegenw. III), Francé (Die Welt als Erleben, S. 9 ff.: „das Leben muß Herr des Wissens sein und dessen Werte bestimmen"; die E. hat Ordnung in das Erleben und dessen Summe, den „Bios", zu bringen; „biozentrische" E.-Lehre; E. geht auf „optimale Regelung der durch den Willen gelenkten Funktionen", „biotechnischer" Charakter des Denkens; E. ist „Orientierung über das Verhältnis des Erlebens zum Lebensmilieu", nicht von metaphysischer Bedeutung, S. 136 ff.; letzteres auch nach R. Wahle, nach dem die E. es nur mit den durch Urfaktoren bedingten „Vorkommnissen" zu tun hat. Das Ganze der Philos.[2], 1896) u. a. Nach O. Spengler hat es E. nur mit Gewordenem, Erleben mit Werden zu tun. E. ist „geistige Einverleibung des Fremden", Verwandlung des Chaos der Eindrücke in die „Welt für uns" durch den Intellekt, Ausdruck einer bestimmten Seelen- und Kulturart, relativ (Der Untergang des Abendlandes I, 81 ff.; vgl. Messer, O. Sp. als Philosoph, 1922). Aktivistisch bestimmt die E. O. Gramzow (Philos. des Zweckes, S. 274ff.). Umgekehrt ist nach O. Stock der Wille zum Leben ein „Wille zur E." (Lebenszweck u. Lebensauffassung, 1897, S. 99). Betreffs des Erkenntniswillens vgl. Aristoteles, Platner, Calker, (Denklehre, S. 204), Beneke, Lotze, Feuerbach, Sigwart, K. Fischer (Das Verhältnis zwischen Wille u. Verstand[2], 1896, S. 28), Rickert, Münsterberg, Jerusalem, R. Richter (Essays, 1913), Staudinger, A. Ruge, W. Stern, Schellwien (Wille u. E., 1892), Nietzsche u. a. (Vgl. Eisler, Einf. in die Erkth.[2], 1925).

Den biologischen (s. d.) Faktor des Erkennens (A. f. syst. Philos. I, 45) betont Simmel (s. Wahrheit), nach welchem die Nützlichkeit der E. die Objekte dieser schafft, ferner W. Jerusalem. Nach ihm sind Erkenntnisse „Urteile, von deren Wahrheit wir überzeugt sind" (Lehrb. d. Psych.[4], S. 127). Die E. ist aus dem „Willen zum Leben" hervorgegangen, als ein Mittel der Lebenserhaltung (Krit. Ideal., S. 146). Später bildet sich ein theoretisches Funktionsbedürfnis (S. 156; s. Wahrheit). Die E. (s. oben) ist soziologisch bedingt durch Kollektivvorstellungen und besonders durch die Differenzierung der Persönlichkeit und damit des Intellekts (Die soziol. Bedingtheit des Denkens, in Schelers Sammelwerk I; Philos. der Gegenw., 1922; Gedanken u. Denker II, 1925). E. ist „ein denkendes Erfassen eines Inhaltes, der vom Erkennen verschieden ist" (Einl. in die Philos.[10], S. 42, 83 ff.), beruht auf denkender Verarbeitung des durch die Wirklichkeit Gegebenen, auf Formung desselben durch Denkmittel gemäß der „fundamentalen Apperzeption" (s. d.).

Im Sinne des Kritizismus wird die E. verschiedentlich bestimmt. Nach F. Staudinger enthält das Erkennen ein „Erkennenwollen", dessen Ziel die Bestimmung des Objekts

ist, eine Zweckhandlung, deren Mittel transzendentale Bedeutung haben (Kantstud. XXIV, 1919, S. 230 f.; vgl. IV, VIII). Nach Cohen bedeutet E. viererlei: den einzelnen Erwerb der Forschung, das Allgemeine des Wissens, den Inbegriff des wissenschaftlichen Gutes; den Erkenntnisprozeß; die reine E. Das Denken erzeugt diese durch seine Grundlegungen in den Grundformen des Urteils. Die E. ist „Erzeugung des Objekts", der Einheit des Gegenstandes durch die Einheit des Denkens, dessen Inhalt rein in ihm seinen Ursprung hat (Log.², S. 1 ff.). Das Sein ist durch das Denken gesetzt, hat in dessen Prinzipien seine Grundlage (S. 15 ff.). Das Denken erzeugt methodisch durch seine Synthesen in einem immer neue Kategorien entwickelnden Prozeß den gegenständlichen Gehalt der E. (S. 396 f., 318 ff.). Nach Cassirer heißt Erkennen, den Fortgang von der Unmittelbarkeit der Empfindung und Wahrnehmung zur Mittelbarkeit des bloß gedachten „Grundes" vollziehen (Philos. der symbol. Formen II, 95; vgl. Substanzbegriff u. Funktionsbegriff, 1910: E. als unendlicher Prozeß, dessen Ziel die immer neue Ersetzung der variablen Erfahrung durch konstante Elemente im funktionalen Zusammenhang der Daten ist). Nach Natorp ist E. „die Ordnung der Erscheinungen unter Gesetzen" (Sozialpäd.², S. 11 ff.). Grundakt der E. ist die synthetische Einheit, die Grundrelation von Sonderung und Vereinigung (Log. Grundlagen der ex. Wiss., S. 44). Das Sein ist logisch bestimmtes Sein (S. 49). Der Gegenstand der E. ist nicht gegeben, er ist ein in einem unendlichen Prozeß zu bestimmendes X (s. Tatsache). Der Weg der E. ist nicht gesetzlos, ist durch das ideale Ziel der Einheit festgelegt; die „Methode" ist die immer identische Wegrichtung zum Sein (Philos.³, S. 9 ff.). E. ist Bestimmung des Unbestimmten (S. 47 ff.). Die logische Autonomie der E., die nicht von einer denkfremden Materie des Gegenstandes abhängig ist, betont auch W. Moog (Log., Psych. u. Psychologismus, S. 83 ff.; E. = „Bestimmung systematischer Geltungsbeziehungen", S. 248; die E. hebt mit der Erfahrung an, entspringt nicht aus ihr; Beziehung auf das Systemganze der logischen E. (S. 259 f.). Auch B. Bauch lehrt die Verankerung der E. im Transzendental-Logischen. E. ist der „Inbegriff allgemeingültiger objektiver Erkenntnisgesetzlichkeit". Das Objekt der E. ist im logischen Inbegriff der E. als „Einheitsgesetz der Gegenständlichkeit überhaupt" gesetzt, auch das Subjekt ist in jenem gesetzt (Stud. zur Philos. der exakten Wiss., S. 250 ff.; E. ist Funktion der übersubjektiven, vom reinen Verstande ausgehenden Seinsbestimmung; I. Kant³, 1922). Als Produkt der auf systematische Einheit abzielenden Vernunft betrachtet die E. A. Liebert (Das Problem der Geltung, S. 99 ff.), nach dem die E. nur als objektiv geltend gedacht werden kann (S. 96 ff.); sie ist „einheitlicher, autonomer, in sich gefestigter Begründungszusammenhang" (S. 107 ff.). Daß Form und Inhalt der E. von der systematischen Einheit des Logos abhängig sind, betont auch E. Lask („Panarchie des Logos"), der ein Irrationales nur als „in Form stehendes" Irrationales anerkennt. Es gibt ein urteilendes und ein übergegensätzliches Erkennen als „schlichte Gegenstandsbemächtigung" (Die Lehre vom Urteil, S. 135 ff.). Erkennen ist logisches Bestimmen, „Ausstatten des logisch Nackten mit kategorialen Prädikaten", und zwar mit den ihm zukommenden Prädikaten (S. 59 ff.; Log. der Philos., S. 69 ff.). Aufgabe der E. ist, „jegliches Etwas als ein Kategorienmaterial und d. h. in seiner Betroffenheit durch logische oder kategoriale Form aufzusuchen", „ein Material in die Gewalt des Logischen zu bringen", es „theoretisch zu objektivieren", das Chaos in ein formgeprägtes Ganzes zu verwandeln (S. 57 ff.). Ein „Denkfremdes" bzw. „Irrationales" gibt es in der E. nach J. Cohn (Voraussetz. u. Ziele des Erk., 1908), N. Hartmann (Grdz. e. Metaph. der E., 1925; die E. „ponderiert" ins „Transobjektive"; das Seiende ist nicht restlos objektiv bestimmbar). Riehl, Messer, Frischeisen-Köhler (s. Gegeben), Reininger (Philos. des Erkennens, 1911), O. Ewald (Kants krit. Ideal., 1908; „empirische Behaftung der Kategorien") u. a.

Nach Windelband besteht das Erkennen darin, „das Allgemeinste und das Besonderste miteinander durch die Zwischenglieder, welche unser Nachdenken erzeugt, zu verflechten" (Praelud.³, S. 322). Die E. ist durch ein ideales Normbewußtsein bedingt. Wissenschaftliche E. stellt selektiv einen „Ausschnitt aus der Wirklichkeit" dar, fragmentarische „Er-

kenntniswelten" als Teile des einheitlich lebendigen Ganzen (Log. in: Enzykl. der philos. Wiss. I, 59 f.; vgl. Einl. in die Philos.[3], S. 195 f.). Rickert sieht das Ziel der E. im Begreifen (Die Grenzen der naturwiss. Begriffsbild.[2], S. 19 ff., Kulturwiss. u. Naturwiss.[2], S. 38 ff.). Das Erkennen ist bejahendes oder verneinendes Urteilen, es steckt darin ein „willensartiges Stellungnehmen oder ein alternatives Verhalten zum Wert" (Syst. der Philos. I, 303). Der Zweck des Erkennens besteht darin, wahr oder „objektiv" zu sein. E. braucht einen Maßstab, eine vom Subjekt unabhängige „Ordnung" transzendenter Art, ist aber nicht Abbildung einer transzendenten Wirklichkeit (S. 110ff.), sondern ist Anerkennung eines „transzendenten Sollens", das durch die Urteilsnotwendigkeit verbürgt ist, ein „Anerkennen von Werten oder Verwerfen von Unwerten". Die Urteilsnotwendigkeit tritt dem Subjekt als ein Imperativ gegenüber, den es sich zu eigen macht, indem es ein Sollen anerkennt, das richtunggebend für das auf das „Wirkliche" gerichtete Urteilen ist. Die Erkennenden sollen den Inhalt als wirklich anerkennen, zu dem die Form der Wirklichkeit gehört, um wahr zu sein und Geltung für ein „Bewußtsein überhaupt" zu haben. Wir erkennen Wirkliches gerade dadurch, daß wir Unwirkliches (ein Sollen) anerkennen (Der Gegenstand der E.[4-5], S. 1ff., 110ff., 163ff., 193ff., 223ff.; das Transzendente als „objektiver Urteilssinn"; 346 ff.: das Erkennen ist „ein Anerkennen von Normen, welche die Zusammengehörigkeit der Bewußtseinsinhalte mit Bewußtseinsformen verbürgen"). Das Erkennen setzt den Wahrheitswillen (Windelband), ein Erkennen- und Wissen-Wollen voraus, aber dieser trägt nicht den Gegenstand als das irreale Sollen (S. 271 ff.). Nach Münsterberg schafft der Wille erst die Erkenntnisobjekte (Philos. der Werte, S. 31 ff.; Grdz. der Psych., S. 52 ff.). Das Erkennen ist ein Setzen von Seins- und Zusammenhangswerten. Wille und Wertung in der E. betont auch Royce („pure form of willing", „voluntaristic form of truth" (The world and the individual, 1900f.; Ber. über den III. int. Kongreß f. Philos., 1909; Mind VII, 1882). Nach F. Münch ist Erkennen „die gesamte Subjektivität in ihrem Hingegebensein an den theoretischen Sinn"; E. ist ein „Sinngefüge" (Erlebnis u. Geltung, S. 18 f.). Man erkennt, „wenn man in bezug auf einen Inhaltskomplex den ihn zu einem Sinnzusammenhang konstituierenden Begriff in einem Urteil begreift" (S. 42). Erkennen ist ein theoretisches Sinnverknüpfen des Inhaltlichen" (S. 48 ff.; vgl. B. Christiansen, Erkth. u. Psych. des Erkennens, 1902; Philos. der Kunst, 1909; H. Lanz, Das Probl. der Gegenständlichkeit (S. 115 ff.). — Nach Dingler ist Erkennen „denkendes und manuelles Ordnen und Beherrschen der Wirklichkeit, d. h. Aufstellung der reinen Synthese", an deren Spitze „freiwillige Festsetzungen" stehen (Die Grundlagen der Physik, S. 316; Phys. u. Hypoth., S. 108ff.; Der Zusammenbruch der Wissenschaft, 1926; voluntaristisch). Nach Cornelius ist bleibende E. eine E. bleibender Gegenstände des Erkennens, Einordnung in allgemeingültige, gesetzmäßige Zusammenhänge durch Begriffe auf Grund der Erlebnisse des Bewußtseins als der Gegenstände unmittelbaren Wissens (Transz. System., S. 3ff., S. 92f.: alle „Verstandserk." ist mittelbares Gegebensein, begriffliche Ordnung von solchem, also von Phänomenalem; S. 93 ff.: Wiedererkennen als E. der Ähnlichkeit eines Inhalts mit früher Gegebenem). Ähnlich z. T. E. v. Aster (Kantstud. XXVII; 1922; Prinz. der Erk.lehre, S. 4 ff., 300 ff.). Nach F. J. Schmidt ist E. „sich der konstituierenden Bedingungen der Erfahrung individuell bewußt werden" (Grdz. der konstitut. Erfahrungsphilos., S. 105 ff.). Nach B. Kern ist E. einheitlich geordnete Beschreibung des als Denkinhalt Gegebenen (Das Erkenntnisproblem[2], 1911; Weltansch. u. Welterk., 1911). — Nach Losskij ist E. ein unmittelbares Innewerden der Wirklichkeit (Die Grundleg. des Intuitivismus, 1910). Akt, Inhalt, Objekt der E. sind zu unterscheiden; letzterer kann „transsubjektiv", auch zeitlos sein. Das Transzendente wird im Urteilsmoment immanent (Die Umgestalt. des Bewußtseinsbegriffes, in: Enzyklop. der philos. Wiss. I, 250ff.). Vgl. Bradley, Appearance and reality[2], 1897; Mind VIII ff.; Bosanquet, Knowledge and reality, 1885 (E. ist Selbstoffenbarung des Absoluten); A. Seth, The development from Kant to Hegel, 1882; Philos. Rev. I; Mc Taggart, Studies in the Hegelian dialectic, 1896; H. Sturt, Personal Idealism., 1902;

Renouvier, Essais de crit. générale², 1875—96; P. Jensen, Erleben u. Erkennen, 1919; E. Unger, Gegen die Dichtung 1925 (E. eine Leistung der Phantasie); W. Haas, Schaffende u. vernichtende E. (Der Leuchter, IV); E. Marcus, Das Erkenntnisproblem, 1905; F. Medicus, Kantstud. XII; Stadler, Die Grundbegriffe der Erkth., 1913; H. Levy, Über die aprior. Elemente der E. I, 1914; S. Marck, Logos IV, 1913, S. 376; G. Wendel, Krit. des Erk., 1913, S. 47 ff.; Opitz, Das Ich, 1913; Verweyen, Philos. des Möglichen, 1913; J. Sylvester, Vom Wesen der Dinge I, 7 ff.; A. Krulla, Unsere E. I, 1914; E. H. Schmitt, Krit. der Philos., 1908; A. Trebitsch, E. u. Logik, 1913; Meyerholz, E.begriff u. E.erwerb², 1918; O. Kröger, Die Philos. des reinen Ideal., S. 61 ff. (E. = Teil des Seins selbst, welches Bewußtsein ist); G. Wolff, Zur Psych. des Erkennens, 1897; O. Lang, Am Wendepunkt der Ideen, 1909 (biol.-psychol.); W. Heuer, Kausale u. Willensfreiheit, 1924, S. 36ff. (E. als gegenständliche Deutung des Erlebnisinhaltes); E. J. Hamilton, Perzeptional. u. Modalismus, 1911, S. 42 u. ö. (die Vernunft hat den Stoff für ihre E. aus den Wahrnehmungen von Tatsachen und deren Beziehungen); E. Grisebach, E. u. Glaube, 1923; Poincaré, Der Wert der Wissenschaft, 1906; F. Mauthner, Wörterb. der Philos.², 1924; Frischeisen-Köhler, Wiss. u. Wirkl., S. 49 f. (E. = Bestimmung eines der E. vorgängig Gegebenen); E. Lasker, Das Begreifen der Welt, 1914; H. Maier, Das geschichtl. Erkennen, 1914; B. Russell, Our knowledge of an external world, 1915; Mysticism and logics, 1917; Deneke, Das menschl. Erkennen, 1906; O. Caspari, Das E.problem, 1909; B. Christiansen, Kantkritik I, 1911; S. Aicher, Kants Begriff der E. verglichen mit der des Aristoteles, 1907; S. Nuzubidse, Wahrheit u. E.struktur, 1925; F. Kottje, E. u. Wirklichkeit, 1926; Pichler, Vom Wesen der E., 1926; Scheler, Die Wissensformen u. die Gesellschaft, 1926; S. Frank, Der Gegenstand der E., 1915 (russ.); V. Thomas, Das E.problem, 1921 (historisch); E. Cassirer, Das E.problem in der Philos. u. Wiss. der neueren Zeit I—III; E. Grimm, Zur Gesch. des E.problems, 1890. Vgl. Kennen, Agnostizismus, Wissen, Wissenschaft, Wiedererkennen, Urteil, Wahrheit, Erfahrung, Denken, Apriori, Begriff, Bestimmung, Objekt, Geltung, Relation, Relativismus, Tatsache, Kategorie, Grundsätze, Axiom, Bewußtsein, Ich, Selbstbewußtsein, Wahrnehmung, Empfindung, Erleben, Realität, Sein, Subjekt, Ding an sich, Mathematik, Metaphysik, Transzendent, Irrational, Intuition, Ignorabimus, Einheit, Synthese, Postulat, Immanenzphilosophie, Konszientialismus, Solipsismus, Skeptizismus, Subjektivismus, Phänomenalismus, Humanismus, Positivismus, Phänomenologie, Wesen, Gewißheit, Evidenz, Ontologismus, Glaube, Noëse, Intentional, Erscheinung, Gegeben.

Erkenntnistheorie („E.": Zeller, 1862; Gnoseologia: Baumgarten, Aesthetica, 1750; Erkenntnislehre: Krug, E., 1808; Handb. der Ph. I, 1820, 345 ff.; Theorie der Erkenntnis: E. Reinhold, Theorie des menschl. Erkenntnisvermögens, 1832; Erkenntnis u. Denklehre, 1825; Kritik der E.: Kant, Prol., § 21a; Critica della conoscenza: Galluppi, 1819; Epistemologie, Noëtik) ist im weiteren Sinne die Erkenntnislehre. Diese umfaßt die Logik, Psychologie, Biologie, Soziologie, Geschichte, Metaphysik des Erkennens, verfährt beschreibend, analysierend, genetisch, erklärend, setzt die Tatsache und Gültigkeit einer Erkenntnis voraus. Dazu kommt die E. im engeren Sinne, die kritische E. oder Erkenntniskritik. Sie ist die Wissenschaft vom Wesen und der Prinzipien der Erkenntnis, vom (logischen) Ursprung, den Quellen, Bedingungen und Voraussetzungen, vom Umfang, von den Grenzen der Erkenntnis. Sie sucht den Geltungsanspruch der Erkenntnis und deren Elemente zu rechtfertigen (bzw. zu begrenzen). Sie begründet (transzendental-logisch) die Geltung der Erkenntnisprinzipien durch den Nachweis der Leistung, Bedeutung derselben für den reinen Erkenntniszweck, als notwendige Mittel im Dienste des Erkenntniswillens, als Konstituenten und Regulative von Erkenntnis, Erfahrung, systematischem Erfahrungs- und Erkenntniszusammenhang und Seinszusammenhang. Aus der Idee der Erkenntnis ergibt sich der Maßstab zur Bewertung der Erkenntnismittel, die durch Analyse der Erkenntnis im naiven und wissenschaftlichen

Bewußtsein gefunden und ihrer Geltung nach im Begründungszusammenhang mit dem Erkenntnisziel als oberstem Grund „deduziert" (legitimiert) werden, wobei die Möglichkeit einer E. überhaupt durch die Selbstaufhebung des Skeptizismus (s. d.) dargetan wird. Betreffs Ursprung und Gültigkeit der Erkenntnis lehren verschieden der Rationalismus, Empirismus, Kritizismus, Intuitionismus; betreffs des Erkenntnisgegenstandes der Realismus, Idealismus, Positivismus, Phänomenalismus (s. d.).

In logisch-spekulativer Weise werden erkenntnistheoretische Untersuchungen angestellt bei Platon, Aristoteles, den Stoikern, Epikureern, Skeptikern, Neuplatonikern, bei Augustinus, den Scholastikern (Universalienstreit). Mit der Methodik des Erkennens befassen sich der Empirist F. Bacon und der Rationalist Descartes. Es gibt nach ihm nichts Nützlicheres, als zu erforschen, was die menschliche Erkenntnis sei und wieweit sie sich erstrecke (Regul. VIII). Die psychologisch-logische E. begründet Locke (Ess. conc. hum. understand., 1690). Er versucht, „den Ursprung, die Gewißheit und die Ausdehnung des menschlichen Wissens sowie die Grundlagen und Abstufungen des Glaubens, der Meinung und Zustimmung zu erforschen" (Ess. I, ch. 1, § 2). So auch Berkeley (Princ. of hum. knowl.) und Hume (Treat.; Enquir.). Nach Hume ist eine genaue Zergliederung der Kräfte und Fähigkeiten des Verstandes notwendig. Die „secret springs and principles" des Verstandes sind zu erforschen, die Grundlagen und Grenzen der Erkenntnis festzustellen, wobei es zu einer psychologisch-biologischen Ableitung kommt (s. Glaube, Kausalität, Substanz) (Enquir. I, p. 9 f.). Eine Theorie und Kritik des Erkennens gibt Leibniz (Nouv. ess.). Tetens bedient sich der beobachtenden und analytischen Methode. Die E. ist „Physik des Verstandes", geht auf die Entstehung, den Inhalt und Umfang der Ideenreihen. Es gibt eine von der Metaphysik unabhängige „Theorie der Vernunft", auch eine allgemeine Grundwissenschaft von den intellektuellen Gegenständen („Grundphilosophie", „höhere Analysis der Dinge"; Über die allg. spekulativische Philos., 1775; Philos. Vers. I, S. IV). Dem Kritizismus nähert sich auch Lambert (Neues Org.). Nach Herder lautet die Frage: wie kommt die Vernunft zu ihren Begriffen, wie knüpfen sich solche, was für Recht haben wir, uns einige derselben allgemein und notwendig zu denken, was ist Verstand und Vernunft? (Metakrit. I, 42 f.).

Die „transzendentale" E. begründet Kant. Die „Kritik der reinen Vernunft" prüft das „Vernunftvermögen überhaupt, in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie, unabhängig von aller Erfahrung, streben mag", ist also „die Entscheidung der Möglichkeit einer Metaphysik überhaupt" und die Bestimmung sowohl der Quellen, als des Umfanges und der Grenzen der Erkenntnis aus Prinzipien. Die Kritik hat es „mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, sofern diese a priori möglich sein soll" und doch Geltung für Gegenstände beansprucht, zu tun; sofern ist sie, als Theorie der Voraussetzungen der Erkenntnis, „transzendental" (s. d.). Von dem Bestande strenger Wissenschaften ausgehend, begründet die Kritik die Gültigkeit der Grundbegriffe und Grundsätze durch „Deduktion" dieser als Bedingungen möglicher Erfahrung, deren „Formen" in der Gesetzlichkeit des reinen Bewußtseins (der „Apperzeption", s. d.) wurzeln, der gemäß alle Erkenntnis und deren Gegenstand beschaffen sein muß. Die psychologisch-genetische Erklärung ist sekundär, wesentlich ist die „quaestio juris", die Rechtfertigung des Geltungsanspruches von (wirklichen oder vermeintlichen) Erkenntniselementen (Kr. d. r. V., S. 139 f., 16 ff.). Die Philosophie bedarf einer Wissenschaft, welche „die Möglichkeit, die Prinzipien und den Umfang aller Erkenntnisse a priori bestimme". „Umfang, Gültigkeit und Wert" der apriorischen Erkenntnisse ist festzustellen (S. 52 f.). Die Hauptfrage ist: wie sind synthetische Urteile a priori möglich? und damit: wie ist reine Mathematik, Naturwissenschaft, Metaphysik möglich? Die Vernunft muß „den Umfang und die Grenzen ihres über alle Erfahrungsgrenzen versuchten Gebrauchs" systematisch bestimmen (S. 63 ff.). Diese „Bestimmung" hat apodiktische Gewißheit, ist nicht hypothetisch (S. 179). Die Kritik geht nicht auf „die Fakta der Vernunft, sondern die Vernunft selbst nach ihrem ganzen Vermögen und Tauglichkeit zu reinen Erkenntnissen a priori" (S. 634 ff.). In der „Kr. d.

r. V." herrscht die synthetische, in den „Proleg." die regressiv-analytische Methode vor (Proleg., 11 f., 24 f.). Aus den Prinzipien der Möglichkeit apriorischer Erkenntnis sind die Bedingungen ihres Gebrauchs, ihr Umfang, ihre Grenzen zu bestimmen (S. 26 ff.). Es ist nicht vom „Entstehen der Erfahrung" die Rede, sondern von dem, „was in ihr liegt" (§ 21a, S. 62). Die „Selbsterkenntnis der Vernunft" grenzt das Feld ihres richtigen von dem ihres nichtigen Gebrauchs ab (§ 35, S. 79; vgl. S. 94). Die „Quellen" der apriorischen Begriffe (Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft) sind darzutun (S. 140; vgl. S. 192 f.; vgl. Fortschr. der Met., S. 88 ff.; Reflex. II, 96 f., 112, 120, 209, 231, 283 f.; De mund. sensib. sct. II, § 8; An Lambert, 2. Sept. 1770; An M. Herz, 7. Juni 1771; 21. Febr. 1772; 1773). Vgl. Kritizismus.

Bei Fichte wird die E. zur „Wissenschaftslehre" (s. d.), welche alles aus den „Tathandlungen" des „Ich" ableitet. Bei Schleiermacher ist die E. ein Teil der „Dialektik" (s. d.). Hegel erklärt: „Die Untersuchung des Erkennens kann nicht anders als erkennend geschehen; bei diesem sogenannten Werkzeuge heißt dasselbe untersuchen nicht anders als es erkennen. Erkennen wollen aber, ehe man erkenne, ist ebenso ungereimt, als der weise Vorsatz jenes Scholastikus, schwimmen zu lernen, ehe er sich ins Wasser wage" (Enzykl. § 10). Herbart erblickt die Aufgabe der E. in der Bearbeitung der Begriffe. Beneke verlangt von der E. eine Untersuchung der Formen und Verhältnisse des Denkens und dessen Faktoren (Log. I, 5); er vertritt einen kritischen Psychologismus.

Die von Kant ausgehende E. ist z. T. psychologisierend, z. T. transzendental-logisch. Nach Fries u. a. wird das Apriori (s. d.) durch innere Erfahrung gefunden, die Krit. der Vernunft ist „eine auf Selbstbeobachtung ruhende Erfahrungswissenschaft" (Syst. der Met., S. 110). Die Grundsätze sind aus „anthropologischen" Voraussetzungen zu deduzieren, aber nicht durch empirische Psychologie erst in ihrer Gültigkeit zu beweisen, die unmittelbar in der Vernunft liegt (Syst. der Log., S. 9). Die Vernunft ist „sich selbst Garant der Wahrheit" („Selbstvertrauen der Vernunft", Gesch. der Philos. II, 59 7). Die apriorischen Sätze werden nicht bewiesen, nur im Bewußtsein aufgewiesen; aus ihnen werden andere Sätze deduziert (Neue Krit. I, Vorr.). Ähnlich Apelt (Met., § 6) u. a. ferner die neue Fries-Schule, besonders L. Nelson. Eine „E." ist unmöglich. Die Frage, ob es wahre Erkenntnis gibt, ist unbeantwortbar. Das Kriterium der Wahrheit einer Erkenntnis würde entweder selbst eine Erkenntnis sein oder nicht. Im ersten Falle wäre es problematisch, im zweiten müßten wir es als Kriterium erkennen können, d. h. aber es schon anwenden. Es gibt nicht begründbare, unmittelbare Erkenntnisse, die uns z. T. erst durch „Reflexion" bewußt werden, deren Gültigkeit aber a priori feststeht (Über das sogen. Erkenntnisproblem, 1908; Die Unmöglichkeit der E., 1911). — Nach O. Ewald lassen sich die Kategorien nicht aus einem Prinzip deduzieren (Kants krit. Ideal., 1908; Erkenntniskrit. u. E., Wiss. Beil. Philos. Ges. Wien, 1910). — Nach F. J. Schmidt ist nicht Erkenntnis-, nur Erfahrungskritik möglich (Grdz. der konstit. Erfahrungsphilos., S. 18 ff.). Vgl. Cassirer, Der krit. Ideal., 1906; Kastil, Fries' Lehre von der unmitt. Erkenntnis; Elsenhans, Fries u. Kant, 1906 (die Psychologie ist eine Vorarbeit der E.). — Transzendentalpsychologisch lehren Schopenhauer, Helmholtz, F. A. Lange (Gesch. des Material.,) J. B. Meyer, O. Schneider (Transzendentalpsych., 1891), E. Laas, C. Friedmann (Kantstud. XXVI, 1921), z. T. Simmel, E. v. Aster (Prinz. der Erkenntnislehre, 1913), Cornelius. Nach ihm ist die E. „die allgemeine wissenschaftliche Aufklärung über die Tatsachen des Erkennens" (Transzend. Systemat., S. 24 f.). Die verschiedenen Möglichkeiten begrifflicher Formung sind aus einem letzten, einheitlichen Zusammenhang des Bewußtseins herzuleiten (S. 161, 25). Die transzendentale Untersuchung muß ausgehen „von den allgemeinsten Bestimmungen unseres Erkennens innerhalb der Einheit des Zusammenhanges unserer Erfahrung". Letzte Voraussetzung ist der Zusammenhang des unmittelbar Gegebenen", der identisch ist mit dem „Zusammenhang unseres persönlichen Bewußtseins" (S. 42 ff.). Die „transzendentalen Gesetze" ergeben sich aus der „Analyse der Faktoren des Bewußtseinszusammenhanges" (S. 47 f.).

Zur Logik gehört die E. nach H. Cohen. Sie geht nicht vom Bewußtsein aus, sondern von den „sachlichen Werten der Wissenschaft, den reinen Erkenntnissen". Diese sind aus dem „Zusammenhange der Vernunft" als Grundlegungen der Erkenntnis und deren Gegenstände zu rechtfertigen (Log.², S. 11 ff.). Ähnlich Natorp, Cassirer u. a. Nach Riehl ist die E. die „Theorie der allgemeinen Erfahrung". Sie prüft die Quellen unseres Wissens und stellt den Grund seiner Berechtigung fest durch Analyse der Erfahrung und Rückgang auf die Bedingungen ihrer Möglichkeit (Der philos. Kritiz. I, 11; Kultur der Gegenw. I, 6, 887). Ähnlich Hönigswald u. a. — Nach N. Hartmann gehört zur E. eine „Aporetik" der Erkenntnis; die E. geht von einer Phänomenologie aus und bedarf der Metaphysik (Grdz. e. Met. der Erkenntnis, 1925). — Auf objektive Geltungsfunktionen, die dem Subjekt übergeordnet sind, führt die Erkenntnis und das Sein B. Bauch zurück (Kantstud. XX, 1915, S. 97 ff.; I. Kant³, 1922). Auf den Logos der Geltung, die Geltung des Logos bezieht die Erkenntnis A. Liebert (Das Problem der Geltung, S. 6 ff., 156 ff.; Wie ist krit. Philos. überhaupt möglich?). Nach W. Moog will die (zur Logik gehörende) E. den letzten Grund der obersten logischen Grundsätze nicht direkt beweisen, sie zeigt nur, daß wir ohne diese die Möglichkeit der Erkenntnis nicht begreifen würden, und daß sie daher notwendige Voraussetzungen sind (vgl. auch Lotze, Log., § 332). Ihre Rechtfertigung findet die Erkenntnis mit ihren Prinzipien im System der Erkenntnis, welches seinen Halt in sich selbst hat (Log., Psychol. u. Psychologismus, S. 64 ff.). Kritisch-teleologisch ist die E. nach Windelband. Die E. geht von der Tatsache aus, daß wir in der Wissenschaft Erkenntnis zu haben beanspruchen, und untersucht, ob dieser Anspruch berechtigt ist (Einl. in die Philos.³, S. 194). Die Gültigkeit der theoretischen Werte wird vorausgesetzt, die Grundbegriffe und Grundsätze werden als Mittel im Dienst der Wahrheit als Zweck begründet (Praelud.³, S. 349f.). Die Feststellung des Verhältnisses zwischen dem gegenständlich Gedachten und dem Seienden ist Aufgabe der E. (Log. in: Enzykl. der philos. Wiss. I, 49 ff.). Nach Rickert ist kritisch das Verfahren, welches „zwischen wertvollen und wertlosen Zielen der Erkenntnis scheidet und mit Rücksicht auf sie die Geltung der zu ihrer Erreichung notwendigen Erkenntnismittel begründet" (Kantstud. XIV, 1909). Man kann die letzten Voraussetzungen nicht ableiten, nur zeigen, daß sie unbezweifelbar in sich ruhen, weil auch der Zweifel sie nicht entbehren kann (Der Gegenstand der Erk.⁴⁻⁵, S. 210). Das „transzendente Sollen" ist als notwendig vorauszusetzen (S. 214 ff.). Auch wo die E. psychische Vorgänge behandelt, will sie an ihnen etwas finden, was mehr als bloß psychisch ist (die Leistung des Urteils im Erfassen des Gegenstandes); neben dem transzendentalpsychologischen gibt es ein objektives, vom „transzendenten Sinn" des Urteils, dem theoretisch wertvollen „Objekt", dem wahren Satz, dem zeitlosen Gehalt desselben ausgehendes Verfahren (S. 1 ff., 137 f., 216 ff.). Nach F. Münch fragt die E. nach der Bedeutung, dem Sinn, dem Eigengehalt, der Geltung des gegenständlichen Charakters einer Erkenntnis; ihre Aufgabe ist, „sich die Voraussetzungen der Wissenschaft als eines geltenden Sinnzusammenhanges logisch-systematisch zum Bewußtsein zu bringen" (Erlebnis u. Geltung, S. 2 ff.). Auf die „Gründe geltender Wahrheit" geht die erkth. Logik nach A. Ruge (Einf. in die Philos., S. 151). Ähnlich Lask, J. Cohn (Voraussetz. u. Ziele des Erkennens, 1908), F. Behrend (Psych. u. Begründ. e. Erkenntnislehre, 1904), B. Christiansen (Erkth. u. Psych. des Erkennens, 1902), Münsterberg (transzendental-voluntaristisch), H. Leser (Zur Methode der krit. E., 1900; Einf. in die Grundprobleme der E., 1911) u. a. Nach Stadler hat die Kritik die Quellen der Erkenntnis und die Bedingungen des wissenschaftlichen Fürwahrhaltens festzustellen. Die kritische Besinnung besteht im „Nachdenken über das, was man eigentlich will, wenn man erkennen will", denn so weiß die Vernunft, was sie a priori voraussetzen muß, damit Erkenntnis möglich sei (Kantstud. XIII, 243 ff.). F. Staudinger bestimmt als Gegenstand transzendentaler Untersuchungen die zwischen Ich und Objekt überleitenden geistigen Vorgänge, die Zwischen- oder Intermediärbeziehungen, den Zusammenhang zwischen Ich und Objekt (Kantstud. XXIV, S. 215 ff.). Alles, was als Mittel zur Erreichung des Er-

kenntnisziels allgemein und notwendig ist, gehört der transzendentalen Betrachtung zu (S. 230 f.). Nach M. Adler enthält die E. eine Beschreibung des Bewußtseins in seiner formalen Beschaffenheit als Mittel des Erkennens (Kausal. u. Teleol., S. 207). Gegen den Psychologismus E. Lucka (E., Log. u. Psych., Die Gnosis, 1903), B. Kern (D. Erkenntnisprobl.², S. 102). Nach K. Mannheim ist die reine Geltungssphäre von aller Subjektivität unabhängig, zeitlos, ideal (Die Strukturanalyse der E., 1922, S. 21 f.). Es gibt ein „apriorisches Gerüst" der E. (S. 25 ff.); je ein a priori möglicher Typus der E. wird historisch aktuell (S. 32 ff.). Die E. forscht nach den Voraussetzungen, kraft welcher eine Erkenntnis überhaupt möglich wird, und bestimmt den Wert jener (S. 43 ff.). Hilfswissenschaften sind Logik, Psychologie oder Ontologie, was drei Typen der E. ergibt (S. 46 ff.). P. Hofmann weist auf Antinomien der E. hin, indem einerseits das Bewußtsein als existential, Objekt, anderseits Existenz als Gegebensein für ein Bewußtsein aufgefaßt werden kann (Die Antinomie im Problem der Gültigkeit, 1921; Die antithet. Struktur des Bewußtseins, 1914).

Nach Külpe ist die E. „die Lehre von den Grundbegriffen und Grundsätzen als den materialen Voraussetzungen aller besonderen Wissenschaften" (Einl. in die Philos.⁴, S. 36 ff.). Ähnlich Störring (E.², S. 16 f.), Messer (Einf. in die E.², 1922), E. Dürr (E., 1910), M. Wentscher (E., 1920) u. a. Nach Hagemann ist die E. (Noetik) „die Wissenschaft von der Wahrheit, der Gewißheit und den Grenzen unseres Erkennens" (Log. u. Noetik⁵, S. 14, 115 f.; 12. A., 1924). Nach Honecker ist die (zur Wissenschaftslehre gehörende) E. die Theorie der materialen Bedingungen der Erkenntnis (Gegenstandslog. u. Denklog., S. 7 f.). Nach Switalski hat die Erkenntniskritik den Begriff der Wahrheit zu definieren und deren Kriterien anzugeben (Vom Denken u. Erkennen, S. 128); vgl. Eitle, Grundl. zu e. Theor. d. Erk., 1890; Braig, Vom Erkennen, 1897. Nach Geyser fragt die E.: Wie und wodurch gelangen wir zur Erkenntnis der gegenständlichen Formenwelt, wie werden durch unser Anschauen und Denken die Gegenstände geformt, nachgebildet und erfaßt? (E., S. 23). — Nach Koppelmann fragt die E.: Wie muß man verfahren, um zu erkennen, welchen Bedingungen ist das Erkennen unterworfen, und welches sind seine Schranken; sie prüft das Wesen der Erkenntnis unserer Wirklichkeit (Unters. zur Log. der Gegenw. I, 3 ff.). Nach B. Erdmann hat die E. die „allen Einzelwissenschaften gemeinsamen Voraussetzungen über die materialen Grundlagen unseres Erkennens" zum Gegenstand (Log. I², 1924). Nach Wundt ist die E. ein Teil der Logik. Die „reale Erkenntnislehre" zerfällt in die (aus allgemeiner „E." und „Methodenlehre" bestehende) „E." und Erkenntnisgeschichte. Aufgabe der E. ist die Darstellung der Begriffsbildung nach logischen Motiven innerhalb der Wissenschaft, die Untersuchung der Bedingungen, Grenzen und Prinzipien des Erkennens (Philos. Stud. X, 6; Log. I³, 8, 92 ff.; Syst. der Philos. I³, 81, 100). Die Psychologie ist eine Hilfswissenschaft der E. (Einl. in die Philos., S. 82). So auch nach Sigwart (vgl. Log. II, 39: „Achten auf das, was wir tun, wenn wir irgendwelche Gegenstände vorstellen"), Höffding (Religionsphilos., S. 85), E. Zeller (Über Bedeut. u. Aufgabe der E., 1862; Vortr. u. Abh. II, 479 f.), R. Richter (Der Skeptiz. II, 342 ff.), Uphues, Palágyi, Class (Z. f. Philos., 1903, S. 130 ff.), Will. Stern (Person u. Sache I, 115 ff.; „personalistische" E.), Schuppe, nach welchem die E. fragt: Was ist das Denken, was ist das wirkliche Sein, welches sein Objekt werden soll, und nach dem die Bildung der Begriffe zu untersuchen ist (Erk. u. Log., S. 3 f.), Schubert-Soldern (Gr. e. E., S. 1 ff.; V. f. w. Ph. 21, S. 155 f.), M. Kauffmann (Fundam. der E., S. 7; die E. ist „keine folgernde oder beweisende, sondern eine aufzeigende und darlegende Wissenschaft"; vgl. Husserl, Log. Unt. II, 20 f.), Siegel (Psych. u. Theorie des Erkennens, 1903), V. Glondys (Einf. in die E. I, 1923, S. 61 ff.; Erkenntnispsychologie und Erkenntniskritik, welche den Erkenntniswert prüft), A. Vannérus (Kunskapslära², 1917), J. Clay (De ontwikkeling van het denken, 1920, S. 1 ff.). u. a. Nach Volkelt ist die E. die Wissenschaft, die sich „die Möglichkeit und Berechtigung des Erkennens in seinem vollen Umfange und von Grund aus zum Probleme macht". Sie ist „Theorie

der Gewißheit" (Erfahr. u. Denken, S. 9, 15 f.; vgl. NEUDECKER, Grundprobl. der E., S. 3 f.). Sie zeigt zunächst das im Bewußtsein Vorhandene auf, bringt die Gewißheitskriterien zum Bewußtsein durch „denkende Selbstbetätigung des Bewußtseins" (S. 38 ff.). Die E. hat persönliche und methodische, aber nicht logische Voraussetzungen, sie beginnt mit Selbstevidenz (Gewißheit u. Wahrheit, S. 1 ff.). Die E. ist „die Wissenschaft von dem Gültigkeitsanspruche des Erkennens", von der Möglichkeit der Erkenntnis (S. 25 f.). Sie geht aus von der Selbstbesinnung der Gewißheitsquellen, vom Erleben des Erkennens, (S. 28 ff.). Die Methode der Selbstbesinnung hat auch eine psychologische Seite, aber die E. ist von der Psychologie nicht abhängig (S. 39 f.), auch nicht von der Geschichte usw. (S. 43 ff.). — Der E. legen zugrunde eine „Ordnungslehre" DRIESCH, eine „Gegenstandstheorie" MEINONG u. a., eine „Phänomenologie "HUSSERL u. a.; nach letzterem ist die E.theorie der Theorien eine rein formale Disziplin (Log. Unt. II, 20 f.; vgl. I, 254 ff.: die reine Logik umspannt „die idealen Bedingungen der Möglichkeit von Wissenschaft überhaupt"). Um erkenntnistheoretische Vorurteile hat sich die Einzelwissenschaft nicht zu kümmern, sie muß zunächst „dogmatisch" ihrer Forschung nachgehen (Ideen zu e. reinen Phänom. I², 46 f.). Als Hilfswissenschaft der E. gilt die Psychologie nach STUMPF (Psych. u. E., 1891; die E. will die „allgemeinsten Mittel und Wege des Erkennens" klarlegen), KREIBIG (Die intellekt. Funkt., 1909), HÖFLER (Z. f. Philos., 107, 1910), MEINONG (Über Annahmen², S. 97; Ges. Abh. II, 506 ff.) u. a. Vgl. SCHELER, Phänomenol. u. E., 1914; R. INGARDEN, Jahrb. der Philos. IV, 1921. REHMKE stellt der E. die „Grundwissenschaft" (s. d.) voran, die es mit dem Allgemeinsten des Gegebenen zu tun hat; die Logik hat es mit dem Gegebenen als Gewußtem zu tun. Nur die Grundwissenschaft ist vorurteilslos, sie setzt nur das Gegebene voraus, nicht wie die E. die Unterscheidung von Subjekt und Objekt. Die E. fragt nach dem Wie? der Erkenntnis (Philos. als Grundwiss., S. 71, 482; Grundwiss. Philos., S. 21 ff.; HEYDE, Grundwiss. I, 153 ff.).

Nach ZIEHEN befaßt sich die E. im weiteren Sinne („Gignomenologie") damit, „das Gegebene nach seinen Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten zu ordnen und die Grundgesetze der Veränderungen des Gegebenen zu ermitteln" (E., § 119 ff.; Lehrb. der Log., S. 11 ff.). Die E. im engeren Sinne („Erkenntniskritik") untersucht, die „Bedeutung, Bedingung und Grenzen des Entsprechens", d. h. der materialen Richtigkeit des Denkens (Log. S. 12 f.). Die Gignomenol. ist von der Logik unabhängig; die E. im engeren Sinne arbeitet mit dieser zusammen (S. 13), die trotz ihrer psychol. Grundlage über die Psychologie hinausgeht (S. 13 ff.). Die Gignomenologie ist voraussetzungslos, eine „Grundwissenschaft" (S. 241 ff.). Psychologisch fundiert ist die E. bei J. St. MILL, SPENCER, TAINE, LIPPS, H. GOMPERZ, R. WAHLE, AVENARIUS, MACH, KLEINPETER, NIETZSCHE, VAIHINGER, JAMES, F. C. S. SCHILLER, J. SCHULTZ, KEYSERLING, BERGSON, MÜLLER-FREIENFELS, R. GOLDSCHEID (voluntaristische E., Grundlin. zu e. Krit. der Willenskraft, S. 7 f., 149), FRANCÉ u. a., welche z. T. auch einen Biologismus (s. d.) vertreten. So auch W. JERUSALEM. Nach ihm fragt die Erkenntniskritik nach der Möglichkeit und nach den Grenzen der Erkenntnis; die E. setzt diese Möglichkeit bereits voraus und sucht den Ursprung und die Entwicklung des menschlichen Erkennens zu erforschen (Der krit. Ideal., S. 21, 83 ff.; Einl. in die Philos.[9-10], S. 40 ff.; Die Philos. der Gegenwart, 1922; Gedanken u. Denker II, 1925). Wichtig ist die soziologische Betrachtungsweise der Erkenntnis, eine soziologische Zergliederung der Erkenntnisinhalte oder soziolog. Kritik der menschlichen Vernunft (vgl. DURKHEIM, Année sociol. XI, 1910, LÉVY-BRUHL, SCHELER u. a.; s. Erkenntnis). Nach HEYMANS ist die E. Psychologie des Denkens, die „Erklärung der kausalen Beziehungen, welche das Auftreten von Überzeugungen im Bewußtsein bedingen" (Gesetze u. Elem. des wiss. Denkens², S. 3, 478: „regressiv-analytische" Methode). Nach CORNELIUS (s. oben) ist Psychologie als Analyse und Beschreibung der unmittelbar gegebenen Tatsachen des Bewußtseins" die Grundlage der E. (Einl. in die Philos., S. 13, 49 ff., 168 ff.). Vgl. BULLATY, E. u. Psych., A. f. syst. Ph. XII, 169 ff., 285 ff., DILTHEY, Einl. in die Geisteswiss. I; Ges. Schr. I, 1922, S. 116 (E. der Struktur der Geisteswissenschaften als „Kritik der historischen

Vernunft"); Sigwart, Zur Erkenntnislehre u. Psychol.², 1889; G. Jacoby, Allg. Ontol. I, 407 f. (Psychol. orientierte Erkenntnislehre als Wissenschaft vom psychischen Erfassen der An-sich-Bestände; „gnoseologische" gegenüber der „ontologischen" Betrachtungsweise).

Als Moment der geistigen Kultur betrachtet die „noologische" (s. d.) Methode das Erkennen nach Eucken (Grdlin. e. neuen Lebensansch.², S. 119 f.). Die Erkenntnis ist gesetzt vom überindividuellen, überpsychologischen Geistesleben; so auch B. Jordan, Kantstud. XXII, 1918, S. 371 ff. Vgl. M. Scheler, Die transzendentale u. die psychol. Methode, S. 51 ff. — Vgl. J. Hartman, Kunskaplära (schwed., = E.), 1807-8; Beneke, Erkenntnislehre, 1820; Czolbe, Grdz. e. extensionalen E., 1875; F. Bon, Die Dogmen der E., 1902; Heim, Psychol. oder Antipsychol.?, 1902; F. Dreyer, Stud. zur Methodenlehre u. E.kritik, 1895 f.; Ziehen, Zum gegenwärt. Stand der E., 1914; Mauthner, Beitr. zu e. Krit. der Sprache, 1901 ff.; H. Maier, Log. u. E.², 1918; M. Schlick, Allg. E.², S. 3; Petronievics, Prinz. der E.lehre, 1900; A. Trebitsch, Erkenntnis u. Log., 1913; Geissler, Die Grundlagen der Natur, Eine E.lehre, 1922; Henning, Irrgarten der E., 1912 (E.kritik gegen die Möglichkeit der E.); Horst, Grundlagen e. genet. E. 1912; A. Michelitsch, Einl. in die E., 1910; G. Wendel, Krit. des Erkennens, 1914; Verweyen, Philos. des Möglichen, 1913; Driesch, Wissen u. Denken², 1922; W. Sauer, Philos. der Zukunft, 1923; J. Hessen, E., 1924; K. Dürr, Wesen u. Gesch. der E., 1924; Eisler, Einf. in die E.², 1925; V. Thomas, Das Erkenntnisproblem, 1921; Uphues, Gesch. der Philos. als Erkenntniskritik, 1909; A. Schneider, Die E.lehre bei Beginn der Scholastik, 1921; E. Grimm, Zur Gesch. des E.problems, 1910; E. Cassirer, Das E.problem in der Philos. u. Wissensch. der neueren Zeit,³ 1922 f.; v. Aster, Gesch. der E., 1921; Cournot, Essai sur les fondements de nos connaissances, 1852; 2. éd., 1912; Hobhouse, Theory of knowledge, 1896; Ladd, Philos. of knowledge 1897; Baldwin, Genetic logic and theory of reality; Ber. III. int. Kongr. Philos., 1909, S. 660 ff. (E. = „the theory of the objective reference of knowledge"); Lehrb. der Philos., hrsg. von Dessoir II, 1925 (E. u. Met. von Becher); F. Kuntze, E. in: Handbuch d. Ph., hrsg. von Baeumler I; Losskij, D. Hauptprobl. d. E., 1918 (russ.). Vgl. Logik, Kritizismus, Wissenschaftslehre, Methodologie, Ontologie, Psychologismus, Transzendental, Rationalismus, Empirismus, Positivismus, Sensualismus, Realismus, Idealismus, Phänomenalismus, Apriori, Solipsismus, Relativismus, Subjektivismus, Geltung, Erlebnis, Geschichte.

Erkenntnisvermögen („facultas cognoscendi") gilt den Scholastikern, auch Chr. Wolff, als das erste der Seelenvermögen (s. d.). Ein niederes (sinnliches) und oberes E. wird unterschieden. Kant kennt drei obere E.: Verstand, Urteilskraft, Vernunft, „deren jedes (als oberes E.) seine Prinzipien a priori haben muß" (Krit. d. Urt., § 57). Das niedere E. ist die aus Sinn und Einbildungskraft bestehende Sinnlichkeit (Kr. d. r. V., S. 177, 688 ff.; Anthr. I, § 40; Reflex. I, 199 ff.; s. Apriori). Nach W. Hamilton gibt es sechs E. 1. „acquisitive or presentative faculty" (äußere und innere Perzeption), 2. das Behaltungsvermögen, 3. das Reproduktionsvermögen, 4. die Einbildungskraft („representative faculty"), 5. das Vermögen des Vergleichens oder der Relationen („elaborative faculty"), 6. das Bewußtsein als Quelle des Apriori, der Erkenntnisprinzipien (Lectur. on met.², 1865).

Erklärung (Explikation): 1. Definition (s. d.). 2. Aufzeigung des Zusammenhanges, aus dem eine Tatsache zu begreifen ist; Darlegung nicht bloß des „Was", sondern auch des „Warum" (*διότι*), des Realgrundes, der Ursache einer Tatsache, der Gesetzmäßigkeit eines Geschehens, das als Fall eines Gesetzes begreiflich wird. Alle E. führt auf letzte, nicht weiter erklärbare Daten, Konstanten und oberste, vorauszusetzende Gesetze zurück, die in der Einheit des Weltzusammenhanges ihre Wurzel haben. In den Geisteswissenschaften ist eine Bedingung der E. das „Verstehen" des Sinnes geistiger Akte und Gebilde durch Einfühlung, Mitleben, Deutung. — Vgl. Oppenheim, Die natürliche Ordnung d. Wiss. 1926.

Nach Berkeley heißt erklären, „zeigen, warum wir bei bestimmten Anlässen mit bestimmten Ideen affiziert werden“ (Princ. I), Zurückführen des einzelnen Geschehens auf allgemeine Regeln (CV). Kant: Nach Newtonschen Prinzipien erklärt man Naturbegebenheiten, indem man zeigt, wie sie unter Regeln enthalten sind (Über die Deutlichkeit. . ., S. 130). Erklärt wird durch Zurückführung auf bekannte Gesetze der Erscheinungen (Kr. d. r. V., S. 643; Met. der Sitten, S. 89). Die E. von Begriffen zerfällt in Exposition, Explikation, Deklaration, Definition (Kr. d. r. V., S. 612). „Erklären heißt von einem Prinzip ableiten“ (Krit. d. Urt., § 78). Nach Fries wird etwas erklärt, „wenn nicht nur nachgewiesen, was sich ereignet hat, sondern bewiesen wird, warum es nach allgemeinen Gesetzen sich gerade so ereignen mußte“ (Syst. d. Log., S. 297). Schopenhauer: „Eine Sache erklären heißt ihren gegebenen Bestand oder Zusammenhang zurückführen auf irgendeine Gestaltung des Satzes vom Grunde, der gemäß er sein muß, wie er ist“ (Vierf. Wurz. § 50). Comte versteht unter E. die Unterordnung besonderer Tatsachen unter allgemeinere Tatsachen (Cours de phil. posit. I, 1 ère leç.). Nach Helmholtz ist E. „Zurückführung der einzelnen Fälle auf eine unter bestimmten Bedingungen einen bestimmten Erfolg hervorrufende Kraft“ (Vortr. u. Red. II⁴, 187). Husserl: „Erklären im Sinne der Theorie ist das Begreiflichmachen des Einzelnen aus dem allgemeinen Gesetz und dieses letzteren wieder aus dem Grundgesetz“ (Log. Unt. II, 20). Paulsen: „Eine Erscheinung erklären, heißt in den Naturwissenschaften überall nichts anderes, als eine Formel finden, unter der sie als Fall begriffen ist, mit deren Hilfe sie vorhergesehen, berechnet, unter Umständen auch herbeigeführt werden kann (Einl. in d. Philos., S. 82). Nach Bain besteht die E. in der Verähnlichung und Verallgemeinerung einer Tatsache (Log. I, ch. 12. § 2). Ähnlich Stallo (Begr. u. Theor., S. 98). Nach Jevons (Princ. of science I, 1; II, 281) besteht die E. darin, „eine Tatsache mit der andern Tatsache oder mit dem Gesetze oder ein Gesetz mit dem Gesetze in Einklang zu bringen, so daß wir beide als Fälle eines einheitlichen kausalen Gesetzes betrachten können“ (Leitf. d. Log., S. 277). Sigwart: „Eine Erscheinung erklären heißt, sie als notwendige Folge aus einer gegebenen andern nach einem schon bekannten Satze oder einem aus bekannten Sätzen ableitbaren Satze darstellen“ (Log. II², 575), „die nicht direkt wahrnehmbare Ursache, welche sie bewirken müßte, auf Grund bekannter Kausalzusammenhänge erschließen“ (ib.). Wundt versteht unter Naturerklärung die „Feststellung der regelmäßigen Beziehungen, welche sich durch die experimentelle und vergleichende Untersuchung zwischen den Objekten der Beschreibung ergeben“. Sie findet da statt, „wo von einem Gegenstande Beziehungen logischer Abhängigkeit irgend welcher Art ausgesagt werden“ (Phil. Stud. XIII, 99). Die E. will „gewisse Regeln oder Gesetze feststellen, nach denen die Erscheinungen verknüpft sind“, vermittelst der „Subsumtion des Gegebenen unter das Prinzip des Erkenntnisgrundes“ (Grdz. d. ph. Ps. III⁵, 680). Dieser methodischen Regel ist beigeordnet das „Prinzip des widerspruchslosen Zusammenhangs unserer Erkenntnisse“ (S. 681; Kl. Schriften I, 432 ff.). Vgl. Störring, Log., S. 305 ff. Nach Lipps ist die naturwiss. E. das denkende Auflösen eines erfahrbaren Wirklichen in die vom Geiste aus dem Material der Erfahrung geschaffenen konstanten idealen Komponenten, durch „Umdenken“ des Gegebenen (Naturwiss. u. Weltansch., S. 103). Nach J. Schultz ist E. die Aufweisung der zureichenden Ursache eines Geschehens (Maschinentheorie des Lebens, S. 7 ff.). Ähnlich W. Heuer (Kausal. u. Willensfreih., 1923). Naturwiss. E. ist von geisteswissenschaftlisch-psychologischem Verstehen (s. d.) zu unterscheiden nach Dilthey, Spranger u. a., auch nach P. Hofmann. Bei der E. ersetzen wir die nicht gegebene Notwendigkeit des Zusammenhanges durch die Allgemeingültigkeit des Gesetzes, aus dem der einzelne Fall logisch folgt (Das religiöse Erlebnis, 1925, S. 7). Ähnlich bestimmt die E. Geissler (Das Syst. der Seinsgebiete, S. 357). Nach Häberlin ist E. „Einordnen in Gesetze“, wodurch das Neue ein Altes wird. Eine Einzeltatsache kann nie nach ihrer Individualität erklärt werden (Wiss. u. Philos. I, 324 ff.).

Eine Reihe von Forschern führt den Begriff der E. auf den der ökonomischen „Be-

schreibung" (s. d.) zurück. So R. Mayer, dem eine Tatsache erklärt ist, wenn sie „nach allen ihren Seiten hin bekannt ist", G. Kirchhoff. Nach ihm ist es die Aufgabe der Mechanik, „die in der Natur vor sich gehenden Bewegungen vollständig und auf die einfachste Weise zu beschreiben", d. h. anzugeben, „welches die Erscheinungen sind, die stattfinden", nicht aber ihre Ursachen (d. h. die verborgenen Kräfte) zu ermitteln (Vorles. über mathem. Phys. I², 1877, Vorr.). So auch H. Hertz, Avenarius, Mach, Ostwald u. a. Nach Schlick bedeutet die „einfachste Weise", daß bei dem Beschreiben (d. h. „Zuordnen von Zeichen") nur ein Minimum von Elementarbegriffen verwendet werden darf, und „vollständig", daß eine eindeutige Bezeichnung jeder Einzelheit zu erreichen ist. Der Begriff der Ursache läßt sich aber so wenden, daß er verwendet werden darf (Allgem. Erkenntnislehre, S. 86). Nietzsche: „Erklärungen nennen wir's: aber ‚Beschreibung' ist es, was uns vor älteren Stufen der Erkenntnis und Wissenschaft auszeichnet. Wir beschreiben besser — wir erklären ebensowenig wie alle Früheren" (WW. V, 112). Nach Goldscheid ist die E. oft die denkökonomische Fassung der vollständigen, aber einfachsten Beschreibung (Krit. der Willenskraft, S. 123 ff.). Cornelius: Überall wird die E. dadurch zuwege gebracht, daß das Vereinzelte als Glied eines größeren Zusammenhanges aufgefaßt wird und dadurch den Charakter des Ausnahmsweisen verliert, uns als ein in diesem Zusammenhange Notwendiges verständlich wird." Es wird so stets eine „Vereinfachung unserer Erkenntnis" bewirkt (Einl. in d. Philos., S. 30 f.). Die „wissenschaftliche E." bleibt innerhalb der Grenzen der Erfahrung, sie besteht in einer begrifflichen Zusammenfassung von Merkmalen, ist „rein erfahrungsmäßige oder empirische E." im Gegensatze zu „dogmatischen" Erklärungen (S. 36). Jede empirische E. ist „zusammenfassende Darstellung oder Beschreibung einer größeren Reihe von Erfahrungen unter einem einheitlichen Gesichtspunkt", „vereinfachende zusammenfassende Beschreibung unserer Erfahrungen" (S. 38; Psych., S. 4 f.). Nach E. v. Aster ist ein Tatbestand erklärt, „wenn er auf Grund eines allgemeinen Gesetzes als ein zu erwartender erscheint" (Prinz. der Erkenntnislehre, S. 305). Der naturwissenschaftlichen E. stellt Dilthey das „Verstehen" durch die Geisteswissenschaften (s. d.) gegenüber. Vgl. W. Schweizer, Erklären u. Verstehen in der Psych., 1924 (E. von Verstehbarem). Vgl. Dingler, Die Grundlagen der Physik, S. 48 f.; Lotze, Log.², S. 176 ff.; Meyerson, De l'explication dans les sciences, 1922. Vgl. Psychologie, Zweck, Theorie, Hypothese, Begreifen, Irrational.

Erlaubt ist, was weder (juridisch oder ethisch) geboten, noch verboten, also zulässig ist (vgl. Kant, Met. der Sitten I, Einl. IV, S. 25 f.; Kr. d. pr. V., S. 13; Zum ewigen Frieden¹, S. 123). Nach Jahn ist e., „was weder von einem Pflichtgebot oder Verbot getroffen wird", das Erlaubte ist immer etwas Relatives (Eth., 158 f.). Vgl. Schleiermacher, WW. III 2, 418 ff.

Erlebnisse sind alle psychischen (s. d.) Vorgänge, insofern durch sie einem Ich unmittelbar ein Etwas präsent (bewußt) wird. E. bedürfen erst der intellektuellen Verarbeitung, Deutung und (z. T.) Objektbeziehung, um Erkenntnis und Erfahrung zu ermöglichen, die zwar E. zur Gewinnung von Daten braucht, aber mehr ist als bloßes Erlebnis. Der Gegenstand der E. ist nicht bloßes Produkt dieser. Auch die Geltung von Denkinhalten ist mehr als das Erleben des Denkvorganges. E. ohne intellektuelle Deutung sind „stumm". Ob E. Anspruch auf den Charakter von „Erlebnissen" im engeren Sinne haben, d. h. von Erfassungen von Gegenständlichem des Seins und Wertes, muß kritisch legitimiert werden; bloße „Intuition" (s. d.) als Quelle der Gültigkeit genügt nicht, wenn auch E. als Instanzen in Frage kommen können. Gegenüber dem abstrakten Denken und der Theorie sind „E." unmittelbare Berührungen eines Ich mit der Welt. Erkenntnisse sind nicht E., haben aber solche zur Grundlage (bzw. als psychologisches Korrelat).

Nach Külpe sind E. „die ursprünglichen Data unserer Erfahrung, was den Gegenstand der Reflexion bildet, ohne selbst eine zu sein" (Gr. d. Psych., S. 1). Cornelius: „Unmittelbar gegeben ... sind uns ... nur unsere Erlebnisse, die zeitlich verlaufenden,

rastlos wechselnden Erscheinungen unseres psychischen Lebens" (Einl. in d. Philos., S. 324). E. des Bewußtseins sind die „unmittelbar gegebenen Gegenstände", die „phänomenal" bestimmten, uns unmittelbar bekannten Gegenstände; die E. hängen in der Einheit des persönlichen Bewußtseins zusammen (Transz. Syst., S. 53 ff.). Nach Francé erlebt sich das Erleben primär als Impuls, nicht als Erkennen (Die Welt als Erleben, S. 49, 64 f.). Die Summe des Erlebens ist der „Bios" (S. 15). Nach W. Heuer haben wir es direkt mit dem Erlebnisinhalt zu tun, mit der ins Bewußtsein übersetzten Wirklichkeit (Kausal. u. Willensfreih., S. 31). Jedem Erlebnisinhalt haftet die Empfindung des Gegeben- oder Hervorgerufenseins (S. 75) an. Nach Reininger hat jede Empfindung einen „Erlebniston" (Das psychophys. Problem, S. 56 ff.). Nach P. Hofmann ist alles Erleben doppelsinnig: ein unmittelbares Haben von Gegenständen und eine Zuständlichkeit des Ich (Empfindung u. Vorstell., 1919). Wie nach Dilthey geht nach Frischeisen-Köhler das Wirkliche uns im Erlebnis auf, es kann nur aufgewiesen, nie bewiesen werden (Das Realitätsproblem, S. 458). Nach B. Jordan geht jede Erkenntnis auf ein Erlebnis, eine Art des Geistesverhaltens zurück (Kantstud. XXII, 388; wie Eucken). Nach Dingler gibt es direkte und repräsentative E., nur die letzteren bedeuten etwas. Es gibt äußere und innere direkte E. (Die Grundlagen der Physik[21], S. 285). Nach Th. Lessing gibt es Erleben und konstatiertes Erleben. E. als solche sind „reine Gegenwart, vollkommen unfaßlich und bewußtseinstranszendent". Die Welt des Bewußtseins ist schon ein „Um- und Verstellen des Erlebens selber", der Verstand ein „Versteller des Erlebens" (Geschichte als Sinngeb., S. 67 ff.). Nach Driesch ist kein Erlebnis gedankenfrei (Die Log. als Aufgabe, S. 20 ff.), jedes ist Gedanke oder gedankenbehaftet, indem es ein Ordnungszeichen hat (S. 68). „Erlebtheitskreiszeichen" sind „erlebte Bedeutungen, welche den Inhalt eines erlebten unmittelbaren Gegenstandes in irgendeiner Weise auf eine irgendwie bestehende Gemeinschaft, ein irgendwie bestehendes ‚Reich' oder Bereich von Gegenstandsmäßigem beziehen" (z. B. auf Naturwirkliches, S. 56; Ordnungslehre[2], 1923). H. Scholz nennt E. im engeren Sinne die Bausteine des Selbstbewußtseins; sie zerfallen in „Tätigkeitserlebnisse" und „Bewußtseinslagen" (Arten des Unszumuteseins). Die religiöse Erfahrung entspringt aus Wirklichkeitserlebnissen (Religionsph., S. 94 ff.). E. im Sinne von Werterlebnis bei W. Hermann, Mehlis (Einf. in e. Syst. der Religionsph., 1917, S. 59 ff. (E. u. a. ist nach Mehlis 1. jeder Inhalt, dessen ich mir im Fühlen, Wollen und Vorstellen bewußt bin; 2. ein Zustand jenseits des Bewußtseins (mystisches E.). Charakteristisch für das E. ist dessen Individualität. Das E. ist unmittelbar, anschaulich, konkret, gefühlsreich, ein Wissen von der Lebendigkeit des Geschehens. Im E. kann ein Wert anerkannt werden).

Gegen die „Erlebensphilosophie" (Bergson u. a.; s. Leben) bemerkt Stern, daß auch in ihr viel Reflexion steckt (Wertphilos., S. 6 f.). „Lebnis" ist die „jeweilige inhalterfüllte, gestaltete Gegenwart des persönlichen Lebens", Erlebnis „das in Innerung umgesetzte Lebnis". Jedes E. ist eine Ganzheit (S. 202 f.). Der Wert eines Erlebnisses hängt ab von seiner Bedeutung innerhalb des ganzen Lebens der „Person". Dieser Wert ist ein „Strahlwert". Erst die „Transzendenz des Erlebnisses über sein bloßes Dasein" gibt ihm seine Bedeutung. Erleben „verlangt ein Objekt, auf das es hinstrebt, intendiert". Alles Erleben ist zugleich ein „Zer-leben", „der Beginn einer Auseinanderspannung dessen, was im Leben eines ist" (S. 204 f.). Das E. bedeutet die Auseinander-Setzung von Subjekt und Objekt, auf die es hindeutet, gerichtet ist (S. 206 ff.; vgl. Ich). Nach Staudinger ist das Erleben die letzte Grundlage aller Objektivationen, das Geschehen, in dem sie sich vollziehen; hier gibt es nur Tatsächlichkeit, weder Wahrheit noch Irrtum (Kantstud. XXIV, S. 227 f.). Nach Rickert ist, was wir unmittelbar „erleben", ein regelloses Gewühl von Eindrücken, ein Chaos (Syst. der Philos. I, 6 f.). Die Welt als geschauter Inhalt ist erlebter Inhalt in einer Form des Denkens (S. 53). Zu scheiden ist zwischen dem wirklichen Erleben und dem, was durch das Erlebnis uns zum Bewußtsein kommt; der Gehalt des Erlebens kann auch in der Sphäre des Unwirklichen, Nichtsinnlichen, Ideellen liegen

(S. 106 ff.). Die „Erlebniswirklichkeit" ist die einheitliche, weder physische noch psychische Wirklichkeit (S. 200 ff.). Die Erlebniswirklichkeit ist nicht die „Erlebniswelt" in ihrer Gesamtheit (S. 248 f.). Der Inhalt des Erlebens zerfällt in die Reiche der Werte und der Wirklichkeiten, des Geltenden (Irrealen) und des Realen (S. 249 ff.; vgl. S. 306 ff.). Das Erlebnis zerfällt als Gegenstand der Theorie in Erlebnisform und Erlebnisinhalt, und das Erlebte tritt dem Erlebenden gegenüber. Eine Philosophie des Lebens kann kein bloßes Erleben sein (S. 311 ff.; Die Philos. des Lebens, 1920). Nach F. Münch ist die sogen. Erlebniswirklichkeit ein Konstruktionsgebilde des philosophischen Denkens, ein gedachter, nicht erlebbarer unendlich mannigfaltiger Fluß unendlich mannigfaltiger Qualitäten. Der unmittelbare Eindruck als „bloßes" Erlebnis sagt mir nichts, ist „stummgeboren" (Kuntze, Die krit. Lehre von der Objektivität, S. 283), ist nur das „Formbare", „Bestimmbare" im Unterschiede vom bedeutungsvollen, sinnbezogenen, werterfüllten Erlebnis. Die ungeformte Wirklichkeit ist nur eine Grenzidee, ohne Kategorien, Denkformen nicht erfaßbar. Das Erlebnismaterial ist „propsychophysisch" (dies auch nach Avenarius, Mach, Petzoldt u. a.; s. Element) (Erlebnis u. Geltung, S. 22 ff.). Vgl. Liebert, Das Problem der Geltung, S. 24 ff.; Ruge, Einf. in die Philos., S. 16 f.

Husserl nennt E. die „realen Vorkommnisse, welche von Moment zu Moment wechseln, in mannigfacher Verknüpfung und Durchdringung die reale Bewußtseinseinheit des jeweiligen psychischen Individuums konstituieren" (Log. Unt. II, 326). Das bloße Erleben ist blind (II, 648). Der „sensuelle Stoff" der E. wird durch das „noetische Moment" oder die „Noese" (s. d.) geformt, wodurch sie intentional und bedeutungsvoll, auf ein Gegenständliches gerichtet, Bewußtsein „von etwas" werden (Ideen zu e. reinen Phänom. I², 64; „intentionale E." oder „Akte" im weitesten Sinne). E. im weitesten Sinne bedeutet „alles und jedes im Erlebnisstrom Vorfindliche", z. B. die Empfindung (S. 65). Alle psychologischen E. sind „Indices für absolute Erlebniszusammenhänge", sie sind zufällig, relativ, transzendent; das „transzendentale" Erlebnis ist notwendige Voraussetzung und absolut (S. 104 ff.). Alle E. sind in sich selbst ein „Fluß des Werdens" (S. 149). „Impressionen" sind „originäre" E. (S. 149 f.). Jedes E. gehört einem unendlichen „Erlebnisstrom" an (S. 163). Es hat einen „Horizont des Vorhin" und des „Nachher"; das reine Ich ist ein zusammenhängender Erlebnisstrom, eine Einheit als Urform des Bewußtseins als Idee. Jedes E. beeinflußt den „Hof" (James) der weiteren Erlebnisse (S. 166 f.). Über den „sensuellen" Erlebnissen liegt eine „sinngebende" Schicht, durch die das „konkrete intentionale Erlebnis" zustande kommt (S. 172 ff.; Stoffliche oder hyletische und noetische Schicht). Jedes E. hat ein eigenes, intuitiv zu erfassendes „Wesen" (S. 60 f.; s. cogitatio, Bewußtsein, Akt, Phänomenologie u. a.). Nach Scheler sind die Akte des Erlebens des psychischen Lebens nicht mit dem gelebten psychischen Leben zu verwechseln. Die Erlebniswerte sind Erscheinungen von Urgegebenheiten (Der Formal. in der Eth.², S. 203). Nach Linke ist ein gegebener Gegenstand (auch eine „psychisch bedingte Tatsache") kein Erlebnis, keine „Bewußtseinstatsache" (Grundfragen der Wahrnehmungslehre, S. 40 ff.). E. sind nicht selbständig, nicht ohne erlebendes Ich (S. 102 ff.; so auch Natorp, Allg. Psych. I, 35 ff.; Husserl in der 2. A. der „Log. Unt." und in den „Ideen", Lotze, Lipps, Oesterreich u. a.). Vgl. Mahnke, Eine neue Monadol., 1917; G. Jacoby, Allg. Ontol. I, 178 ff., 215 ff. („Erlebniseinheiten").

Nach A. Koelsch ist das schöpferische Prinzip „die Quelle, aus der alles Variieren des Vorhandenen stammt", das Erlebnis (Das Erleben, 1919, S. 340 f.). Vgl. Dilthey, Das E. u. die Dichtung, 1922; Höffding, E. u. Deutung, 1923; O. Walzel, Leben. Erleben u. Dichten, 1912; Ostwald, Mod. Naturphilos. I, 88 ff.; Kern, Das Erkenntnisproblem², S. 167 ff.; G. v. Mutius, Gedanke u. E., 1922; H. Ruin, E. u. Wissen, 1921; Swoboda, Harmonia animae S. 20 ff.; Carriere, Erkennen, Erleben, Erschließen, 1896; Anschütz, A. f. g. Ps.; F. Gundolf, Goethe, 1916 (Urerlebnisse als „Erschütterungen, denen der Mensch kraft seiner inneren Struktur ausgesetzt ist", und Bildungserlebnisse als schon geformte Anschauungen aus Kunst, Wissenschaft, Religion, S. 27 ff.; so auch Herbertz

u. a.); Häberlin, Wiss. u. Philos. I, 161 ff. (Das fremde Erleben im Erleben des Ich gegeben; Selbsterlebnis als 1. unmittelbares Bewußtwerden, 2. Bewußtwerden durch die Deutung meines Leibes; das in den Individuen übereinstimmende Erleben ist „generelles" Erleben, S. 25 ff.; Das Erkennen als Teil oder Akt des Erlebens; vgl. Der Geist u. die Triebe, S. 165 u. ö.); Pfänder, Einf. in die Psych.², S. 292 (E. ist das einfache Dasein psychischer Tatsachen u. Vorgänge); Koffka, Ann. der Philos. III; Müller-Freienfels, Charakter u. E., Jahrbuch d. Charakterol. II; K. Böhm, A. f. s. Ph. XXI, 380 ff.; Heyde, Erk. u. Erlebnis, Ph. u. Leben, 1926, H. 3—5 (E. ist „besonderes Selbstgefühl"; Erkenntnis gehört zum Logischen). Vgl. Gesellschaft, Psychisch, Gegeben, Einheit, Akt, Intuition, Irrational, Impression.

Erleuchtung (illuminatio, illustratio) durch das von Gott ausgehende geistige Licht (s. d.), Teilnahme an den göttlichen Ideen gibt es nach Augustinus (De trin. VIII, 2; XII, 15; Soliloqu. I, 8; De civ. Dei X, 2; Conf. X, 40; XII, 25), Malebranche, Uphues u. a. Vgl. Horten, Die Philos. der E. nach Suhrawardi, 1912. Vgl. Erkenntnis, Inspiration.

Erlösung: Befreiung von Druck, Not, Schuld, Übeln und Leiden 1. durch die ethisch-kulturelle Tat und soziale Reform, 2. durch den Tod, Übergang in andere Daseinsformen oder Teilnahme an der überzeitlichen Seinsweise des Absoluten, in dem alle Gegensätze zur Einheit verbunden sind, worauf Religion und Metaphysik hinweisen. Von Bedeutung ist der Gedanke der E. im Judentum, Christentum, Buddhismus (s. Nirvana), in der Gnosis, bei Augustinus u. a. (vgl. Eibl, Augustin u. die Patristik, 1923), in der Mystik, bei Schelling, Schopenhauer (Welt als Wille u. Vorstell. II, WW. X, 565 ff.; 514 ff.; E. durch Aufgabe des Willens zum Leben vermittelst der Erkenntnis der Nichtigkeit desselben und der Einheit des Seins), R. Wagner, E. v. Hartmann (E. der Welt und zugleich Gottes vom Alogischen in ihm durch Hingabe an d. Weltprozeß, Philos. des Unbewußten III¹¹; Gr. der Axiologie, S. 143 ff.), L. Ziegler (Zur Met. des Tragischen, S. 76 ff.), Drews (Die Christusmythe, 1909, S. 185 ff.), Deussen (Elem. der Met.³, S. 111 f.; Erkenntnis führt zur E. der Welt), Nietzsche (Also sprach Zarathustra, WW. VI, 206 ff.), Siebeck (Lehrb. der Religionsph., 1893), B. Wille (in: Weltansch., 1911), Th. Lessing (Untergang der Erde am Geiste³, 1924, S. 135 (E. des Wandellosen von Menschen und Menschengeschichte), Cohen: Die Befreiung führt zur E., nur diese steht bei Gott (Der Begriff der Relig., S. 63 ff.), R. O. Koppin (Grundlagen zu e. Philos. der Relation), Scheler, Müller-Walbaum (Die Welt als Schuld u. Gleichnis, S. 637 ff.; Befreiung als Realisierung des ewigen Wesens), K. C. Schneider (Die Welt, S. 93, 601; E. der Welt, des allgemeinen Weltaktes, der sich mit Gott vereinigen soll, und des allgemeinen Weltantiaktes, der dem Nichts sich einverleibt"), Will. Stern (Wertphilos., S. 397; E. ist nicht E. vom Ich, sondern „die Vollendung des Ich in der absoluten Introzeption", „E. von der Verlchung", zu einem persönlichen Leben in Gott), Driesch (Wirklichkeitslehre², S. 321 ff., 362. E. wünschen heißt, „sich als Wissender und Ganzer in Reinheit wünschen", d. h. sich frei wünschen von Zufall, Körperlichkeit), K. Jellinek (Das Weltengeheimnis, S. 254, 355, 494; E. ist erlebbare Vereinigung des Bewußten mit dem Unbewußten, Freiheit durch Eingehen der Individualität in Gott, das Überbewußte), Mainländer (Die Philos. der E.³, 1894), Wundt (Sinnl. u. übersinnl. Welt, S. 422 f.; Selbsterlösung durch die Tat), Jodl, Goldscheid, E. Horneffer (Religion u. Deutschtum, 1921; E. durch Schönheit und Tat), L. Ragaz (Selbstbehauptung u. Selbsterlös., 1922), W. Sauer, (Philos. der Zukunft, 1923), A. Hoffmann (Der hochgemute Mensch, 1925), E. Nagel, (Das Problem der E., 1900), H. Wirz (Die E., 1912), E. Reisner (Die E. im Geist, 1924) u. a. Die verschiedenen Formen der E. erörtert P. Hofmann (Das relig. Erleben, S. 15 ff.; Das religiöse Erlebnis ist ein Erlebnis der E., der Geburt eines neuen Lebensgefühls; Art u. E. wird vom Subjekt her durch das Heilsverlangen, vom Objekt her durch die Auffassung des Erlebenden vom Sachverhalt des Lebens bedingt. Emotionaler Typus; E. durch den eigenen Willen, S. 24 ff.; Intellektueller Typus in mehreren Formen: Selbsterlös. durch Weltverneinung, Selbst-

erlös. durch Weltbeherrschung, Befreiung der Seele durch Ablehnung des Magischen; E. durch Hingabe an die Macht der Wirklichkeit; mystischer Typus). Vgl. L. Ziegler, Gestaltwandel der Götter[3], 1922; K. Francke, Metanoëtik, 1913; die E. vom Dasein (anonym), 1905; Müller-Walbaum, Vom ewigen Gral, 1925; Koppelmann, Der E.s- u. Heilsgedanke, 1925. Vgl. Pessimismus, Leid, Religion, Wiedergeburt.

Ermüdung ist ein (dem Schutze des Organismus dienender) Zustand, der (durch Übermaß der Dissimilation, auch durch „Ermüdungsstoffe" bedingt) in einem Nachlassen der Leistungsfähigkeit von Organen besteht und mit dem in der Regel ein Gefühl der „Müdigkeit" verbunden ist. Die geistige E. zeigt sich im Nachlassen der Empfindlichkeit, der Aufmerksamkeit, in Verlangsamung, Erschwerung, Verschlechterung der Reproduktion, des Denkens, in Unlust zur Anstrengung, Arbeit. Durch Gewöhnung, Übung, Willensimpulse, Arbeitswechsel, Pausen u. a. wird der Einfluß der E. z. T. paralysiert, wenn nicht schon Erschöpfung eingetreten ist. E. wird gemessen durch Apparate (Dynamometer, Ergograph), Prüfung der Hautempfindlichkeit, Messung der Dauer und Güte von geistigen Leistungen („Ermüdungstafel"). Vgl. Mosso, Die E., 1892; Kraepelin, Psych. Arb. I ff.; Binet, La fatigue intell., 1898; Wundt, Grdz. der phys. Psych. I[6], 584f.; II[5], 22f., 42f., III[5], 617f.; Meumann, Vorles. zur Einf. in die exp. Päd., 1907; Ebbinghaus, Grdz. der Psych. I[2]; Gineff, Prüf. der Methoden zur Mess. geist. E., 1899; Nadejde, Über quant. Bestimm. der geist. Arbeit, 1912; Münsterberg, Psych. u. Wirtschaftsleben, 1912; Gaupp, E. u. Erfolg, 1920; F. Schenck, Physiol. der Übung u. E., 1911; Offner, Die geist. E. 1910 (Literatur). Vgl. Schlaf, Lernen, Arbeit.

Erörterung (expositio): „die deutliche (wenn gleich nicht ausführliche) Vorstellung dessen, was zu einem Begriffe gehört" (Kant, Kr. d. r. V., S. 78f.), Bestimmung der Stelle eines Begriffes im Systeme einer Wissenschaft. Unter der „transzendentalen" E. versteht Kant „die Erklärung eines Prinzips, als eines Prinzips, woraus die Möglichkeit anderer synthetischer Erkenntnisse a priori eingesehen werden kann" (Kr. d. r. V., S. 81; „metaphysisch" ist die E., „wenn sie dasjenige enthält, was den Begriff, als a priori gegeben, darstellt"). Fries: „Die Exposition eines Begriffes stellt aus den verschiedenen Fällen des Gebrauches die verschiedenen Verhältnisse eines Begriffes nebeneinander und sucht ihn so zu zerlegen" (Syst. d. Log., S. 399). Nach Fichte heißt einen Begriff erörtern, „den Ort desselben im System der menschlichen Wissenschaften überhaupt" angeben, zeigen, „welcher Begriff ihm seine Stelle bestimme, und welchem andern sie durch ihn bestimmt wird" (WW. I 1, 55). Nach Hagemann ist E. „die Ermittlung der Stelle, welche ein Begriff zu übergeordneten oder nebengeordneten Begriffen einnimmt" (Log. u. Noet., S. 83). Vgl. Exponible Sätze.

Eros (*ἔρως*, Liebe, Streben) s. Liebe, Philosophie. Erogene Zonen: Leibesstellen, von denen sexuelle Empfindungen ausgehen. Erotisch: auf die Liebe bezüglich; nicht alles Erotische ist (mindestens unmittelbar) „sexuell".

Erotematisch (*ἐρωτηματικός*, fragend) ist der Unterricht in Form von Frage und Antwort. Vgl. Akroamatisch.

Erregung: Auslösung eines Zustandes im und durch das Nervensystem, in der Psyche; auch Gemütsbewegung, Gegensatz zur Depression. Die erregenden Wirkungen in der Nervenfaser sind jene, die auf Erzeugung äußerer Arbeit (Muskelzuckung, Wärme, Sekretion, Reizung von Nervenzellen) gerichtet sind (Wundt, Grdz. d. phys. Ps. I[6], 105ff.). Der Reizungsvorgang hat drei Stadien: Unerregbarkeit, wachsende, wiederabnehmende Erregbarkeit (S. 108f.). Vgl. Verworn, Die Mechanik des Geistes[2], 1910. Erregbarkeit ist die Disposition der Nerven, der Psyche, auf Reize entsprechend zu reagieren. „Große Erregbarkeit bedeutet ein leichtes und schnelles, geringe Erregbarkeit ein schweres und langsames Reagieren auf Reize" (Külpe, Gr. d. Psych., S. 89). Vgl. Offner, Das Gedächtnis[4], S. 23ff; Kafka, Handbuch der vergleich. Psych. 1922 (Tierpsychol.); Messer,

Psych., S. 281 (E. u. Beruhigung bestehen aus Organempfindungen in Verbindung mit starker Lust oder Unlust). Vgl. Irritabilität, Gefühl (Wundt), Unbewußt, Disposition, Temperament.

Erscheinung: 1. Vorgang, Naturphänomen; 2. Darstellungsweise eines Dinges (s. d.) für den besonderen Standpunkt der Wahrnehmung und Betrachtungsweise, im Gegensatze zum eigenen, wirklichen Sein des Dinges (individuell- und gattungsmäßig-subjektive E.); 3. objektive Darstellungsweise des Wirklichen gemäß der Gesetzlichkeit des erkennenden „Bewußtseins überhaupt". Die Gegenstände der Außen- und Innenwelt als solche sind „wohlfundierte Erscheinungen", in ihnen kommt der Wesensgehalt des „Absoluten" (s. d.) sinnlich-intellektuell zum Ausdruck, wenn sie auch als mögliche Erfahrungsinhalte nicht unabhängig von den Formen der Erkenntnisgesetzlichkeit existieren. Die objektive, methodisch bestimmte E. ist von der subjektiven Erscheinungsweise der Dinge unterschieden, sie ist eins mit dem realen Gegenstande der Erkenntnis, der für alle Erkennenden identisch und gleichartig zu denken ist, als gesetzmäßiger, einheitlicher Zusammenhang von Daten zu möglicher Erfahrung, die durch „Kategorien" geordnet sind. Das „Wesen" der Dinge ist, wissenschaftlich, identisch mit der E. (im „transzendentalen" Sinne), von der „empirischen" („physischen": Kant) E. aber zu unterscheiden, ebenso vom absoluten „An sich", das der E. zugrunde liegt und die metaphysische Bedingung des Auftretens und der Bestimmtheiten der Erscheinungen enthält (s. Ding an sich, Transzendent). Das „An sich" stellt sich dar als physische und psychische E. („für-sich-Sein"), als Zusammenhang objektiver und subjektiver Vorgänge und Relationen. Die absolute Wirklichkeit erkennen wir nur vermittelst ihrer und in ihren Erscheinungen („objektiver Phänomenalismus"). Es gibt also: 1. „Schein" (s. d.), 2. subjektive E., 3. Dinge und Wesen = objektive E.en, 4. das in ihnen „Erscheinende" (symbolisch erfaßte Absolute oder Transzendente). Vgl. Metaphysik, Körper, Natur, Geist, Idee.

Der naive Realismus unterscheidet nicht E. und Ding an sich; der kritische Realismus betrachtet einen Teil der Dingeigenschaften als bloße E.; der Idealismus kennt nur Dinge als Erscheinungen im Sinne von Bewußtseinsinhalten; der idealistische Positivismus nimmt keine Wirklichkeit außer den Erlebnisinhalten an.

E. und Wesen der Dinge (wahres Sein) unterscheiden die indische Philosophie, die Pythagoreer, Eleaten, Heraklit, Demokrit. Dieser sieht in den sinnlichen Eigenschaften der Dinge (Farben, Töne usw.) Wirkungen der Atomeigenschaften auf die Seele (s. Qualität). Aus den *φαινόμενα* ist auf die *ἄδηλα* zu schließen (Sext. Empir., adv. Math. VII, 140; so auch Anaxagoras). Nach Protagoras erkennen wir die Dinge stets nur so, wie sie uns gerade erscheinen (vgl. Plat., Theaet. 157 A). Aristipp lehrt, wir wüßten nur um Bewußtseinserscheinungen: *τὰ πάθη καὶ τὰς φαντασίας ἐν αὐτοῖς τιθέντες οὐκ φοντω τήν ἀπὸ τούτων πίστιν εἶναι διαρκῆ πρὸς τὰς ὑπὲρ τῶν πραγμάτων καταβεβειώσεις* (Plut. Adv. Colot. 24); *μόνα τὰ πάθη καταληπτά* (Sext. Empir. Pyrrh. hypot. I, 215; Diog. L. II, 92). „Praeter permotiones intimas nihil putant esse iudicii" (Cicero, Acad. II, 46, 142). Platon sieht in den Sinnesobjekten Erscheinungen der wahren, seienden, intelligiblen Welt der „Ideen", durch deren Aufstellung die E. gerechtfertigt wird (*σώζειν τὰ φαινόμενα*). Die E. hat Anteil an dem wahren Sein (*μέθεξις*), das in ihnen sich manifestiert (*παρουσία*). Aristoteles versteht unter *φαινόμενον* das sinnfällig Gegebene (Met. IV 5, 1010 b 1). Nicht alles Erscheinende ist wirklich (Met. IV 6, 1011 a 19; De an. III 3, 428 a 7, III 3, 428 b 1 ff.). Chrysipp unterscheidet die E. vom Ding (Sext. Empir., adv. Math. VIII, 11; Pyrrhon. hypot. II, 7). Nach Pyrrhon können wir nur aussagen, wie uns die Dinge erscheinen (s. Skepsis). Nach Plotin ist die sinnliche Welt die E. der intelligiblen Welt, des Reiches der Ideen und deren Einheit, des *νοῦς* (s. Geist.) — Augustinus nennt die Offenbarungen „Dei apparitiones" (De trin. III, p. 867 f.). Scotus Eriugena erklärt: „Deum . . . intellectuali creaturae mirabili modo apparere" (Div. nat. I, 10). Die Sinnenwelt ist nur E. einer geistigen Wirklichkeit („iste mundus sensibus apparens", I, 30). „Omne

enim, quod intelligitur et sentitur, nihil aliud est, nisi apparentis apparitio, occulti manifestatio" (III, 4). „Omnia siquidem, quae locis temporibusque variantur, corporeis sensibus succumbunt, non ipsae res substantiales vereque existentes, sed ipsarum rerum vere existentium quaedam transitoriae imagines et resultationes intelligenda sunt" (V, 25). Bei manchen Scholastikern, z. B. Petrus Aureoli (In lib. sent. I) heißt „esse apparens" des Dinges das „intentionale" Sein des Dinges im Bewußtsein, als „mentis conceptus sive notitia obiectiva" (vgl. Prantl, G. d. Log. III, 323). G. Biel nennt „apparentia" jede „veram speciem seu ostensionem" IV (dist. 1, 1). Goclen unterscheidet: „apparentia vera — inanis (*φανταστική*)", „interior — exterior". „Apparentia seu *δόκησις* veritati opponitur" (Lex. phil. 110 f.; vgl. 142).

Nach G. Bruno ist die Vielheit der Dinge E. des Einen, Ewigen (De la causa, V). Nach Gassendi sind „apparentiae" die „phantasiae" (Exerc. II, 6). „Secundum naturam — secundum apparentiam" wird unterschieden. Hobbes versteht unter Erscheinungen („phaenomena") Bewußtseinstatsachen, die sich auf Objekte beziehen. Phänomene sind die von der Natur gezeigten (ostensa) Inhalte des Gegebenen (De corp. 4, 25, 2; 10). Die Qualitäten der Empfindung sind subjektiv; E. ist der (abstrakte) Raum (s. d.). Die Subjektivität der Sinnesqualitäten betonen Descartes, Malebranche, Boyle, Locke, welcher bemerkt, bei anderer Organisation der Sinne würde uns die Welt anders erscheinen (Ess. II, ch. 23, § 12). Nach Geulincx sind die Dinge nicht so an sich („in se"), wie sie von uns erfaßt werden (Annot. ad Met. II). Nach Burthogge sind die Objekte des Bewußtseins „phaenomena", „appearances" (Ess. up. reas. 1694, ch. III, sct. 1, p. 57 ff.). — Nach Collier und Berkeley sind die Körper nur Vorstellungen, Erscheinungen („appearances in the soul or mind"), die von Gott uns aufgenötigt werden, so daß sie uns als Dinge gelten (Princ. XXXIII). Alles Sein ist Vorgestelltsein, „esse = percipi" (XXXIV). Nach Hume kennen wir nur die Wirkungen der Körper auf die Sinne, die Impressionen (Treat. II, sct. 5). Raum und Zeit sind Arten, wie die „impressions" erscheinen („appear to the mind"), Ordnungen derselben (sct. 3). — Condillac und Bonnet unterscheiden E. und „Ding an sich", auch Maupertuis.

Leibniz prägt den Begriff der objektiven, „wohlbegründeten Erscheinung" („phaenomenon bene fundatum"). Die „phaenomena realia" sind von den „ph. imaginaria" wohl zu unterscheiden. Die Körper mit ihren Qualitäten und mit dem Raum sind Erscheinungen einer Welt von „Monaden", deren Komplexe in der Sinneswahrnehmung („verworren") als Körper erscheinen, während sie an sich seelenartige Kräfte sind. Die Gesetzmäßigkeit der E. verbürgt deren Realität (s. d.). Dem Räumlichen entspricht etwas in den Dingen an sich. Chr. Wolff: „Phaenomenon dicitur quicquid sensui obvium confuse percipitur" (Cosmol. § 225). Baumgarten: „Das Wahrzunehmende (phaenomenon, observabile) ist dasjenige, was wir durch unsere Sinne (verworrener) erkennen können" (Met. § 307). Den objektiven, realen „Schein" unterscheiden von den Dingen an sich Tetens, Lambert (Neues Organon, S. 217 ff.) u. a.

Kant unterscheidet zuerst die Welt der E. für die Sinne von den durch den Verstand bestimmbaren (intelligiblen) Dingen selbst. „Phaenomenon" ist das sinnlich Wahrnehmbare („sensibile", De mund. sens. sct. II, § 3). „Sensitive cogitata esse rerum repraesentationes, uti apparent, intellectualia autem, sicuti sunt" (§ 4). „In sensualibus autem et phaenomenis id, quod antecedit usum intellectus logicum, dicitur apparentia" (§ 5). „Quaecunque ad sensus nostros referentur ut obiecta, sunt phaenomena" (§ 12). Erscheinungen sind die Gegenstände der Erfahrungsbegriffe; die Gesetze der Erfahrung, der sinnlichen Erkenntnis sind die Gesetze der Erscheinungen (§ 5). „Quamquam autem phaenomena proprie sint rerum species, non ideae, neque internam et absolutam obiectorum qualitatem exprimant, nihilo tamen minus illorum cognitio est verissima" (§ 11). Die Erscheinungen sind als solche den geistigen Gesetzen unterworfen. „Res non possunt sub ulla specie sensibus apparere, nisi mediante vi animi, omnes sensationes secundum stabilem et naturae suae insitam legem coordinante" (III, § 15). Auf dem Standpunkte der Kritik ist E. die „sub-

jektive" Form der Existenz der Wirklichkeit, zu der das „Ding an sich" das Korrelat bildet. E. ist das Ding, „sofern es Objekt der sinnlichen Anschauung ist (Kr. d. r. V., S. 34 f.), der „unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung" (S. 75). Die Dinge sind E., sofern sie gemäß den Formen der Gesetzlichkeit des erkennenden Bewußtseins aufgefaßt werden, als räumlich-zeitlich-kausale Zusammenhänge möglicher Erfahrungsinhalte. Die Gegenstände „erscheinen" uns, d. h. sie sind „Gegenstände der Sinnlichkeit". Aber auch die Objekte des Verstandes sind nur „Phaenomena". Erscheinungen sind „bloße Vorstellungen, die nach empirischen Gesetzen zusammenhängen", sie haben „selbst noch Gründe, die nicht Erscheinungen sind" (S. 472). Keine E. „ohne etwas, was da erscheint" (S. 34 f.; vgl. S. 438 ff.). Die Erscheinungen haben „empirische Realität", sind objektiv, nicht Schein. „Wenn ich sage: im Raum und der Zeit stellt die Anschauung, sowohl der äußeren Objekte, als auch die Selbstanschauung des Gemütes, beides vor, so wie es unsere Sinne affiziert, d. i. wie es erscheint, so will das nicht sagen, daß diese Gegenstände ein bloßer Schein wären. Denn in der Erscheinung werden jederzeit die Objekte, ja selbst die Beschaffenheiten, die wir ihnen beilegen, als etwas wirklich Gegebenes angesehen, nur daß, sofern diese Beschaffenheit nur von der Anschauungsart des Subjekts in der Relation des gegebenen Gegenstandes zu ihm abhängt, dieser Gegenstand als Erscheinung von ihm selber als Objekt an sich unterschieden wird. So sage ich nicht, die Körper scheinen bloß außer mir zu sein, oder meine Seele scheint nur meinem Selbstbewußtsein gegeben zu sein, wenn ich behaupte, daß die Qualität des Raums und der Zeit, welcher, als Bedingungen ihres Daseins, gemäß ich beide setze, in meiner Anschauungsart und nicht in diesen Objekten an sich liege" (S. 102 f.). Die Prädikate der E. kommen dem „Objekt selbst" zu, aber nur im Verhältnis zu unseren Sinnen, zum Subjekt und von der Vorstellung unzertrennlich (S. 103). E. ist „empirische Anschauung, die durch Reflexion und die daraus entspringenden Verstandesbegriffe zur inneren Erfahrung und hiermit Wahrheit wird" (Anthrop. I, § 7). Von den Dingen kennen wir nur die Art, sie wahrzunehmen; anderen Wesen mögen sie anders erscheinen. Auch das Ich wird nur als E. erkannt. Die Materie, die Bewegung sind nur Erscheinungen. Die „nach der Einheit der Kategorien" gedachte Erscheinung ist „Phaenomenon", Gegenstand allgemeingültiger Erfahrung, unabhängig von der Besonderheit einzel-subjektiver Sinneswahrnehmung, Inhalt eines „Bewußtseins überhaupt". Die Dinge der Erfahrung sind „Erscheinungen, deren Möglichkeit auf dem Verhältnisse gewisser an sich unbekannter Dinge zu etwas anderem, nämlich unserer Sinnlichkeit, beruht" (Prolegom. § 13). Alles in Raum und Zeit Befindliche ist als solches E. (§ 13, Anm. I). Erscheinungen sind die Vorstellungen, welche die Dinge („an sich") „in uns wirken, indem sie unsere Sinne affizieren" (Anm. II). E. ist die Art, wie unsere Sinne von dem „unbekannten Etwas" affiziert werden (§ 32, S. 76). E. im Sinne von: Dinge sind Erscheinungen, ist etwas anderes, als wenn ich sage: dieses Ding erscheint mir so („Apparenz", „Schein", Fortschr. der Met., S. 93 f.; Über e. Entdeck. 2, S. 76). E., solange als sie in der Erfahrung gebraucht wird, bringt Wahrheit, sonst aber Schein hervor (Anm. III). Die Gesetze der Erscheinungen entstammen dem reinen Verstande. „Metaphysisch" ist die „E. von Erscheinungen", d. h. die Art und Weise, wie das Subjekt mittelbar affiziert wird, „sich selbst zum Objekt macht". E. ist „die subjektive Modifikation der Wirkung, welche ein Sinnengegenstand auf das Subjekt tut" (Altpreuß. Monatsh., 1882, S. 289 f., S. 436: „E. des sich selbst affizierenden Subjekts"; vgl. 1883 f.; Vorles. über Met., S. 315).

Nach S. Beck sind Erscheinungen „die Objekte unserer Erkenntnis, die auf uns wirken und Empfindungen in uns hervorbringen" (Erl. Ausz. III, 159). Was nach Wegfall aller Intelligenzen von der Außenwelt noch bliebe, ist unerfindlich (S. 399). Bei Fichte (vgl. S. Maimon) wird die E. ganz „subjektiv" zum Produkte der Tätigkeit des Ich. — Bei einem Teile der Neukantianer sind die Erscheinungen nichts als kategorial verknüpfte Erfahrungsinhalte. Das „Ding an sich" ist nur ein Grenzbegriff, bezeichnet nur die Unerschöpflichkeit des Erkenntnisprozesses. So nach Stadler (Die Grundbegriffe der Er-

kenntnis, 1913), Cohen, nach welchen Erscheinungen „die durch die Gesetze des reinen Denkens bestimmten Gegenstände der reinen Anschauung" und das „Ding an sich" nur das Gesetz der Erscheinungen bedeuten (Kants Begründ. der Eth., S. 31 ff.), Cassirer (die E. ist in notwendigen Gesetzen der Erkenntnis gegründet, Philos. der symbol. Formen II, 46), Natorp (Philos.[3], S. 137ff.; E. ist Darstellung als Gegenstand für ein Bewußtsein; Allg. Psych., § 2) u. a. Nach Windelband ist E. „die durch eine zielbewußte Absicht aus der Gesamtheit der Erlebnisse herausgearbeitete Vorstellungsweise, deren Wert allein darin bestehen kann, daß sie dem Zweck, der die Auswahl bestimmt, so weit als möglich entspricht" (Üb. Willensfreih., S. 193 f. Der Bewußtseinsinhalt ist eine E., in der das Wesen des Seienden sich in gewisser Weise darstellt, ein „Ausschnitt aus der Wirklichkeit", der als solcher für das Seiende gilt, aber keine volle Wirklichkeit hat (Log., S. 58ff.). Rickert nimmt nur „immanente Objekte" an, die aber als das einzig Reale, nicht als „E." zu bezeichnen sind (Der Gegenstand der Erkenntnis [4-5], S. 62 ff., 102 ff.). Vgl. Husserl, Ideen zu e. reinen Phän. I[2], 295 ff. Phänomenalist ist Renouvier (Ess. de crit.; Nouv. Monad. p. 111). Nach Boirac ist die E. das einzige Erkenntnisobjekt (L'idée de phénom. p. 1). „Toute réalité est essentiellement phénomenale" (p. 340). Die Erscheinungen sind Inhalte des reinen, unendlichen Bewußtseins (p. 343 f.). Ähnlich Ferrier, Collyns-Simon, Green (Prol. to eth., p. 17 f.), Bradley, nach dem die E. in der „discrepancy" zwischen dem Sein und Gedachten besteht (Appear. and real., p. 455f.), Bosanquet, Martineau, Royce, Boström u. a., Bergmann (vgl. Syst. der Met., S. 270f.), Lipps, B. Kern, J. F. Schmidt, Schuppe u. a. — Nach Hodgson gibt es kein Ding an sich, „because there is no existence beyond consciousness" (Phil. of refl. I, 219). „Our actual phenomenal world is a part of a larger, but still phenomenal world which we must conceive as possible, possible in our view, but actual to other modes of consciousness than ours" (I, 213). Ähnlich J. St. Mill, A. Bain u. a. Keinen Gegensatz von E. und Ding an sich kennt der Empiriokritizismus, ferner die Immanenzphilosophie. Schuppe nennt die Elemente des Gegebenen" auch „Erscheinungselemente", dabei ist aber „Erscheinung nicht im Gegensatze zu dem wirklich Gegebenen, sondern eben im Sinne desselben gemeint, in welchem das Wort sehr oft gebraucht wird", als das „Sinnfällige" (Gr. der Erkth. u. Log., S. 79). Nach Cornelius sind die Erscheinungen eins mit den Sinnesobjekten, sie sind von den „Noumena" nur relativ unterschieden: „Die Erscheinungen sind die einzelnen Fälle der in dem *νοούμενον* gegebenen allgemeinen Regel" (Einl. in d. Philos., S. 263). Die Einzelerscheinung der Sinneswahrnehmung ist von der begrifflich fixierten, objektiven E. zu unterscheiden (Psych., S. 246 ff.; Transz. Systemat., S. 22 ff.). Ähnlich z. T. E. v. Aster, Kern, Ziehen, Mach, Verworn, Vaihinger u. a. (s. Positivismus). Nach Petzoldt ist das Gegebene „weder E. noch Ding an sich" (Das Weltproblem[2], 1912). — Nach Keyserling liegt jenseits der E. nur deren „Sinn" (s. d.).

In mehr oder weniger bestimmter Weise wird die E. auf etwas in den Dingen an sich bezogen. Fries versteht unter Erscheinungen „Gegenstände, welche sich noch auf eine Realität an sich beziehen, wiewohl sie nicht erkannt werden, wie sie an sich sind" (Wissen, Glaube u. Ahndung[2], S. 37ff., 53; vgl. Apelt, Met., § 53). Bardili sieht in der Vorstellungswelt eine „Spiegelung" der „Wirklichkeitsverhältnisse" (Gr. d. erst. Log., S. 92). Schelling nennt E. das „relative Nichtsein des Besondern in bezug auf das All" (WW. I 6, 187). Für Hegel ist die E. nur ein Moment im dialektischen Prozesse der Wirklichkeit, deren Wesen durch den Begriff erfaßt wird. E. ist „das Wesen in seiner Existenz" (Log. II, 144). „Das Wesen muß erscheinen. Sein Scheinen in ihm ist das Aufheben seiner zur Unmittelbarkeit, welche als Reflexion-in-sich so Bestehen (Materie) ist, als sie Form, Reflexion-in-anderes, sich aufhebendes Bestehen ist. Das Scheinen ist die Bestimmung, wodurch das Wesen nicht Sein, sondern Wesen ist, und das entwickelte Scheinen ist die Erscheinung. Das Wesen ist daher nicht hinter oder jenseits der Erscheinung, sondern dadurch, daß das Wesen es ist, welches existiert, ist die Existenz Erscheinung" (Enzykl., § 131). „Erscheinung ... heißt nichts anderes, als daß eine Realität existiert, jedoch

nicht unmittelbar ihr Sein an ihr selbst hat, sondern in ihrem Dasein zugleich negativ gesetzt ist" (Ästh. I, 157). K. Rosenkranz: „Das Wesen setzt sich als Existenz; die Existenz setzt sich als Existierendes; das Existierende führt sich aber durch die Auflösung seiner Existenz in seinen Grund, in das gegen seine Existenz freie Wesen zurück. So ist die Existenz zur Erscheinung des Wesens geworden". „Das Wesen ist es, welches erscheint" (Syst. d. Wiss., S. 64 ff.).

Herbart nennt „objektiven Schein" den „Schein, der von jedem einzelnen Objekte ein getreues Bild, wenn auch kein vollständiges, so doch ohne alle Täuschung dem Subjekte darstellt, daß bloß die Verbindung der mehreren Gegenstände eine Form annimmt, welche das zusammenfassende Subjekt sich muß gefallen lassen" (Met. II, S. 320). „Wie viel Schein, so viel Hindeutung aufs Sein" (S. 351). Ähnlich Caspari (Zusammenhang der Dinge, S. 428). — Nach Beneke ist die Außenwelt E. einer geistigen Wirklichkeit (Log. II, 288). So auch nach Schopenhauer, der in den Dingen „Objektitäten" des Ding an sich sieht. „Objekt-sein und Erscheinung sind synonyme Begriffe" (Welt als Wille u. Vorst., I. Bd., § 22). „Erscheinung heißt Vorstellung und weiter nichts: alle Vorstellung, welcher Art sie auch sei, alles Objekt ist Erscheinung" (§ 2), ein subjektiver „Spiegel" des „An-sich" (§ 29). Der „Wille" als Ding an sich „ist von seiner Erscheinung gänzlich verschieden und völlig frei von allen Formen derselben, in welche er erst eingeht, indem er erscheint" (§ 23). Der Leib ist unmittelbare E. des Ding an sich. Auch I. H. Fichte, Fechner, Paulsen, Lasswitz, B. Wille, Adickes, Becher, J. Schultz, Lipps (Naturwiss. u. Weltansch., S. 5ff., 101ff.), Nietzsche, Joël (Seele u. Welt², 1925), Reininger, Häberlin, R. Richter, Busse, Erhardt, Ladd, J. Ward, Fouillée, Lachelier, Bergson, Wundt u. a. betrachten die Außenwelt als E. einer geistigen Wirklichkeit. E. ist nach Fechner nicht bloßer Schein, sondern objektiv durch die Welt ausgebreitet und schließt sich in einem einheitlichen Bewußtsein zusammen (Tagesans., S. 13). In der E. gibt sich das Ding selbst kund (S. 19). Die Welt ist Selbsterscheinung als Geist, objektive E. in der Natur. Das Ding ist die Möglichkeit unzähliger Erscheinungen (Atomist., S. 94 ff.). Nach Lotze setzt jede E. ein „wesentliches Sein voraus, in dessen inneren Verhältnissen die bestimmten Gründe für die Form des Erscheinens liegen" (Mikrok. III², S. 231 ff.). Nach Wundt sind die Objekte Erscheinungen, das denkende Subjekt aber ein An sich (Log. I², 549ff.; Syst. d. Phil.², S. 143ff.). — Nach F. A. Lange (Gesch. des Mater. I-II), F. Schultze (Philos. der Naturwiss. II, 61 ff.), Liebmann (Anal. der Wirkl.², S. 37, 238) u. a. erkennen wir nur die Art, wie die Wirklichkeit uns gemäß unserer Organisation erscheint. Riehl: „Die mechanische Natur ist nicht die Natur an sich, sondern die E. der Natur für die äußeren Sinne" (Phil. Krit. II 2, 194). Die Erscheinungen sind abhängig von Wirklichkeiten, denen alle ihre Bestandteile der Empfindung wie die besonderen Formen der Existenz und Sukzession entsprechen (II 1, 22). „Das Subjekt und das Objekt in der Wahrnehmung ist Erscheinung, nicht bloße Vorstellung, und zwar Erscheinung in dem einzig verständlichen Sinne des Wortes, wonach dasselbe die Beziehung auf das, was erscheint, in seiner Bedeutung einschließt. Ich erkenne mich selbst, wie ich im Gegenverhältnis zu den Objekten meines Bewußtseins erscheine" (S. 152). Nach G. Jacoby besteht das Merkmal einer E. in unserer „zwangsläufigen Gebundenheit an die praktische Deutung eines uns vorliegenden Bestandes". Diese Zwangsläufigkeit unserer „Meinungsbasis" hat eine ontologische Grundlage in bestimmten Situationen. Eine E. ist „ein in gnoseologischer Deutungserfüllung stehender, einem wahrnehmenden Bewußtsein konkret vorliegender Bestand, der als Meinungsbasis für sich besteht". Es gibt „hemmbare" und „unhemmbare" (vollendete) E. E. ist zuletzt alles, was Anspruch auf Außenwirklichkeit erhebt, ohne uns transzendent zu sein; innerhalb dieser allgemeinen E. treten verschiedene E.stypen auf. Die Wahrnehmungswelt ist eine wohl fundierte E. (Allg. Ont. II, 46ff.; I, 256f.; vgl. Transzendent). Nach Dilles weisen die Erscheinungen auf Bestimmtheiten in den Dingen an sich hin (Weg zur Met. I, 114 ff.). Ähnlich Lotze, L. Busse, F. Erhardt, H. Schwarz, Brentano, Stumpf, Riehl, Külpe, Messer,

Störring, W. Freytag, E. Dürr, V. Kraft, M. Wentscher, Kreibig, Höfler, Jacoby, N. Hartmann, Höffding, Becher, Jodl, Th. Haering, Koppelmann (Weltanschauungslehre², S. 25 ff.), Jerusalem, Driesch (Wirklichkeitslehre², S. 18 ff., 132 ff.; das Wirkliche erscheint sich psychisch und physisch), E. Ruckhaber (Das Ding an sich ist Selbsterscheinung, Des Daseins und Denkens Mechanik, 1910) u. a. — Nach M. Schlick ist das Wesen das Konstante der E., diese das Fließende der Wirklichkeit selbst (Kantstud. XXIII, 191 ff.). Wir erkennen (aber „kennen" nicht) die Gegenstände, wie sie an sich sind (Allg. Erkenntnislehre², S. 82 f.), indem wir ihnen Begriffe zuordnen, als deren Zeichen (S. 214 ff.). Es gibt nur eine Wirklichkeit, deren Teile prinzipiell alle erkennbar sind; nur ein kleiner Teil ist uns jeweils gegeben. Die Trennung des Subjektiven und objektiven ist nicht prinzipieller Natur (S. 223 f.; E. u. Wesen, Kantstud. 1918). Nach R. Franz kommt in der E. das der Erfahrung gleichsam immanente Ding an sich selbst zum Ausdruck (Das Realitätsproblem, 1919, S. 13 ff.). Die E. als solche ist nicht die Wirklichkeit, nur der ideale Inhalt der Erkenntnis, der sich auf eine durch diese gemeinte Wirklichkeit bezieht (S. 4 ff., 23 ff.). v. Hartmann unterscheidet die „Existenzformen" der Wirklichkeit von deren „Subsistenzform" (Krit. Grundleg., S. 159). Von den subjektiven sind die „objektiv-realen Erscheinungen" zu unterscheiden, in denen sich das Wesen der Dinge durch eine bestimmte Tätigkeit unmittelbar manifestiert (Mod. Psychol., S. 332; Kategorienlehre, 1896). Nach Stumpf sind die Erscheinungen (Farben, Töne usw.) weder die physische Welt des Naturforschers noch die psychische Welt, sie sind „das Material, woraus der Physiker schöpft, und sie sind zugleich der Ausgangspunkt und der Nährstoff des gesamten Seelenlebens" (Wiedergeb. d. Philos., S. 28). Zu den Erscheinungen gehören die Inhalte der Empfindungen und Vorstellungen (E.en und psych. Funktionen, 1907). Messer nennt Dingerscheinung das, „was sich von dem Ding in jedem Augenblick sinnlich voll ganz darbietet" (Psych., S. 33 ff.). Husserl macht auf die verschiedene Bedeutung von „E." aufmerksam (Log. Unt. II, 705 ff.). Das leibhaftig gegebene Ding ist E. des „physikalisch Wahren" (Ideen zu e. reinen Phänomen. I², 71 ff.). Zu einem Erfahrungsbewußtsein vom selben Ding gehört ein System von kontinuierlichen E.s- und Abschattungsmannigfaltigkeiten (S. 74 ff.). Ein transzendentes Sein ist nur durch Erscheinungen gegeben, gegenüber dem absoluten Sein des Immanenten, des Erlebnisses (S. 80 ff.). Nach Linke ist E. nicht identisch mit Bewußtseinserlebnis (Grundfragen der Wahrnehmungslehre, S. 137 ff.). Vgl. A. Hinze, E. u. Wirklichkeit, 1908; Varisco, Logos IV; H. Maier, Kantstud. III; Külpe, Die Realisierung II; Gehler, Das Erscheinungsbild, 1910; Gätschenberger, Symbola, 1920; Mahnke, E. neue Monadol., 1917 (E. Ding für andere); Stöhr, Wege des Glaubens, 1921; H. Conrad-Martius, Jahrb. f. Philos. III; W. Haas, Kraft u. E. Vgl. Objekt, Realität, Phänomenalismus, Ding (an sich), Wirklichkeit, Noumenon, Qualität, Idealismus, Realismus, Körper, Ich, Mechanismus, Physisch, Bewegung, Identitätstheorie, Monismus, Epiphänomen, Psychisch, Subjektiv, Materie, Wesen, Abschattung, Kraft, Psychisch, Gegeben, Vorstellung, Leib.

Erschleichung (subreptio) ist eine gegen die logischen Gesetze verstoßende Beweisführung.

Erwartung ist eine (durch Spannungsempfindungen und Gefühle charakterisierte) Einstellung der Aufmerksamkeit, die auf einen nicht aktuell präsenten, in der Phantasie oder gefühlsmäßig vorweggenommenen Gegenstand gerichtet ist. Im Zustande der E. ist das Bewußtsein für einen (mehr oder weniger bestimmten) Reiz bereit, disponiert, indem die Vorstellung des Erwarteten den Aufmerksamkeitswillen beständig zur Intention anregt. Tritt das Erwartete als Erlebnis ein, so ist die E. „erfüllt". Die E. ist ein Faktor des Ding- und Gesetzmäßigkeitsbewußtseins. Das Gewohnte wird erwartet; bei Enttäuschung tritt Verwunderung ein, und es regt sich die Frage nach der Ursache des Ausbleibens oder der Veränderung.

Nach Leibniz ist die E. ein Erkenntnisfaktor, bei den Tieren vertritt sie die Vernunft

(Opp. Erdm. p. 296). Hume führt auf die E. des Gleichen den Begriff der Kausalität (s. d.) zurück. Nach Kant ist das empirische Voraussehen die E. ähnlicher Fälle; sie bedarf nur der Erinnerung beobachteter Begebenheiten, die durch Wiederholung eine „Fertigkeit" erzeugt (Anthrop., § 35; vgl. Mutmaßl. Anf. der Menschengesch., S. 53 f.). Volkmann erklärt (wie Herbart) E. als „den Zustand des Emporgetriebenwerdens einer als künftig gedachten Vorstellung gegen die sie abweisende Gegenwart" (Lehrb. d. Psych. II⁴, 21). Nach Nahkowsky ist die E. ein „formelles Gefühl" (Das Gefühlsleben, S. 95). Sie ist „die Vorwegnahme (Antizipation) eines künftigen Erfolges durch die demselben voraneilenden Reproduktionen". Die Hauptstadien der E. sind die „Spannung" und die „Auflösung" (S. 96 ff.). Nach Lazarus ist Erwarten „Bereitschaft zur Apperzeption" (Leben d. Seele II², 51). Wundt zählt das Gefühl der E. zur Richtung der spannenden, meist der der erregenden Gefühle, es pflegt mit ziemlich intensiven Spannungsempfindungen verbunden zu sein. Im Moment des Eintritts wird das Erwartungsgefühl durch das meist nur sehr kurz dauernde „Gefühl der Erfüllung", das den Charakter eines lösenden Gefühls hat, abgelöst (Gr. d. Psychol.⁵, S. 260). Die E. ist „ein Zustand, in welchem die Aufmerksamkeit nicht auf einen gegenwärtigen, sondern auf einen zukünftigen Eindruck oder eventuell auf eine Mehrheit möglicher Eindrücke gespannt ist" (Grdz. d. ph. Psych. III⁵, 346 ff.; über „Erwartungsfehler" vgl. I⁶, 584 f.). Bei der Bildung der zeitlichen Vorstellungen spielt das Erwartungsgefühl eine Rolle. Külpe: „Einen Reizunterschied oder einen Reiz erwarten heißt die innere Wahrnehmung eines solchen oder das ihr entsprechende Urteil vorbereiten. Diese Vorbereitung kann in sehr mannigfaltiger Weise geschehen, etwa durch eine günstige Stellung und Spannung des Sinnesapparates . . . oder durch zentral erregte Empfindungen, die das Erwartete antizipieren (Vorstellung des Reizes oder Reizunterschiedes), oder durch eine besondere Bereitschaft für die Anwendung des entsprechenden Urteils (inneres Vorsprechen der betreffenden Laute) u. a." Die E. ist „eine vorbereitende Aufmerksamkeit" (Gr. d. Psych., S. 41). Cornelius erklärt, wir können „keinen Inhalt ohne jede Beziehung zu folgenden Erlebnissen denken; die Einordnung jedes neuen Inhaltes unter den allgemeinsten Begriff eines Erlebnisses, den wir auf Grund unserer bisherigen Erfahrungen besitzen, schließt vielmehr stets den Gedanken an noch nicht gegebene, erst zu erwartende weitere Erlebnisse mit ein" (Einl. in d. Philos., S. 251 ff.; Psych., S. 87 ff.). Ein „Erlebnis, das uns in einem gegebenen Zusammenhang als ein an seiner Stelle geläufiges erscheint" ist ein „erwartetes". Die E. wird „erfüllt", wenn ein Erlebnis der erwarteten Art eintritt (Transzend. System., S. 106 f.). Die E. ist wie die Erinnerung ein „intentionales" Erlebnis (Symbol für ein anderes). Der erwartete Gegenstand hat dadurch seine Stelle in der Zeit, ist ein realer Gegenstand (S. 147). Jedes Erlebnis ist Glied eines „Erwartungszusammenhanges"; die Zugehörigkeit zu demselben E.szusammenhang charakterisiert etwas als identischen Gegenstand (S. 152 f., vgl. E. v. Aster, Prinz. der Erktlehre, 1913; Aars, Die E., Z. f. Psych. 22, S. 401 ff.; W. Heuer, Kausal. u. Willensfreiheit, S. 60 f.). Husserl nennt die „vorblickende" E. „Vorerinnerung", als unmittelbare „Protention" und „reproduzierende" Vorerinnerung (Ideen zu e. reinen Phän. I², 145 f.). Die E. ist „intentional", enthält das Erwartete als „Noema" (S. 188; vgl. S. 211). Nach W. Jerusalem liegt der E. zugrunde „eine durch die gegenwärtige Konstellation veranlaßte Phantasievorstellung, und diese veranlaßt uns zu dem Urteile: ‚Das oder das wird jetzt geschehen' ". Ein solches Urteil ist ein „Erwartungsurteil" (Urteilsfunkt., S. 134 ff.). Nach Stöhr enthält die E. eine „Bewegungsbereitschaft" oder eine „induzierte Gemütsbewegung" (Psych., S. 350 ff.; Leitfaden der Log., S. 94 ff.), nach J. Schultz ist sie eine Form der „Einstellung" (Leib u. Seele, S. 78). Vgl. J. Ward, Encycl. Brit. XX, 63 f.; Störring, Psych., S. 163, 185, 344 (E. als illusionsbefördernd: „E.sspannung"; „E.sgefühl" bei Zeitschätzungen). Vgl. Dlugatsch, Beitr. zur Psych. der E. 1909; Messer, Psych. S. 264 f. Vgl. Zeit, Wahrheit, Gleichförmigkeit, Induktion, Einstellung, Reaktion.

Erziehung s. Pädagogik, Bildung, Geschichtsphilosophie.

Eselsbrücke („pons asinorum") ist (in der Logik) Name einer Figur, welche logische Verhältnisse veranschaulicht, zur Auffindung des Mittelbegriffs dient. Sie findet sich bei Petrus Tartaretus. (Vgl. Prantl, Gesch. d. Log. IV, 206).

Esoterisch s. Exoterisch.

Essäer (Ἐσσαῖοι bei Philon oder Essener (Ἐσσηνοί bei Josephus): Name einer jüdischen Sekte, im 2. Jahrh. v. Chr. schon bekannt. Mönchische Lebensweise, Askese, Sittenreinheit zeichnete sie aus (Zeller, Phil. d. Griech. III³, 2, 278 ff.). Sie hatten eine Geheimlehre über Engel und Schöpfung. Verwandt sind die Therapeuten in Ägypten.

Essenz (essentia): Wesen, im Unterschiede von „Existenz" und „Akzidenz". — Essentiell (essentialis): Wesenhaft. Vgl. Wesen, Merkmal.

Etatismus (état): Forderung nach staatlicher Regelung der Wirtschaft und Kultur. Vgl. Staat, Sozialismus.

Ethelismus (ἐθέλω) = Voluntarismus (s. d.).

Ethik (τὰ ἠθικά von ἦθος, Sitte; ἠθική, ethica, Quintilian, philosophia moralis, Seneca; philosophia practica, moral philosophy; „Sittenlehre" zuerst bei Mosheim) heißt die Wissenschaft oder Lehre vom sittlichen Leben, Werten, Wollen und Handeln. Sie ist 1. Moralwissenschaft, welche mit Hilfe der Psychologie, Biologie, Ethnologie, Soziologie die sittlichen Tatsachen darstellt, erklärt, genetisch in ihrer Entwicklung verfolgt, wobei die inneren (subjektiven) und äußeren (objektiven) Faktoren der Entstehung und Evolution des Sittlichen zu berücksichtigen sind, namentlich auch die sozialen Verhältnisse. 2. Philosophische E. als kritisch-normative Wissenschaft. Auf Grund einer Phänomenologie des Wesens und der Wesensformen des Sittlichen erörtert sie die Bedeutung ethischer Begriffe, sie analysiert das Eigentümliche sittlicher Wertungen, Werte, Ziele, Normen, Willenshandlungen. Kritisch wird die Möglichkeit sittlicher Beurteilung und Normierung aus der Gesetzlichkeit des sittlichen Bewußtseins dargetan, wobei die Idee der Sittlichkeit, der reine sittliche Willensinhalt als Maßstab zur Wertung der besonderen sittlichen Normen und Verhaltungsweisen dient. Die (an der Hand des individuellen und historisch-sozialen Bewußtseins) gefundenen und abgeleiteten Normen (bzw. Pflichten und Tugenden) bringt die E. in einen systematischen Zusammenhang und stellt dieses Normensystem als Regulativ für die Beurteilung und Leitung der sittlichen Praxis auf, mit Rücksicht auf die Tendenzen zum Fortschreiten in der Richtung des sittlichen Ideals und der Einheit der Kulturidee. Individual- und Sozialethik (s. d.) sind nicht schroff zu trennen.

Betreffs der Methode gibt es normative, kritische, beschreibend-genetische E.; nach dem Ursprung der sittlichen Verpflichtung: autonome, heteronome (autoritative) E.; nach dem Ursprung der sittlichen Beurteilung: eth. Apriorismus (formaler und Intuitionismus rationaler und emotionaler Art), eth. Empirismus, Evolutionismus; nach dem Wesen und Motiven des Sittlichen: Formalismus, materiale E.; Reflexionsmoral (rationalistische E.), emotionale, voluntaristische E.; nach der Gültigkeit der sittlichen Normen: eth. Absolutismus, Relativismus, Skeptizismus; nach dem Objekt des sittlichen Handelns: Individualismus als Egoismus, Altruismus, Universalismus; nach den sittlichen Zwecken: Hedonismus, Eudämonismus, Utilitarismus, Perfektionismus, Energismus, Formalismus, Idealismus, Evolutionismus; nach dem Kriterium des Sittlichen: Erfolgs-, Absichts-, Gesinnungsethik (vgl. Külpes und Nelsons Einteilungen).

Das Folgende bezieht sich nur auf die Aufgabe und Methode der E. Ethische Lehren finden sich in der orientalischen Philosophie, bei den Pythagoreern, Heraklit, Demokrit u. a. (s. Sittlichkeit). Sokrates betont die Allgemeingültigkeit der Moral. Der Mensch und sein Handeln sind ihm wichtiger als die Natur (Aristoteles, Met. I 6, 987b).

Seine E. ist intellektualistisch — die Tugend (s. d.) ist ein Wissen — und eudämonistisch — das Gute ist das Zweckvolle. Die Kyniker sind Eudämonisten, auch die Kyrenaiker. Platon erörtert das Wesen des relativ und absolut Guten, z. T. spekulativ. Aristoteles begründet die E. systematisch. Die E. ist eine praktische, erziehende Wissenschaft (*ὡς ἀγαθοὶ γινώμεθα*, Eth. Nic. II 2, 1103 b 26 ff.). Sie ist ein Teil der praktischen Philosophie, psychologisch fundiert, wesentlich Güterlehre. Die E. der Stoiker handelt vom Begehren, vom Guten und Bösen, von den Affekten und deren Beherrschung, von der Tugend und Pflicht (Diog. L. VII, 84; Stob. Ecl. II, 6). Cicero gibt eine Pflichtenlehre, betont auch die soziale Wohlfahrt (De offic.). Eine eudämonistische (zugleich auch sozial-utilitaristische) E. lehren die Epikureer. Das *ἠθικόν* handelt *περὶ αἱρέσεως καὶ φυγῆς περὶ αἱρετῶν καὶ φευκτῶν καὶ περὶ βίων καὶ τέλους* (Diog. L. X, 30). Die Neuplatoniker haben eine z. T. mystische E., die zur Reinheit der Gesinnung, zur Vergottung antreibt.

Die Patristiker und Scholastiker bilden die christliche E. unter dem Einflusse platonisch-aristotelischer Lehren aus. Abaelard behandelt die E. als eigene Disziplin (Scito te ipsum). Bei Thomas u. a. ist die E. ein Teil der prakt. Philosophie („scientia ethica" 3 sent. 23, 1, 4, 2 c).

Melanchthon vertritt eine autoritative E. (Eth. doctrin. elem., 1530). In der Renaissanceethik kommen platonische, stoische (z. T. epikureische) Elemente wieder zur Geltung. So auch bei Descartes und Spinoza. Dessen „Ethica" enthält ein System der Philosophie, welches in dem Siege der Vernunft über die Affekte gipfelt. Nach Hobbes ist die E. „the science of what is good and evil in the conservation of mankind" (Leviath. ch. 15). Nach Geulincx ist die E. Tugendlehre (Eth. I, 1, § 1).

Ethische Intellektualisten und Aprioristen (bzw. Intuitionisten) sind R. Cudworth, der angeborene sittliche Ideen annimmt (The true int. syst. I, ch. 4), H. More (Enchir. III), Butler, Reid, Dugald Stewart u. a. — Nach Bacon geht die E. auf die „bonitas interna"; sie handelt vom höchsten Gut und von der seelischen Kultur (De augm. scient. VII, 1). Nach Hobbes ist sie die Lehre von dem, was für die Erhaltung der Menschen gut und schlecht ist (Leviathan, 15). Eine empiristische E. (keine angeborenen sittlichen Begriffe) lehrt Locke, der aber methodologisch die E. für eine demonstrative Wissenschaft hält (Ess. IV, ch. 3, § 18), nämlich für diejenige Wissenschaft, welche „die Regeln und den Anhalt für die menschlichen Handlungen, die zur Glückseligkeit führen, sowie die Mittel, sie zu erlangen, aufsucht" (ch. 21, § 3). Eine Gefühlsmoral, welche die sozialen Neigungen als Quelle des Sittlichen betrachtet, begründen Shaftesbury (The moralists, 1709, angeborener moralischer Sinn), Cumberland, Hutcheson, der einen emotionalen Intuitionismus vertritt („moralischer Sinn", System of moral philos., 1755; deutsch 1756). Auf Sympathiegefühle gründen die E. Hume (Enquiry concern. the princ. of morals, 1751) und A. Smith (Theory of moral sentiments, 1789). Nach Ferguson ist die E. die „Kenntnis dessen, was sein soll", die Wissenschaft von den Gesetzen des Willens (Institutes of moral philos., 1769; deutsch 1772; Princ. of. moral and polit. science, 1792). Den Utilitarismus begründet Bentham (Princ. of Morals, 1789.). Den empirischen Charakter der E. betonen auch Holbach und Helvetius, welcher sagt: „J'ai cru qu'on devait traiter la Morale comme les autres sciences, et faire une Morale comme une Physique expérimentale" (De l'esprit I, 4).

Einen Perfektionismus lehrt Leibniz. So auch Chr. Wolff. Die E. oder „Sittenlehre" ist „scientia dirigendi actiones liberas in statu naturali, seu quatenus sui iuris est homo nulli alterius potestati subiectus" (Phil. rat. § 64). „Philosophia moralis sive Ethica est scientia practica, docens modum, quo homo libere actiones suas ad legem naturae componere potest" (Eth. I, § 4; vgl. § 2). Vgl. Baumgarten, Eth. philos., 1740. Nach Mendelssohn ist die Moralphilosophie „die Wissenschaft der Beschaffenheiten eines freiwilligen Wesens, insoweit es einen freien Willen hat" (Üb. d. Evid., S. 125). Nach Lambert ist die E. eine z. T. apriorische Wissenschaft (Über die Methode . . ., 1761; 2. A. 1918).

Kant begründet eine aprioristische und formalistische E. Quelle des Sittlichen ist nicht die Erfahrung, sondern die praktisch gesetzgebende (autonome) Vernunft (früher

gründet er die E. auf das Gefühl, vgl. Deutl. der Grundsätze IV, § 2; Nachr. von der Einricht. der Vorles. 1765—66, S. 158 f.; später können die „Grundsätze der Beurteilung" nur durch den Verstand erkannt werden und gehören zur „reinen Philosophie", De mund. sensib. II, § 9). Die „reine Moral" enthält bloß „die notwendigen sittlichen Gesetze eines freien Willens überhaupt" (Kr. d. r. V., S. 109). Die „Moralphilosophie" („Philos. der Sitten") hat zum Gegenstand das, was „sein soll". Die Metaphysik „der Sitten" ist „reine Moral" und enthält die Prinzipien, welche das Tun und Lassen a priori bestimmen und notwendig machen (S. 691 ff.). Die E. ist „die formale Philosophie, welche sich mit den Gesetzen der Freiheit beschäftigt" (Prolegom.). Sie hat einen empirischen („praktische Anthropologie") und einen rationalen Teil. Die reine E. („Metaphysik der Sitten") soll „die Idee und die Prinzipien eines möglichen reinen Willens untersuchen". Aufgesucht wird das oberste Prinzip der Moralität. Die sittlichen Begriffe haben ihren Sitz und Ursprung a priori in der Vernunft überhaupt. Die „angewandte E." bezieht sich auf die menschliche Natur, für welche die sittlichen Normen gelten, die aus „reiner Vernunft", aus dem „allgemeinen Begriffe eines vernünftigen Wesens überhaupt" abzuleiten sind (Grundl. zur Met. der Sitten, S. 3 ff., 31 f.). Die „Metaphysik der Sitten" forscht nach der „Quelle der a priori in unserer Vernunft liegenden praktischen Grundsätze". Die „Kritik der praktischen Vernunft" (s. d.) fragt, ob und wiefern reine Vernunft „zur Bestimmung des Willens für sich allein zulange" (Kr. d. pr. V., 1788). Zur „Sittenlehre" gehören die Rechts- und die Tugendlehre („E." im engeren Sinne). Diese gibt zur formalen Bedingung des Handelns auch eine „Materie", einen „Zweck der reinen Vernunft", der zugleich als Pflicht vorgestellt wird. Die E. ist insofern „das System der Zwecke der reinen praktischen Vernunft" (Met. der Sitten I, Einl. II S. 16 ff.; II, 217 ff., 258; Trakt. zum ewigen Frieden in der Philos., 2, S. 38; vgl. Relig., S. 1 ff. Unabhängigkeit der E. von der Religion; Eine Vorles. über E., 1924, S. 1 ff., 89 ff.; die E. gibt objektive Regeln des Seinsollenden, geht bloß auf die Gesinnung, auch auf juristische Handlungen, sofern ihr Motiv ethisch ist; die E. ist „Philosophie der Gesinnung"). Ähnlich Chr. Schmidt (Vers. e. Moralphilos., 1790), Jakob (Philos. Sittenlehre, 1794), Krug (Syst. der prakt. Philos., 1817 f.); vgl. Fries, Handbuch der prakt. Philos., 1818.

Nach Fichte ist die E. „Theorie des Bewußtseins unserer moralischen Natur überhaupt und unserer bestimmten Pflichten insbesondere" (Syst. der Sittenlehre, 1798, S. 5). Schelling betrachtet das Sittliche als ein Entwicklungsprodukt des Absoluten, so auch Hegel, der eine universalistische E., die zwischen subjektiver Moral und objektiver Sittlichkeit unterscheidet, lehrt. Nach Schleiermacher ist die E. ein „Erkennen des Wesens der Vernunft", nicht normativ, sondern „beschauliche Wissenschaft" (Phil. Sittenlehre, § 60 ff.). Sie ist ein „Ausdruck des Handelns der Vernunft" (§ 75), stellt dar „ein potentiiertes Hineinbilden und ein extensives Verbreiten der Einigung der Vernunft mit der Natur" (§ 81). Sie zerfällt in Güterlehre, Tugendlehre, Pflichtenlehre (§ 110 ff.). Nicht normativ ist die E. auch nach Schopenhauer (Die beiden Grundprobl. der E., 1841; 2. A. 1860). Herbart bestimmt die E. als einen Teil der Ästhetik, als Lehre von den Billigungen und Mißbilligungen von „Willensverhältnissen" WW. IV, 105; II, 350). Verwandt sind die Lehren von Steinthal (Allg. E., 1886), Ziller (E. ist Wissenschaft von der „Wertschätzung des persönlichen Geisteslebens", Allg. philos. E., S. 5), Allihn. Nach ihm hat die E. „unter den mannigfachen Urteilen des Lobes oder Tadels, des Vorziehens und Verwerfens, die charakteristische Eigentümlichkeit derer, welche auf absolute Geltung Anspruch machen, hervorzuheben und die einzelnen Arten derjenigen Verhältnisse, welche die objektiven Gründe des absoluten Beifalls oder Mißfallens bilden, aufzusuchen" (Gr. d. allg. E., S. 12 ff.). — Beneke gründet die Moral auf die gefühlsmäßig zum Ausdruck kommenden Wertverhältnisse des Psychischen (Grundlin. des natürl. Syst. der prakt. Philos., 1837 f.). In verschiedener Weise begründen die E. spekulativ G. M. Klein (Vers., d. E. als Wiss. zu begründ., 1811), Eschenmayer (Syst. d. Moralphilos., 1818), v. Berger (Allg. Grdz. d. Wissensch., 1817 ff., IV), Wirth (E. ist „Wissenschaft des

absoluten Geistes als des sein absolutes Selbstbewußtsein zu seiner ebenso unendlichen Realität verwirklichenden Willens" (Syst. d. spekul. E. I, 1, 19), Trendelenburg (Naturrecht, 1868), Cousin, Jouffroy, Gioberti, Rosmini (Filos. della morale, 1831) u. a.

Den neueren Utilitarismus begründet J. Bentham. Nach ihm ist die E. „the art of directing men's actions to the production of the greatest possible quantity of happiness, on the part of those whose interest is in the view". „Private ethics" ist „the art of self-government" (Princ. II, ch. 17, p. 234). Utilitarier ist J. St. Mill, ferner Sidgwick, der zugleich Intuitionist ist. Aufgabe der E. ist „to systematise and render free from error the apparent cognitions that most men have of the rightness or reasonableness of conduct" (Meth. of E. p. 77). Nach v. Gizycki hat die Moralphilosophie die Aufgabe, „dem Menschen ein klares Bewußtsein über sein sittliches Leben zu verschaffen" (Moralph., S. 1).

Evolutionistisch ist die E. von Spencer. Sie ist „die Wissenschaft vom guten Handeln", entscheidet, „wie und warum gewisse Handlungen verderblich und gewisse andere wohltätig sind". Hauptaufgabe der Moralwissenschaft ist, „aus den Gesetzen des Lebens und den Existenzialbedingungen abzuleiten, welche Arten des Handelns notwendigerweise Glück und welche Unglück zu erzeugen streben" (Prinz. d. E. I 1, § 21). Vgl. L. Stephen, Science of E., 1882, p. 35 ff. Evolutionistisch ist auch die E. von Höffding. Sie hat zwei Aufgaben: a. die historische oder vergleichende, b. die philosophische der Wertschätzung auf Grundlage der biologisch-psychologisch-sozialen Natur des Menschen (E., S. 8 ff.). Die „positivistische E." von E. Laas will den psychologischen und geschichtlichen Ursprung der moralischen Gesetze und die Richtung ihrer Fortbildung zeigen (Ideal. u. Posit. II.) Die „positive E." von G. Ratzenhofer entnimmt das Seinsollende „der Natur des Menschen und der Sozialgebilde, fußend auf den Naturgesetzen" (Posit. E., S. 22). Sie bedient sich der evolutionistischen Methode (S. 31). Nach Unold hat die E. 1) „eine auf vernünftiger Einsicht beruhende Lebensanschauung zu begründen, die imstande ist, das sittliche Leben und Streben eines Volkes zu tragen und zu fördern", 2) „die Gesichtspunkte, Regeln und Methoden für eine richtige, tüchtige und würdige Lebensführung zu untersuchen und auszuarbeiten" (Grundleg. f. e. mod. prakt.-eth. Lebensansch., S. 47). Nach Sigwart hat die E. „einen allumfassenden, in sich einstimmigen Zweck als Aufgabe des menschlichen Handelns so zu konstruieren, daß seine Erreichung von den gegebenen Bedingungen aus möglich ist" (Log. II, 475; Zeller-Festschr., 1886). Nach Paulsen ist die E. „sozialteleologisch", gewinnt ihre Normen aus dem objektiven System des sozialen Ganzen. Sie ist „die Wissenschaft von den Gütern, die dem Leben absoluten Wert geben, und von den Normen und Kräften des Wollens und Handelns, worauf deren Verwirklichung beruht" (Kultur der Gegenw. I 6, 283 ff.). Die E. ist „Theorie der Lebenskunst", will nicht bloß begründen, sondern auch ergänzen und verbessern (Syst. der E.[9], 1913, I, 1 ff.; ähnlich F. Thilly, Einf. in die E., S. 4 ff.). Nach Jodl fragt die E. zunächst: Was ist das Sittliche, wie entsteht und entwickelt es sich; sodann ist sie eine Kunstlehre, das Leben dem obersten Zwecke gemäß zu gestalten, eine kritische u. Ideale aufstellende Disziplin (Gesch. der E. I[3], 1922; Allg. E., 1918, S. 3 ff.). Ähnlich Fouillée, (Morale des idées-forces, 1908) u. a., während Lévy-Bruhl die E. von den bloß erklärenden, soziologisch fundierten Moralwissenschaften scharf sondert (La Morale et les sciences des moeurs[5], 1907). Die E. ist theoretisch und praktisch (normativ) nach W. Börner (Weltliche Seelsorge, 1913), Jerusalem, nach dem sie „Philosophie des Willens" ist (Einl. in die Philos.[9-10], S. 167 ff.; genetisch-soziologische Methode), P. Bergmann (E. als Kulturphilos., 1904), W. Stern (Krit. Grundleg. der E., 1897), Jahn (die E. lehrt, „menschliches Wollen und Handeln von einheitlichen Gesichtspunkten zu beurteilen, indem sie Gebote, Gesetze, Normen der Sittlichkeit aufstellt, nach denen sich das Leben des Menschen richten soll". Die E. gehört zur Soziologie, wächst aber als „Ideallehre" vom Seinsollenden über sie hinaus (E. I[4], S. 1 ff.; Induktion, genetische Methode, S. 17 ff.), R. Goldscheid (Zur E. des Gesamtwillens I, 1903; Entwicklungswerttheorie, 1908; werttheoretische u. genetische Methode, Sozialethik), W. Sauer (E. ist die normative Beurteilung der Lebens-

äußerungen einer Gemeinschaft vom Standpunkt des Individuums, Philos. der Zukunft, S. 334 ff.; Grundlagen der Gesellsch., S. 84 ff.; Gr. des Strafrechts, 1921), Will. Stern (Wertphilos., S. 411 ff.; E. nicht möglich ohne Metaphysik, „personalistische" E.) u. a. — Nach Martineau ist die E. ein „system of rules directed upon an end" (Types of eth. theor. I², 1 ff.) Nach M. Wentscher zeigt die E. die möglichen Ziele des Wollens und Handelns und die Maßstäbe zu deren Bewertung (E. I, 2 ff.; Einf. in die Philos.², 1907).

Nach Wundt ist die E. normativ, sofern sie ihre Objekte „mit Rücksicht auf bestimmte Regeln, die an ihnen zum Ausdruck gelangen", betrachtet. Ihre Aufgabe besteht in der „Feststellung der Prinzipien, auf welche die sittlichen Tatsachen zurückgeführt, oder als deren besondere, durch das Zusammentreffen mit gewissen äußeren Bedingungen bestimmte Anwendungen sie betrachtet werden können". Sie hat „erstens auf der gegebenen Grundlage die Prinzipien zu entwickeln, auf welchen alle sittlichen Werturteile beruhen, und dieselben in bezug auf ihren Ursprung und ihren wechselseitigen Zusammenhang zu prüfen; und sie hat sodann die Anwendungen der ethischen Prinzipien auf die Hauptgebiete des sittlichen Lebens ... ihrer Betrachtung zu unterwerfen". Die E. hat Normen nicht zu erzeugen, sondern zu finden und zu systematisieren (E. II³, 164 ff.). Sie ist empirisch-spekulativ (I³, S. III, 1 ff.; Kl. Schr. I, 203 ff.). Nach Koppelmann zeigt die E., wie das Wollen sich zu betätigen hat; sie befaßt sich mit den Normen des Wollens. Die materiale E. fragt: Was sollen wir vernünftigerweise wollen, welche Ziele sollen wir uns stecken; die formale E.: Wie soll oder muß das Wollen beschaffen sein, wenn es erfolgreich sein soll, welche Form muß es haben? (Weltanschauungsfragen², S. 78 ff; Krit. des sittl. Bewußtseins, 1904). Nicht normativ ist die E. nach Simmel; sie verfährt psychologisch-analytisch und soziologisch (Einl. in die Moralwiss. I, S. III). Nach C. Stange ist die E. darstellend; sie bestimmt den Inhalt des Sittlichen, die Faktoren desselben, die Quelle der sittlichen Urteile, die Entstehungsbedingungen des Sittlichen (Einl. in die E.², 1923, I—II).

Kritische Wertwissenschaft ist die E. nach neukantisch orientierten Ethikern. Nach Cohen ist sie die „Logik der Geisteswissenschaften, E. des „reinen Willens", auf die Rechtswissenschaft orientiert. Aus ihr muß sie ermittelt, diese in der E. begründet werden. Die E. muß sich als Rechtsphilosophie durchführen (Log., S. 218; E.², S. V, 10, 65, 227 ff., 515; Kants Begründung der E.², 1910). Kritisch ist die E. auch bei Natorp (Sozialpäd.², S. 55, 101 ff.), Staudinger (Das Sittengesetz, 1887; E. u. Politik, 1899; Wirtsch. Grundlagen der Moral, 1907), M. Adler (Marxismus u. E., A. f. Sozialwiss. XXIV), Woltmann (Krit. u. genet. Begründ. der E., 1896), P. Hensel (Hauptprobleme der E.², 1923), F. Medicus (Die beiden Prinzip. der sittl. Beurt.), K. Sternberg (Beitr. zur Interpret. der krit. E., 1912, S. 10 ff.; Zur Log. der Geschichtswiss., S. 51: die E. untersucht die formalen Bedingungen für die allgemeingültige Bestimmung von Wertinhalten). Nach W. Moog ist die E. allgemeine Wertlehre, wertbegründend, „übernormativ" (Grundfragen der Päd. der Gegenwart, 1923, S. 68). A. Görland bezieht die E. auf die „Gemeinschaftswissenschaften". Sie ist die universal verstandene Pädagogik, Wissenschaft der guten Handlung, Kritik im Dienste der Einheit des Willens in der Einheit der Menschheit (Neubegründ. der E., 1918, S. 6 ff., 54 ff.; vgl. E. als Kritik der Weltgesch., 1914). Windelband bestimmt die E. als die Lehre von den Werten, welche der Mensch seiner eigenen Vernunftbetätigung verdankt. Sie ist deskriptiv und normativ zugleich (Einl. in die Philos.³, S. 257 ff.; Praelud.³, S. 382 ff.). Nach Rickert ist die E. die „Lehre von den Normen des Willens" (Grenzen der naturwiss. Begriffsbild., S. 712). Objekt der E. ist das ethische Gut, sie hat es mit Sinngebilden, nicht psychischen Vorgängen zu tun (Kantstud. XIX, 1914, S. 194; vgl. Syst. der Philos. I, 325 ff.). Nach A. Ruge ist die E. Logik des moralischen Urteils (Einf. in die Philos., S. 188 ff.), nach B. Bauch „Wissenschaft vom Werte des menschlichen Handelns" (E., in: Kultur der Gegenw. I 6; Die Philos. im Beg. des 20. Jahrh., S. 54). Nach A. Messer fragt die E. nach dem Wesen und der Entwicklung des Sittlichen, nach den Forderungen der Sittlichkeit und deren Erfüllungen (E.², 1925; Kants E., 1904). Nach L. Nelson deduziert die E. „regressiv" die unmittelbare rationale ethische Er-

kenntnis (Eth. Methodenlehre, 1915; Vorles. über die Grundlagen der E. I, 1917). Nach Kerler ist die E. Wertwissenschaft, die das Seinsollende „noologisch" findet (Jenseits von Optim. u. Pessim., 1914, S. 105). Sie verfährt streng logisch. Nach M. Keller ist die E. nicht logisch, sondern metaphysisch zu fundieren, im teleologischen Weltzusammenhang (E. als Wiss., 1925, S. 95 ff.). Die Frage ist: Wie ist E. als Wissenschaft möglich ? Wie können wir die Sittlichkeit begreifen, die Geltung sittlicher Werte, Normen, Zwecke und Ideale begründen, das sittlich Gewollte verwirklichen? (S. 1ff; S. 43ff.: eth. Theorie, Technik, Wertlehre.)

Werttheoretisch begründen die E. Meinong, v. Ehrenfels, Kreibig, Uphues, Münsterberg, R. Richter, Cornelius, Krüger, Goldscheid, Stumpf u. a., auch die intuitionistisch gerichteten F. Brentano (Vom Urspr. sittl. Erk., 1898), H. Schwarz (Das sittl. Leben, 1901; Grdz. der E., 1896), O. Kraus (Urteile, mit denen wir „evidentoide" Gemütstätigkeiten in unmittelbar-evidenter Weise erfassen, Die Lehre von Lob, Lohn, Tadel und Strafe bei Aristoteles, 1905, S. 14), Husserl („phänomenologische" Grundlage der E., Einsicht in das „Wesen" der sittlichen Akte und Sätze; formale „Axiologie" und „Praktik"; evidente Formen der Bevorzugung, Ideen zu e. reinen Phän. I², S. 242 ff., 303 ff.). Eine intuitivistische, emotional-aprioristische, materiale Wertethik (als ethischen Absolutismus und Objektivismus „materialen Apriorismus") vertritt M. Scheler. Die Normen gründen in Werterlebnissen. Die E. ist Reflexion auf den „Inbegriff herrschender Wertvorzugsregeln" (das „Ethos") und beruht auf der Idee einer einsichtig erfaßbaren apriorischen Gesetzmäßigkeit des Fühlens und Vorziehens und auf einer objektiven Rangordnung der Werte (Jahrb. f. Philos. II, 1914; Jahrbücher der Philos. II, 81 ff.; Der Formal. in der E.², S. 1 ff., 103ff., 163ff., 318ff.). Vgl. Th. Lessing, Stud. zur Wertaxiomatik, 1914 (E. = „Wissenschaft von der richtigen Systematisierung sämtlicher möglicher Zwecke", S. 41; s. Werttheorie); Mahnke, Eine neue Monadologie, 1917, S. 24, 93. Empirisch-psychologisch, aber nicht empiristisch-genetisch ist die E. nach Heymans, nach welchem sie apriorische Prinzipien aufzuzeigen hat (Unbedingte, überindividuelle Gültigkeit des sittlichen Bewußtseins, Einf. in die E., 1914, S. V f., 1 ff.). Vgl. Mackintosh, On the progress of eth. philos., 1831; G. E. Moore, Princ. ethica, 1903; Sidgwick, Die Methoden der E., 1908; Practical E., 1898; Martineau, Types of ethical theories I², p. XVI, 1 ff. („idiopsychologische" Methode); J. Seth, A study of eth. princ.³, 1898; Külpe, Einl. in die Philos.⁴, S. 86, 295; Störring, Moralphilos. Streitfragen I, 1903; Eth. Grundfragen, 1906; Runze, E. I, 1 f., Hyslop, Elem. of E., p. 1 ff.; Porter, Elem. of Moral Science, 1885; Gibson, Philos. introd. to E., 1904; Dewey, Ethics, 1891; Ehrenfels, Grundbegr. der E., 1907, S. 2ff.; Becher, Grundfragen der E., S. 17 ff.; Renouvier, Science de la Morale², 1908; Schuppe, Grdz. der E., S. 1 ff.; Schubert-Soldern, Grundlagen der E., 1887; Rauh, L'expérience morale, 1903; de Roberty, L'Ethique, 1898; Trojano, La filos. morale, 1902; Ferrari, Il fondam. d. mor., 1899; Dürr, Grdz. der E., 1909; W. Herrmann, E.⁴, 1910, E. v. Hartmann, Grdz. der eth. Prinzipienlehre, 1909; Croce, Filos. della pratica, 1909; Kern, E., Erk., Weltansch., 1913; O. Ritschl, Wiss. E., 1903; O. v. der Pfordten, E., 1916; Lipps, Die eth. Grundfragen², 1905; Adickes, Eth. Prinzipienfragen, Z. f. Ph. 113; J. Donat, Ethica generalis³, 1924; Coudenhove, E. u. Hyperethik, 1923; H. Freyer, Antaeus, 1918; P. Menzer, E., im Lehrb. der Philos. II, hrsg. von Dessoir 1925; V. Cathrein, Moralphilos., I³, S. 1 f.; E. Wentscher, Grdz. der E., 1913; M. Wittmann, E., 1923; Rehmke, E. als Wissensch., 1921; J. Stern, Begriff u. Aufgaben e. jurist. E., Arch. des öff. Rechts, 1911, S. 298ff.; F. W. Foerster, Polit., E. u. polit. Päd., 1922; M. Künzle, E. u. Ästh., 1910; T. Bohlin, Das Grundproblem der E., 1925; Kautsky, E. u. materialist. Geschichtsauff., 1906; G. Cohn, E. u. Soziologie², 1923; E. Feuerlein, Die philos. Sittenlehre in ihren geschichtl. Hauptformen, 1857—59; A. Schlatter, Die christl. E.², 1924; Meiners, Allg. Gesch. der älteren u. neueren E., 1800 f; F. Vorländer, Gesch. der philos. Moral, 1855; Th. Ziegler, Gesch. der E., 1881—86; Köstlin, Gesch. der E. I, 1887; Jodl, Gesch. der E.³, 1922; Janet, Hist. de la philos. mor. et polit.³, 1887; L. Schmidt, Die E.

der alten Griechen, 1882; M. Wundt, Gesch. der griech. E., 1908 f.; Luthardt, Gesch. der christl. E., 1888 f.; V. Stern, Einf. in die Probl. u. Gesch. der E., 1913; O. Dittrich, Die Systeme der Moral, 1923 f.; Encyclop. of relig. and ethics; The int. journal of E., 1892 ff. Vgl. Sittlichkeit, Tugend, Güterlehre, Pflicht, Norm, Rigorismus, Sollen, Imperativ, Sozialethik, Werttheorie, Kultur.

Ethikotheologie: Versuch, das Dasein Gottes aus den sittlichen Tatsachen abzuleiten, s. Moralbeweis.

Ethisch (*ἠθικός*, bei Cicero: moralis): 1. sittlich, 2. sittlich gefordert, gut, 3. zur Ethik gehörig. Aristoteles nennt *ἠθικόν* alles, was aus der Sitte (*ἦθος*) entspringt oder auf (allgemeiner) Gewohnheit (*ἔθος*) beruht (*ἡ δὲ ἠθικὴ ἐξ ἔθους περιγίγνεται, ὅθεν καὶ τοὔνομα ἔσχηκεν μικρὸ παρεκκλῖνον ἀπὸ τοῦ ἔθους*, Eth. Nic. II 1, 1103 a 17). Kant stellt ethisch und juridisch in Gegensatz. Sofern die moralischen Gesetze „auf bloße äußere Handlungen und deren Gesetzmäßigkeit gehen, heißen sie juridisch. Fordern sie aber auch, daß sie (die Gesetze) selbst die Bestimmungsgründe der Handlungen sein sollen, so sind sie ethisch". E. ist die Gesetzgebung, die „eine Handlung zur Pflicht und diese Pflicht zugleich zur Triebfeder macht" (Met. der Sitten I, 21 ff.). Vgl. Moralität, Tugend, Pflicht, Kultur.

Ethizismus: (vgl. Harms, Met., 1880, S. 1 f.): Zurückführung aller Werte auf sittliche Normen oder einen sittlichen Grundwert (z. B. betreffs des Logischen bei Windelband, Rickert u. a.; Herbart bestimmt die Logik als „Moral für das Denken", Lehrb. zur Psych., § 180). Gegen den E. W. Moog (Log., Psych. u. Psychologismus, S. 222) u. a. Vgl. Moralismus.

Ethnologie: Völkerkunde, die Wissenschaft vom Menschen als dem Angehörigen einer Völkerschaft; besteht aus „Ethnographie" und „E." im engeren Sinne. Sie ist eine Hilfswissenschaft der Psychologie, Soziologie usw. „Ethnographic parallels" nennt Tylor die Übereinstimmungen in den Sitten, Anschauungen usw. der Völker. Vgl. die ethnol. Schriften von Bastian, Peschel, Ratzel, Frobenius, Luschan, Heilborn (Allgem. Völkerkunde, 1915) u. a.; Th. Achelis, Die philos. Bedeut. der E., V. f. w. Ph. 17; Moderne Völkerkunde, 1896; C. Rieger, Psych. u. E., 1882; R. Thurnwald, Die Krisis in der E., Kölner V. f. Soziol. III, 1, S. 34 ff. Vgl. Elementargedanke, Kultur, Völkerpsychologie, Soziologie, Rasse.

Ethologie nennt J. St. Mill die Lehre vom Einfluß der Verhältnisse auf die Bildung des Charakters (Lettres de Mill à Comte, p. 260). Vgl. Charakterologie. E. heißt auch eine mit den Sitten sich beschäftigende Disziplin. Ribot unterscheidet „Ethologie des individus" und „Ethologie des races" (Psychol. angl.², p. 42).

Ethonomie: Vereinigung der Gebiete von Ethik und Rechtsphilosophie (Müller-Lyer).

Ethos (*ἦθος*): Sittliche Gesinnung, sittlicher Charakter, Sittengesetz, das Normative, Ideale in einem Wesen oder Handeln. Heraklit: *ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων* (Fragm. 121), des Menschen Sinnesart, Charakter bedingt das Geschick des Menschen. Nach F. Münch ist das E. subjektbezogener Logos, der Logos „metakosmisches" E. (Erlebnis u. Geltung, S. 175). Nach Mahnke ist in allem „ein ewiger *λόγος* und ein ewiges *ἦθος*" (Eine neue Monadol., S. 94). Scheler nennt die Variationen des Fühlens („Erkennens") der Werte sowie der Struktur des Vorziehens von Werten und des Liebens und Hassens Variationen des „E." (Der Formal.², S. 309 ff.). Es gibt typische Formen des E. hinter der Moralität und Ethik der Völkerwelt, die nicht Anpassungsprodukte sind (S. 311 ff.; vgl. S. 596 ff.). Vgl. H. Scholz, Religionsph.², S. 157 f. (E. der Religion ist um so reiner, je mehr es vom Gottesgedanken durchdrungen ist, gegenüber dem sittlichen E.); „E.", V. f. Soziol. etc. 1925 ff. (E. = die Gesamtheit der menschlichen Einstellungen). Vgl. Ethik.

Etwas (aliquid): Seiendes (unbestimmtes) Objekt eines Denkens. Nach Chr. Wolff ist „aliquid" das, „cui notio aliqua respondet" (Ontol. § 59). Nach Baumgarten ist es „possibile res" (Met. § 8). Hegel: „Das Dasein als in dieser seiner Bestimmtheit in sich reflektiert, ist Daseiendes, Etwas" (Enzykl. § 90). „Was in der Tat vorhanden ist, ist, daß etwas zu anderem und das andere überhaupt zu einem andern wird. Etwas ist im Verhältnis zu einem andern selbst schon ein anderes gegen dasselbe" (§ 95). J. Bergmann: „Das, was ist, ist, indem es überhaupt etwas (Ding, Substanz) ist" (Vorles. über Met. S. 440 f.). Vgl. C. H. Weisse, Grdz. der Met., S. 141 ff.; Rickert, Syst. der Philos. I, 51 f. (das E. ist ein Zusammen der logischen Form des „Einen" mit dem Alogischen); Honecker, Gegenstandslog., S. 34; Husserl, Ideen zu e. r. Phän. I², 22, 26 ff. u. ö. („Bewußtsein von etwas", s. Cogitatio; Gegenstand überhaupt = das leere E.): Linke, Kantstud. XXIX, S. 409 (E. im eigentlichen Sinne, Seiendes ist das, dessen Merkmale unabhängig von unserer Zuordnung ihm zukommen); vgl. Grundwiss. II, 1921, S. 307 ff. (E. = Besonderes, von anderem Unterschiedenes nach Rehmke); W. Moog, Kantstud. XXIII, 310 (E. = „das gänzlich unbestimmte Minimum, zu dem das formale bestimmende Moment der Einheit notwendig gehört"); Brentano, Psych. II, 213 ff. (das E. ist ein Reales als Objekt). Vgl. Bewußtsein, Nichts, Haben (Driesch: „Ich habe bewußt E." als Ausgangspunkt der „Ordnungslehre"). Vgl. Gegensatz (Kant).

Eubiotik (*βίος*): Lehre vom glücklichen Leben. Vgl. Russdorf, E., 1852.

Eubulie (*εὐβουλία*): Klugheit, Einsicht (Aristoteles, Eth. Nic. VI 10, 1142 a 32 ff.). Thomas: „Eubulia" = „habitus, quo bene consiliamur" (S. th. I. II, 57, 6 ob. 1).

Eudämonismus (*εὐδαιμονία*, Glückseligkeit, Wohl) (*εὐδαιμονιαμός*, Aristoteles, Eth. Nic. IV 13, 1127 b 18) ist die ethische Anschauung, nach welcher Motiv und Zweck des sittlichen Handelns die Gewinnung oder Förderung eigener oder fremder Glückseligkeit bzw. objektiver Wohlfahrt ist. Je nachdem das „Glück" bestimmt wird, ist der E. Hedonismus (s. d.), d. h. subjektiver E. oder Wohlfahrtsstandpunkt (objektiver E.). Der „Utilitarismus" (s. d.) ist teils hedonistischer, teils objektiver E., der wiederum bald individualistisch-egoistisch, bald sozial formuliert wird. Gegen den einseitigen E. ist zu bemerken, 1. daß das Streben primär nicht auf Lust oder abstrakte Glückseligkeit geht, sondern auf ein Gegenständliches oder eine subjektive Veränderung, 2. daß Glück oder Wohlfahrt nicht direkt das Ziel des sittlichen Willens ist, sondern nur zur „Materie" desselben gehört, der auf Einheit und Richtigkeit des Wollens und Verhaltens, damit auch auf rechte (würdige), dem sittlichen Willen gemäße Glückseligkeit oder Wohlfahrt abzielt (vgl. Sittlichkeit).

Eudämonisten sind Demokrit, Sokrates, die Kyniker, Kyrenaiker, Aristoteles, Epikur, Descartes, Spinoza, Locke, Chr. Wolff, die meisten englischen Moralisten des 18. Jahrhunderts, die Aufklärungsphilosophie (z. T. auch die deutsche), Condillac, La Mettrie, Helvetius, Holbach, Cumberland, Shaftesbury, Bentham, J. St. Mill, Genovesi, Bolzano, Comte, Feuerbach, D. F. Strauss, Dühring, E. Laas, Fechner, Schuppe, Adickes, Dühring, Pfleiderer, Döring, Th. Ziegler, Ihering, Sigwart, J. Baumann, Ratzenhofer, Kreibig, Brentano, Marty (Ges. Schr. I 1, 175), O. Kraus, E. Dürr, E. Becher (Die Grundfrage der Ethik, S. 13 ff.) u. a. — Ein schroffer Gegner des E. ist Kant. „Eudämonist" ist ihm jeder Egoist, der „bloß im Nutzen und in der eigenen Glückseligkeit, nicht in der Pflichtvorstellung, den obersten Bestimmungsgrund seines Willens setzt". „Alle Eudämonisten sind . . . praktische Egoisten" (Anthr. I, § 2). Glückseligkeit (s. d.) eignet sich nicht zu einem allgemeingültigen Moralprinzip, ist relativ und kann nicht die Bestimmung des Menschen sein. Wenn „Eudämonie" statt „Eleutheronomie" Grundsatz ist, so ist die Folge die „Euthanasie" der Moral (Met. der Sitten II, Vorr.; vgl. Gr. z. Met. der Sitten, 2). Doch ist fremde Glückseligkeit ein sittlicher Zweck. Gegner des E. sind auch die ethischen Formalisten, dann Fichte, Wundt, Nietzsche,

C. Stange, Unold, H. Schwarz, v. Hartmann, Windelband, Rickert, Cohen, Natorp, Messer, Nelson, Simmel, Scheler (Der Formal.², S. 245ff., 357ff.; der Mensch strebt zuerst nach Gütern, nicht nach Lust an den Gütern, E. entspringt einer Decadence), Koppelmann (Krit. des sittl. Bewußtseins, S. 15ff.), Külpe (Einl.⁴, S. 324ff.), Sauer u. a. Wentscher: „Nicht die selbstverständlich mit jedem Willen verbundene, in seinem Begriff ‚analytisch' schon eingeschlossene Lust, sondern nur eine ‚synthetisch' zu ihm hinzutretende, als Endwirkung erhoffte Lust" stempelt eine ethische Theorie zur eudämonistischen (Eth. I, 146; vgl. S. 148). Vgl. E. Pfleiderer, E. u. Egoismus, 1880. Paulsen, Syst. der Eth. I⁵, 237ff., 258 (Eudämonie, Wohlfahrt besteht in der Betätigung aller Tugenden, am meisten der höchsten: „Energismus"); Spranger, Lebensformen⁴, S. 259ff.; H. Piper, Der Lebenslauf der Völker, in: Die Morgenröte, Nr. 8, 1925, S. 259ff. (Rationalisierung bis zum E. der Spätreihe); G. Burk, Sozial-E. und sittl. Verpflichtung, 1904; Heinze, Der E. in der griech. Philos., 1883; Störring, Die sittl. Forder., S. 15ff. Vgl. Glückseligkeit, Sittlichkeit, Rigorismus, Gut, Wert.

Eugenik (Eugenics; *εὐγενής*, wohlgeboren): Lehre von der Verbesserung der Tüchtigkeit der Rasse (s. d.) und deren Bedingungen. Vgl. F. Galton, Hereditary genius, 1869; deutsch 1910; Natural inheritance, 1889, u. a.; Forel, Malthusianismus oder E., 1910; Goldscheid, Höherentwickl. u. Meschenökonomie I, 1911; B. Laquer, E. u. Dysgenik, 1914; F. C. S. Schiller, E.s versus civilisation, The Eug. Rev., 1921; Verweyen, Relig. u. Kultur, 1925 („Eugenischer Imperativ", S. 77); Schallmeyer, E., Z. f. Sozialwiss., 1908; Beiträge zur Nationalbiol., 1905; Vererbung u. Auslese², 1910; A. Ploetz, Ziele u. Aufgaben der Rassenhygiene, 1911; Arch. f. Rassen- und Gesellschaftsbiol. I ff.; Forel, Der Weg zur Kultur, S. 121ff. (E. u. Kakogenik).

Euhemerismus: die Lehre des Kyrenaikers Euhemeros, welcher den Götterglauben aus der Verherrlichung menschlicher Heroen ableitet (Cicero, De nat. deor. I, 42). „Ob merita virtutis aut muneris deos habitos Euhemerus exsequitur" (Minucius Felix, Octav. 21, 1). Vgl. F. Jacoby, Die Fragm. d. griech. Histor. I, 300ff. Vgl. Religion.

Eukolie: Heiterkeit, Frohsinn. Gegensatz: Dyskolie (Stoiker, Schopenhauer).

Eukrasie (*εὐκρασία*): normale Mischung der Säfte im Organismus. Gegensatz: Dyskrasie (Galen, Opp. II, 609; IX, 331). Vgl. Temperament.

Eunomie (*εὐνομία*): Wohlgesetzlichkeit, als eine rechte Ordnung (*εὐταξία*); Aristoteles, Polit. IV, 6; VII, 4.

Euphorie (*εὐφέρειν*): Gefühl des sich Wohlbefindens. Euphorismus nennt F. Müller-Lyer die Vereinigung von Eudämonismus und Perfektionismus. Die Euphorie hat zwei Seiten: Wohlergehen oder Glückseligkeit und Vollkommenheit des Lebens (bzw. Fortschreiten zu ihr). Der E. bestimmt als höchstes Ziel „die Verbindung größtmöglicher Glückseligkeit und objektiver Vollkommenheit des Lebens". Der E. als „euphorische Philosophie" betrachtet „die vollkommene Persönlichkeit als den obersten Zweck und den vollkommenen Staat als das letzte Ziel", welche beiden Werte durch „Kulturbeherrschung" zu verwirklichen sind (Der Sinn des Lebens, S. 46ff.; Phasen der Kultur, S. 363ff.; Soziol. der Leiden, S. 76ff.; Eisler, M.-Lyer als Soziolog u. Kulturphilosoph, 1923.

Eupraxie (*εὐπραξία*): Rechttun, richtiges Handeln. Es ist ein ethisches Prinzip des Sokrates (Xenophon, Memor. III, 9, 14). Aristoteles stellt die E. (als sittliches Ziel) der *δυσπραξία* gegenüber (Eth. Nic. I 11, 1101 b 7; Polit. VII, 3). Albertus Magnus: „Eupraxia est eorum qui prosperantur in boni electione" (S. th. I. 68, 4).

Eusebie (*εὐσέβεια*) Gottesfurcht, Frömmigkeit. Vgl. Krug, Eusebiologie oder philos. Religionslehre, 1819.

Euthanasie: Leichtes, leidloses Sterben. Vgl. Eudämonismus (Kant).

Euthymie (*εὐθυμία*): Wohlgemutheit, Seelenruhe, Frohsinn, ist nach Demokrit das Endziel des Handelns, die wahre Glückseligkeit (*τέλος δ'εἶναι τὴν εὐθυμίαν, οὐ τὴν αὐτὴν οὖσαν τῇ ἡδονῇ . . . ἀλλὰ καθ' ἣν γαληνῶς καί εὐσταθῶς ἡ ψυχὴ διάγει ὑπὸ μηδενὸς ταραττομένη φόβου ἢ δαισιδαιμονίας ἢ ἄλλου τινὸς πάθους· καλεῖ δ'αὐτὴν καὶ εὐεστὼ καὶ πολλοῖς ἄλλοις ὀνόμασι* Diog. L. IX, 45; *τὴν δ'εὐθυμίαν καὶ εὐεστὼ καὶ ἁρμονίαν συμμετρίαν τε καὶ ἀταραξίαν καλεῖ*, Stob. Ecl. II, 76). Seneca nennt die E. „stabilem animi sedem, tranquillitatem" (De tranqu. 2, 3). Vgl. Diels, Fragm. d. Vorsokr. 55.

Eutonie (*εὐτονία*): Spannkraft der Seele (Stoiker).

Evidenz (evidentia): Augenscheinlichkeit, Klarheit (s. d.), Einsichtigkeit ist der Charakter gewisser Urteile und Urteilszusammenhänge, vermöge dessen sie uns „einleuchten" und wir uns ihrer Wahrheit bewußt werden. Unmittelbare E. kommt Urteilen über Erlebnisse als solche (ihrer Existenz nach) und logisch-mathematischen, auch anderen apriorischen Grundsätzen zu. Ob etwas wahrhaft, nicht bloß scheinbar (nur psychologisch, subjektiv) evident ist, ergibt sich aus der Systematik der theoretischen Gesetzlichkeit, durch Legitimierung eines Urteils als denk- oder erfahrungsnotwendig, als ein solches, dessen Setzung unaufhebbar, durch den Sinn des Gedachten oder durch unbezweifelbare Sachverhalte gefordert, anerkennungsnotwendig ist. Berufung auf bloßes „Gefühl der E." genügt nicht als Begründung; nicht jede E. ist (echte) allgemeingültig fundierte E. (s. Wahrheit, Gewißheit, Geltung, Axiom).

Die Stoiker berühren das E.-Problem in ihrer Lehre von der „kataleptischen" Vorstellung und der *συγκατάθεσις* (s. Beifall). Epikur setzt alle E. (*ἐνάργεια*) in die Sinneswahrnehmung (Diog. L. X, 52), die als solche immer wahr sei (32; Sext. Empir. Adv. Math. VII, 203; VIII, 63 ff.). — Descartes verlegt die E. in die „Klarheit und Deutlichkeit" des Denkens; die unmittelbare E. kommt dem „intuitus mentis", die mittelbare der Deduktion zu (Regul. III). Was dem Intellekt evident ist, das ist völlig wahr (Medit. V). Auch Malebranche erklärt: „Evidence ne consiste que dans la vue claire et distincte de toutes les parties et de tous les rapports de l'objet, qui sont nécessaires pour porter un jugement assuré" (Rech. I, 2). Nach Geulincx ist eine Stufe der Erkenntnis die „cognitio cum evidentia" (Met. vera, 1691). Leibniz erklärt die E. als lichtvolle Gewißheit, die aus der Verbindung von Vorstellungen resultiert (Nouv. ess. IV, ch. 11, § 10). Nach Locke beruht alle E. auf der Anschauung: „It is in this intuition that depends all the certainty and evidence of all our knowledge" (Ess. IV, ch. 2, § 1). Die schottische Schule spricht von apriorischen „self-evident truths", von in sich evidenten Wahrheiten (s. Prinzip). Nach Reid ist E. alles, was einen Grund des Glaubens bildet (Ess. on the int. pow. of man I, p. 323). Es gibt „evidence of sense, memory, reasoning" (VI, 5 f.). d'Alembert: „L'évidence appartient proprement aux idées dont l'esprit aperçoit la liaison tout d'un coup" (Disc. prél. p. 51). Es gibt eine „évidence du coeur". Baumgarten spricht von einer „evidentia aesthetica". Evident ist nach Reimarus etwas, „wenn wir völlig klare und deutliche Einsicht haben, daß etwas einstimmend oder widersprechend sei, und daß das Gegenteil unmöglich sei." Die E. ist der Grund und die Regel der Gewißheit. E. der Erfahrung und E. der allgemeinen Wahrheiten sind zu unterscheiden. E. ist das Kriterium der Wahrheit (Vernunftlehre[5], § 335 f.; vgl. Chr. Wolff, Vernünft. Ged. I, § 282 f.; II, § 16; Mendelssohn, Über die E.[2], 1786, S. 2 ff.: E. in der Metaphysik u. Ethik; Lambert, Über die Method.[2], 1918; nicht alles, was uns einleuchtet, muß uns als wahr vorkommen, aber umgekehrt). Kant bestimmt E. als „anschauende Gewißheit", die aus Begriffen in „diskursiven" Erkenntnissen nie entspringen kann, nur aus „intuitiven" Grundsätzen, Axiomen im engeren Sinne, also nur in der Mathematik (Kr. d. r. V., S. 614 f.; Log. Einl. IX, S. 78). Vgl. Apriori. Nach Krug ist E. der dem Wissen entsprechende Überzeugungsgrad (Handbuch der Philos. I, § 73).

Von einem „Evidenz- oder Überzeugungsgefühl" spricht Schleiermacher (Dial., zu § 88). F. A. Lange beschränkt die unmittelbare E. auf die Raumanschauung (Log. Stud.,

S. 9 f.). Ulrici versteht unter E. „die objektive Denknotwendigkeit“ (Log., S. 32). Nach Sigwart bekundet sich im Bewußtsein der E. „die Fähigkeit, objektiv notwendiges Denken von nicht notwendigem zu unterscheiden“ (Log. I², 94). Wundt betont, daß „nie den einzelnen Bestandteilen des Denkens, den Begriffen, für sich E. zukommt, sondern daß die letztere immer erst aus der Verknüpfung der Begriffe hervorgehen kann“. „Die unmittelbare E. unseres Denkens hat . . . ihre Quelle stets in der unmittelbaren Anschauung“. Doch ruht die E. (die logische Gewißheit) auf der Sicherheit der Denkergebnisse. Die Anschauung ist nur die Gelegenheitsursache der E., deren Grund im verknüpfenden und vergleichenden Denken liegt (Log. I³, 70 ff.; Kl. Schriften I, 622 ff.). — Nach Windelband ist E. die „rein sachliche Motivation der Zustimmung“ (Einl. in die Philos.³, S. 202; vgl. Präludien⁴, 1911). Nach Rickert ist das Evidenzgefühl das Kriterium der Wahrheit, der zeitlosen Gültigkeit des Urteils (Der Gegenstand der Erk.², S. 112 f.; nach Lapp, Die Wahrheit, S. 30, und Moog, Log., Psychol. u. Psychologismus, S. 69, ist die E. nur eines der Wahrheitskriterien; nach Husserl u. a. ist die E. kein Gefühl). Nach Moog erzeugt die Erkenntnisart der systematischen Geltungsbeziehung die E. (S. 284; so auch Geyser, Über Wahrh. u. E., S. 1). Die E. enthält schon die Subjektbeziehung. Nach Geyser besteht die E. darin, „daß der vom Urteilsakt intendierte gegenständliche Sachverhalt in seinem eigenen Selbst diesem Akte gegenwärtig ist“ (Über Wahrh. u. E., 1918). Empirische E. ist „das klare Schauen deutlicher Sachverhalte der dem Bewußtsein gegenwärtigen Inhalte“. Die apriorische E. ist „das unmittelbare Schauen deutlich fundierter Beziehungen zwischen klar bewußten Begriffen“ (Abr. d. allg. Psych., S. 113 f.; Erkth., S. 191 ff.: E. ist „Sachverhaltsschauen“: konstatierende und einsichtige E. als E. in die Notwendigkeit eines Sachverhaltes beruht auf dem „Gesetztsein eines Sachverhaltes durch den Sinn der Träger, zwischen denen er ausgesagt wird“; E. ist „Erschauen des ausgesagten Sachverhaltes in seiner leibhaften Wirklichkeit“, S. 218; E.möglichkeit und subjektive Aktualisierung der E., S. 217 ff.; die subjektive Seite der E. ist ein Wissen, S. 227 ff.: Mittelbare E. ist „das klare und deutliche Sehen, daß ein Satzinhalt oder Sinn B zu einem Satzinhalt oder Sinn A in dem Verhältnis des gedanklichen Enthaltenseins in ihm steht“). Nach der „Gegenstandstheorie“ (s. d.) gibt es evidente Relationen, die „daseinsfrei“ in apriorischen Urteilen erfaßt werden (schon Descartes, Locke, Leibniz, Hume u. a.). Nach Meinong ist E. zunächst Sache des Urteilserlebnisses, erst in übertragener Weise vom „Objektiv“ (Urteilsgegenstand) prädizierbar. Es gibt psychologische u. logische E. (Über Möglichkeit u. Wahrsch., S. 440 ff., 72; Über Annahmen, S. 67; vgl. Schmidkunz, Z. f. Ph., 146; Kreibig, Die intell. Funktionen, S. 139 u. ö.; Pichler, Kantstud. XVIII, S. 383 ff.; Höfler, Z. f. Ph. 137: evident wahre und evidenzlos wahre Urteile; Log.², S. 59 ff., 484 ff.; E. der Gewißheit, der Vermutung, der Wahrscheinlichkeit; H. Bergmann, Unt. zum Problem der E. der inneren Wahrnehmung, 1908). Nach Husserl ist E. das „Erlebnis der Wahrheit selbst“, wo die Intention, das denkend Gemeinte zur völligen „Erfüllung“ kommt (Log. Unters. I, 162 ff., 190 ff., II, 93 ff., 593 f.). E. ist „die Einheit einer Vernunftsetzung mit dem sie wesensmäßig Motivierenden“. Die Setzung des in der „Wesenserschauung“ „originär“ gegebenen Wesens oder Wesensverhaltes ist vernünftige „einsehende“ Setzung, die in der originären Gegebenheit ihren ursprünglichen Rechtsgrund hat. E., allgemein, umfaßt „assertorische“ und „apodiktische“ E. (von Individuellem — von Wesensverhalten); „Einsicht“ ist für die apodiktische E. zutreffend (reine, unreine Einsicht und E., rein formale, analytische, logische — materiale, synthetisch-apriorische E.; adäquate, endgültige — inadäquate E.; mittelbare E.; Ideen zu e. reinen Phän. I², 282 ff.; S. 129 f.: E. der Wesenserschauung). Die apodiktische E. der phänomenologischen Feststellungen betont auch Linke. Ist einmal ein Wesenszusammenhang richtig erkannt, dann bleibt dies so (vgl. Driesch: „Endgültigkeit“, Ordnungslehre², 1923). Die „Scheinevidenzen“ (Husserl, Log. Unt. II, 694 f.) müssen verstanden und überwunden werden (Grundfragen der Wahrnehmungslehre, S. 112 f.; Das Recht der Phänom., Kantstud. XXI,

167 ff.; gegen Brentanos Lehre von der E. der inneren Wahrnehmung (s. d.). Evidente Grundlagen hat die (phänomenologisch begründete) Metaphysik nach Mahnke (Eine neue Monadol., S. 91 ff.). Nach W. Reimer ist E. ein Relationserlebnis, der Kern aller Verifikation. Es ist evident, daß es E. gibt (Der phänomenol. E.begriff, Kantstud. XXIII, 269 ff.). Absolute E. ist nur im Unendlichen vollziehbar (S. 290; so auch Schmidkunz). — Nach Kynast ist, daß ich tatsächlich E. habe, ein Urteil über einen empirischen Sachverhalt (Das Probl. der Phänom., 1917, S. 59). Nach J. Balmes sind nur „ewige Wahrheiten" evident. Ein Satz ist evident, wenn wir in den Ideen des Subjekts klar die des Prädikats sehen. Daß das Evidente objektiv wahr ist, glauben wir instinktiv, wissen wir nicht (M. Hermkes, Die Fundamentalphilos. des J. B., 1919, S. 9 ff.; dagegen Geyser, Erkth., S. 221 ff.). Vgl. Messer, Psych. S. 215 ff. (E. hat ein Urteil, wenn wir die in ihm gedachte Beziehung an Gegenständen unmittelbar vorfinden.)

Die E. der Richtigkeit emotionaler Akte und solcher des Vorziehens von Werten lehren der eth. Intuitionismus, Herbart, Brentano, O. Kraus, H. Schwarz, Husserl, Scheler (Der Formal.², 1921), Messer. Eine „volitive E." kommt nach H. Maier dem Wahrheitsideal zu (Psych. des emot. Denkens, 1908). E. beansprucht auch die soziologische „Beziehungslehre" (s. Soziologie). — Nach E. Becher besteht unmittelbare E. der Erkenntnis, „wo ich die Übereinstimmung des Prädikatssinnes mit einem Zuge des beurteilten oder Subjekts-Gegenstandes direkt erschauen kann" (Geisteswiss. u. Naturwiss., S. 223). Erinnerungen sind nicht unmittelbar evident (ib.; gegen die „Erinnerungsgewißheit" bei Volkelt). Nach H. Scholz ist der ethisch orientierte Vernunftglaube an E. dem Wissen ebenbürtig (subjektiv bedingte E., Religionsph.², S. 79; S. 83 ff.: absolute E., Selbstgewißheit der religiösen Erfahrung).

Die E. als Kriterium der Wahrheit bestreiten Kant, Schlick (Allgem. Erkenntnislehre², S. 135 ff.), Jerusalem, Koppelmann (Unt. zur Log. der Gegenw. II, 73 ff.) u. a. Vgl. I. H. Fichte, Eth. II, 15; Lotze, Log.², S. 538 ff.; Isenkrahe, Zum Problem der E., 1917; R. Odebrecht, Beitr. zu e. Systematik des reinen Bewußtseins, 1909; W. del Negro, Zum Wahrheitsproblem, Kantstud. XXX, 118; B. Russell, The probl. of philos., p. 171 ff.; Betz, Psych. des Denkens, 1918; v. Aster, Prinz. der Erkenntnislehre, S. 190 f.; J. Hermann, Psychoanalyse u. Log.; Dingler, Der Zusammenbruch der Wissenschaft, 1926. Vgl. Wahrheit, Denkgesetze, Axiom, Gewißheit, Geltung, Wahrnehmung (innere), Cogito, Gewißheit, Notwendigkeit, Glaube (Hume), Wissen, Wert.

Evokation: Beschwörung durch ein Wort, eine Formel. Vgl. Wort.

Evolution s. Entwicklung. — **Evolutionismus:** 1. Entwicklungslehre, 2. Entwicklungstheoretische Welt- und Lebensauffassung, Lehre von der Entwicklung (s. d.) der Welt und der Dinge, auch des Seelenlebens, der Erkenntnis (s. d.), der Kultur. Der E. tritt in verschiedenen Formen (Darwinismus usw.) auf. Das Werden (s. d.) hat aber zum Korrelat das Sein, und die Bedingungen der Entwicklung sind nicht selbst der E. unterworfen. Auch läßt sich die E. als zeitliche Auseinanderlegung des überzeitlichen Wesensgehaltes des „Absoluten" auffassen. E. und Apriorismus schließen einander nicht aus (s. Apriori). Den E. als System haben Spencer, Haeckel u. a. begründet. Einen „idealistischen" E. vertreten Wundt, Fouillée u. a., einen „aktivistischen" E. Goldscheid, Jodl, L. Stein, Müller-Lyer, Kammerer, Ostwald, Jerusalem u. a. (s. Entwicklung, Anpassung). 3. a) Die Lehre von der Entwicklung der sittlichen Wertungen und Werte (Spencer, L. Stephen, S. Alexander, Jodl, Wundt u. a.); b) die Bestimmung der (menschlichen, geistigen, kulturellen) E. als sittliches Ziel (Wundt u. a.). Vgl. Sittlichkeit Fortschritt, Idée-force, Kultur, Kritizismus.

Ewigkeit (aeternitas, sempiternitas): 1. unbegrenzte Dauer; 2. zeitloses, überzeitliches Sein. Zeitlos-ewig sind „ideale" (logische u. dgl.) Gebilde („ewige Wahrheit"),

als unabhängig von zeitlicher Bestimmung. Überzeitlich-ewig ist das absolute Sein (s. Gott, Ding an sich), das über den Gegensatz von Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft erhaben ist. Zeitlich-ewig ist der unendliche Prozeß der All-Entwicklung, als der Entfaltung des überzeitlichen Wesensgehaltes des Absoluten. E. ist nur das Universum, nicht eine einzelne Welt, die als solche endlich ist. Doch hat alles Seiende am Ewigen Anteil. Ein Verewigungsstreben zieht den Menschen hinan (GOETHE: „uns zu verewigen sind wir ja da"). Die Metaphysik betrachtet alles „sub specie aeternitatis" (SPINOZA).

Das Judentum erblickt in Gott den „Ewigen" (so auch PHILON u. a.). Die Eleaten lehren die E. des Seins (s. d.). Nach XENOPHANES ist nur das einzelne Ding vergänglich (*πᾶν τὸ γινόμενον φθαρτόν ἐστι*, Diog. L. IX, 19). HERAKLIT lehrt ein ewiges Werden. Die Welt war immer, immer wird sie sein (Mull. Fragm. I, 20); ewig ist das Gesetz des Werdens (8). Ewig ist das „Apeiron" (s. d.) des ANAXIMANDER, ewig sind die Atome des DEMOKRIT, die „Ideen" (s. d.) PLATONS (Phaedo, 211 A, B, *ἀεὶ ὂν ἀΐδιον*, *αἰών*: Lach. 198 D; Men. 86 A; Tim. 20 A, 37 D). ARISTOTELES versteht unter E. (*αἰών*) das unvergängliche, die Zeit einschließende Sein (*τὸ γὰρ τέλος τὸ περιέχον τὸν τῆς ἑκάστου ζωῆς χρόνον, οὗ μηθὲν ἔξω κατὰ φύσιν, αἰὼν ἑκάστου κέκληται*, De coel. I, 279 a 24). Das Ewige wird von der Zeit nicht berührt (*τὰ ἀεὶ ὄντα, ᾗ ἀεὶ ὄντα, οὐκ ἔστιν ἐν χρόνῳ, οὐ γὰρ περιέχεται ὑπὸ χρόνου, οὐδὲ μετρεῖται τὸ εἶναι αὐτῶν ὑπὸ τοῦ χρόνου*, Phys. IV 12, 221 b 4). Das Weltall ist ewig (*οὔτε γέγονεν ὁ πᾶς οὐρανὸς οὔτ' ἐνδέχεται φθαρῆναι, ἀλλ' ἔστιν εἷς καὶ ἀΐδιος, ἀρχὴν μὲν καὶ τελευτὴν οὐκ ἔχων τοῦ παντὸς αἰῶνος, ἔχων δὲ καὶ περιέχων ἐν αὑτῷ τὸν ἄπειρον χρόνον*, De coel. II 1, 283 b 28). Ewig ist Gott, der unbewegte Weltbeweger (*τὸν θεὸν εἶναι ζῷον ἀΐδιον ἄριστον*, Met. XII 7, 1072 b 29). Ewig ist die kreisförmige Himmelsbewegung (De gener. et corr. II 11, 338 a 18). Die Stoiker lehren die E. des *πνεῦμα*, der Weltsubstanz (*ἄφθαρτός ἐστι καὶ ἀγέννητος*, Diog. L. VII, 137). Nach PLOTIN ist die Welt ewig, denn die Zeit entstand erst in und mit der Welt. E. ist „Leben, das identisch bleibt, welches das Ganze stets gegenwärtig hat", ewig ist, „was weder war noch sein wird, sondern nur ist, also das Sein in völliger Ruhe ohne bevorstehenden oder dagewesenen Übergang in der Zukunft hat" (Enn. II, 7, 3; III, 7, 2). Ähnlich PROKLOS (Theol. Plat. III, 16; Inst. theol. 55). BOËTHIUS definiert E. als „nunc stans", „interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio". „Sempiternitas et aeternitas differunt. Nunc enim stans et permanens aeternitatem facit; nunc currens in tempore sempiternitatem". Gott ist ewig, die Welt nur unbegrenzt dauernd (Consol. philos. V). Die Zeit ist das bewegte Bild der E. (vgl.: PLATON, AUGUSTINUS). ORIGENES lehrt eine „creatio continua" (s. Schöpfung) der Welt. Nach AUGUSTINUS ist E. die unveränderlich ruhende, zeitlose Gegenwart (Confess. XI, 6; 10ff.). Es ist die Welt in Gott ewig gewesen, da die Zeit erst mit ihr entstand. „Si recte discernuntur aeternitas et tempus, quod tempus sine aliqua mobili mutabilitate non est, in aeternitate autem nulla mutatio est, quis non videat, quod tempora non fuissent, nisi creatura fieret, quae aliquid aliqua motione mutaret" (De civ. Dei XI, 4, 6; De trin. II, 5). Vgl. JOH. PHILOPONUS, De opificio mundi, ed. REICHARDT, 1897; JOH. DAMASCENUS, De orthodoxa fide II, 1. Die E. der Welt behaupten NEMESIUS, CELSUS, AVICENNA, AVERROËS, SIGER VON BRABANT (De coelo et mundo I, qu. 29; Phys. VIII, qu. 3; De anima intell. I, 101; II, 159: E. der Materie und Bewegung). ALBERTUS MAGNUS bestimmt das „aevum" als „mensura eorum, quae facta sunt, sed finem non habent" (S. th. I, 5, qu. 23). Ewig aber ist nur Gott, der durch und in sich ist (II, 1, 3). Wäre die Welt ewig, so würde sie Gott gleichen. Dagegen THOMAS: doch ist es Glaubenssache, die Erschaffung der Welt (mit der Zeit zugleich) anzunehmen. „Deus est omnino extra ordinem temporis" (in I. perih. 1, 14 f.). Das „aevum" ist die Dauer der unvergänglichen Dinge, nicht Zeitlosigkeit (über diese vgl. S. th. I, qu. 10, d. 2). So auch SUAREZ (Met. disp. 50, sct. 5, 1). „Aeternitas essentialiter est duratio talis esse, quod essentialiter includit omnem perfectionem essendi et consequenter omnem actum seu internam operationem talis entis" (50 sct. 3). Gegen die Ewigkeit der Welt sind die jüdischen Philosophen (vgl. NEUMARCK, G. d. j. Ph. I, 283, 384, 460). Vgl. HORTEN, Die Ph. des Averroës, 1913.

Nach G. Bruno ist das All ewig, nur dessen Gestaltungen sind vergänglich (De la causa V). Hobbes definiert E. als „non temporis sine fine successio, sed nunc stans" (Leviath. 46). Descartes läßt die Frage nach der E. der Welt unentschieden. Spinoza betrachtet die Substanz als ewig. „Per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus ex sola rei aeterna definitione necessario sequi concipitur" (Eth. I, def. VIII). „Ad naturam substantiae pertinet existere" (prop. VII), denn sie ist „causa sui" (s. d.). „Substantia non potest produci ab alio; erit itaque causa sui, id est ipsius essentia involvit necessario existentiam, sive ad eius naturam pertinet existere" (VII, dem.). Auch die Attribute der göttlichen Substanz sind ewig. „Deus sive omnia Dei attributa sunt aeterna" (prop. XIX). „Dei omnipotentia actu ab aeterno fuit et in aeternum in eadem actualitate manebit" (prop. XVII). „Atqui ad naturam substantiae pertinet aeternitas; ergo unumquodque attributorum aeternitatem involvere debet, adeoque omnia sunt aeterna" (prop. XIX, dem.); „sequitur Deum sive omnia Dei attributa esse immutabilia" (prop. XX, coroll. II). Die Vernunft betrachtet alles, die Dinge in ihrer ewigen Notwendigkeit, „sub quadam aeternitatis specie", so, wie sie aus dem göttlichen Urgrunde folgen (II, prop. XLIV), d. h. zeitlos (De emend. int.), so wie sie in Gott ideell sind. „Res duobus modis a nobis ut actuales concipiuntur, vel quatenus eadem cum relatione ad certum tempus et locum existere, vel quatenus ipsas in Deo contineri et ex naturae divinae necessitate consequi concipimus. Quae autem hoc secundo modo ut verae seu reales concipiuntur, eas sub aeternitatis specie concipimus, et earum ideae aeternam et infinitam Dei essentiam involvunt" (Eth. V. prop. XXIX, schol.). (Ähnlich schon Scotus Eriugena, De div. nat. III, 17; III, 6). E. ist nicht mit Dauer zu verwechseln. „Talis enim existentia, ut aeterna veritas, sicut rei essentia concipitur, proptereaque per durationem aut tempus explicari non potest, tametsi duratio principio et fine carere concipiatur" (I, def. VIII). Die Dauer ist die Existenz der Modi, E. das unendliche Teilhaben am Sein (Briefwechsel, 12, S. 49). Die E. mitten in der Zeit lehren J. Böhme, A. Silesius, Schleiermacher (s. Unsterblichkeit) u. a.

Nach Locke gelangt man zur Idee der E. durch das Vermögen, Vorstellungen von Zeitlängen, so oft man will, in Gedanken zu wiederholen, ohne hierbei zu einem Ende zu kommen (Ess. II, ch. 14, § 31). Nach Condillac entsteht die Idee der E., indem wir eine Dauer als unbestimmt, ohne Anfang und Ende auffassen (Trait. des sensat. I, ch. 4, § 14). Nach Leibniz entspringt der Ewigkeitsbegriff nicht aus den Sinnen (Nouv. ess. II, ch. 14, § 27). Ewig ist Gott, ewig werden die Monaden von Gott geschaffen (Monadol. 6, 47), ewig bleiben sie bestehen (76 f.). Nach Lambert ist die E. (absolute Dauer) nicht in der Zeit (An Kant, 13. Okt. 1770). — Kant sieht in der Zeit eine „subjektive" Anschauung. E. ist nicht eine unendliche Zeit, ist „duratio noumenon", übersinnliches „Ende aller Dinge" (Das Ende aller Dinge, S. 157 f.). E. ist „uneingeschränktes Dasein" eines Dinges (Reflex. II, 1432; Vorles. über Met., S. 226 ff.; Vorles. über die philos. Religionslehre I, 92 f.; vgl. Antinomie). Nach Fries ist das „ewige Sein bei Gott" das Sein an sich (Wissen, Glaube u. Ahnung², S. 5; vgl. Apelt, Met., § 89). Fichte setzt in das Absolute ein „ewiges Leben", das in der zeitlichen Entwicklung sich darstellt (Bestimm. des Menschen, S. 121; s. Leben). Schelling bestimmt E. als „Sein in keiner Zeit" (Vom Ich, S. 105 f.), „beständiges Nun". Die E. enthält die Zeit in „überwundener Form" (Die Weltalter, S. 103, 53: „ewiger Anfang" in Gott). Nach Hegel ist E. „absolute Zeitlosigkeit" des „Begriffes", Geistes (Naturphil., S. 55). Der dialektische Prozeß des Absoluten ist ewig, setzt erst die Zeit. „Der Begriff aber, in seiner frei für sich existierenden Identität mit sich, Ich = Ich, ist an und für sich die absolute Negativität und Freiheit, die Zeit daher nicht seine Macht, noch ist er in der Zeit und ein Zeitliches, sondern er ist vielmehr die Macht der Zeit, als welche nur diese Negativität als Äußerlichkeit ist. Nur das Natürliche ist darum der Zeit untertan, insofern es endlich ist; das Wahre dagegen, die Idee, der Geist, ist ewig." „Der Begriff der E. muß aber nicht negativ so gefaßt werden, als die Abstraktion von der Zeit, daß sie außerhalb derselben gleichsam existiere" (Enzykl., § 258), K. Rosenkranz: „Die Zeit als absolute Totalität gedacht,

wie sie ohne Anfang und Ende mit dem absoluten Kontinuum des Raumes identisch ist, also das Abstraktum ihres Begriffs, das weiter keine Bestimmung zuläßt, nennen wir Ewigkeit" (Syst. d. Wiss., S. 192). Nach SCHOPENHAUER ist die E. das „nunc stans" (der Scholastiker), „ewige Gegenwart" (WW. XI, 428 f.). — Wer ein Absolutes annimmt, bestimmt dieses als ewig (SCHLEIERMACHER, KRAUSE, SCHOPENHAUER, FECHNER, v. HARTMANN, SPENCER, GREEN, BRADLEY u. a.). Nach LOTZE hat nur das Wertvolle E. (Psych., § 81). Ähnlich wie HERBART (Psych. als Wiss. II, § 148) erklärt VOLKMANN: „Die ... nach beiden Seiten hin über jede Grenze hinaus konstruierte leere Zeitreihe nennen wir die Ewigkeit. Sie ist ... das Vorstellen eines Vorstellens, d. h. ein Gefühl. Die E. ist ein, ja das dem reinen Begriff der Zeit gemäß konstruierte Schema: der Begriff der Zeit ist der Begriff des Nacheinander, und die Vorstellung der Ewigkeit ist der Versuch, dies Nacheinander in einer Anschauung darzustellen" (Lehrb. d. Psych. II⁴, 29). G. SPICKER: „Der Begriff ‚Ewigkeit' schließt ... die Zeitlichkeit aus; man kann sich darunter nichts anderes vorstellen, als ein Sein mit dem Attribut der Aseität, d. h. eine absolute Realität, die sich aus keiner höheren Ursache ableiten läßt, sondern die Kraft, zu existieren, in sich selbst trägt" (Vers. e. neuen Gottesbegr., S. 106 f.). Nach O. CASPARI ist E. nicht Zeitlosigkeit, sondern „die real fortschreitende ewige Zeit" (Zusammenhang der Dinge, S. 170). Ähnlich NIETZSCHE („ewige Wiederkunft"; vgl. WW. X, 221; „alle Lust will E."), BERGSON (s. Dauer, „lebendige E.", Einf. in die Met., S. 39) u. a. Nach G. JACOBY ist E. unendliche Dauer in der Zeit, nicht die Zeitlosigkeit der logischen Bestände. Die zeitliche E. der ontologischen Bestände ist „logisch zufällig", a posteriori (Allg. Ontol. I, 469 ff.). Nach WINDELBAND ist zeitlos (ewig) nur „was gilt, ohne sein zu müssen", was sein soll. E. ist nicht zu erkennen, nur (im logischen Gewissen) zu erleben (Praelud.³, S. 460). E. ist Überzeitlichkeit und Zeitlosigkeit (Einl. in die Philos.³, S. 99; S. 346: ewige Geltung der Werte). Nach RICKERT ist, was zum Ganzen der Welt gehört, der Veränderung in der Zeit entzogen, zeitlos (Syst. der Philos. I, 36). „Zeit ohne Zeitloses ist blind, und das Zeitlose ohne Zeit ist leer" (S. 37 f.). Alles Begreifen der Zeit ist ein sich-über-die-Zeit-erheben in zeitlos Gültiges (S. 38). Die Zeit ist in der Welt, das Ganze dieser muß ewig sein. Das Un-endliche (Werdende) und das Voll-endliche gehören zusammen (S. 38). Das Ewige bedeutet „voll-endliche Totalität" (S. 49). Nach EUCKEN erfaßt das Denken die Dinge unter der Form der E. (Erkennen u. Leben, S. 32; 2. A., 1923; vgl. LIEBERT, Wie ist krit. Philos. möglich², S. 25, 40 f.; MAHNKE, Eine neue Monadol., S. 25, 76, 103, u. ö.; Der Wille zur E., 1917; E. u. Gegenwart, 1922; E.scharakter der logischen und sittlichen Tatsachen, ewige Ideen; der Eros lenkt das Leben auf den „ewigen Richtpunkt des Logos" hin; die E. liegt der Zeit selbst zugrunde; ewig wertvolle Ziele; E. der Monaden, des geistigen Lebens, Gottes, der Wahrheiten und Werte). Nach STÖHR gibt es im „Megiston" eine „aeternitas stans", alles ist im Absoluten gleich gegenwärtig und wirklich (Wege des Glaubens, S. 43 f.). Nach REHMKE ist das einfache Einzelwesen nicht in der Zeit, ewig (vgl. HEYDE, Grundwiss. Philos., S. 69). Nach O. EWALD erfassen wir das Ewige bloß in seiner „Projektion auf die Zeit" (Zur Analyse des Unsterblichkeitsprobl., Wiss. Beil. Philos. Ges. Wien, 1912, S. 108 f.). Vgl. KEYSERLING, Schöpfer. Erkenntnis, S. 434 (Das ewige Leben belebt alle zeitliche Lebensform; vgl. Sinn). E. HEGG, Das Ewige im Zeitlichen (über J. H. ZIEGLERS Lehre vom „ewigen Etwas", d. h. der absoluten Masse, und dem „ewigen Nichts", d. h. dem absoluten Raum; s. Licht, Atom); Mc TAGGART, The relation of time and reality, Mind, N. S., XVIII, 1909 (E. ist Ende der Zeit); TH. TOECHE-MITTLER, Stimmungsgedanken über Raum u. Zeit, S. 158 (E. ist grenzenlose Erweiterung der Gegenwart); WUNDT, Log. I³, 476; J. BOHATEC, Zeit u. E., 1908; v. BUBNOFF, Zeitlichkeit u. Zeitlosigkeit, 1911; E. FUCHS, Ewiges Leben, 1913; W. SAUER, Philos. der Zukunft, 1923; JOËL in: Weltanschauung, 1910; SCHELER, Vom Ewigen im Menschen I, 1921; DRIESCH, Wirklichkeitslehre², S. 303 ff. — Nach W. SAUER ist die E. der Zusammenhang und Sinn der Werte an sich (Philos. der Zukunft, S. 257 ff.). Nach COHEN bedeutet E. den „Blick-

punkt für das rastlose, endlose Vorwärtsschreiten des reinen Willens" (Eth., S. 388); sie ist ewige Aufgabe, „Fortschritt in der Reinheit" (S. 393). — Nach Royce ist die Welt zugleich ewig und zeitlich (World an the indiv., p. 111 ff.). Die Zeit als Ganzes ist die E. (p. 357). Alle Zeitmomente sind im Realen enthalten (p. 337; vgl. Baader, Philos. Schr. u. Aufs. III, 1847, S. 84 ff.). Renouvier (wie Dühring) nimmt nur eine E. a parte post, nicht a parte ante an; es gibt einen Anfang der Phänomene (Nouv. Monadol., p. 16). Vgl. Zeit, Unendlich, Schöpfung, Materie, Apokatastasis, Welt, Wert, Wahrheit, Gott, Äon, Unsterblichkeit, Substanz, Sein, Idee, Absolut, Kraft, Bewegung, Bewußtsein.

Exakt: vollendet, genau. Exakte Wissenschaften im engeren Sinne sind diejenigen, die auf Mathematik direkt beruhen (z. B. Mechanik, Physik), im weiteren alle Disziplinen, in welchen Kausal-Gesetze sich aufstellen lassen. Was allen systematisch-methodischen Forderungen entspricht und mit begrifflicher Strenge bestimmt, bewiesen, demonstrierbar und definierbar ist, ist e. im weiteren Sinne; im engeren nur das axiomatisch und quantitativ Bestimmte.

Leibniz spricht von „idées exactes", „qui consistent dans les définitions" (Nouv. ess. II, ch. 9). Berkeley hält es „unter der Würde des Geistes", „allzusehr nach Exaktheit in der Zurückführung jeder einzelnen Erscheinung auf allgemeine Gesetze oder in dem Nachweise, wie sie aus denselben folge, zu streben" (Prinzip. CIX). Dühring: „Die wahre Exaktheit, also Genauigkeit in einem allgemeineren Sinne des Wortes, muß sich überall schaffen lassen, wo man sich nur entschließen will, redlich das, was man weiß, von dem zu unterscheiden, was man nicht weiß, und die Art, wie und woher man etwas weiß, genau festzustellen und anzugeben" (Log., S. 24). Vgl. Riehl, Phil. Krit. II 2. S. 23; Liebmann, Anal. d. Wirkl.², S. 282; Wundt, Log. I³, 476; Natorp, Die log., Grundlagen der ex. Wiss., S. 1 ff.; L. Gilbert, Fundamente des ex. Wissens I, 1911; Bauch, Stud. zur Philos. der ex. Wiss., 1911; Clifford, Der Sinn der ex. Wissenschaft, 1913; Mahnke, Eine neue Monadol., S. 39, 87 (Ex. Begriffsbildung setzt Exaktheit in den erfaßten Wesen selbst voraus; wie Husserl, Ideen zu e. r. Phän. I², § 73 f.); Kynast, Objekt. Erk. in den ex. Wiss., Z. f. Philos. 163, S. 155 ff.; Dingler, Die Grundlagen der Phys.², 1923; Phys. u. Hypothese, S. 35 ff. (Prinzip der Genauigkeitsschichten); Schlick, Allg. Erk.², 1925. Vgl. Axiomatik, Definition, Genauigkeit, Mathematik, Gesetz, Beschreibung, Wissenschaft, Theorie.

Exaltation: Aufgeregtheit, Vorwalten der erregenden, sthenischen Affekte (Wundt, Gr. d. Psychol.⁵, S. 327).

Exclusi tertii (medii) principium: Satz vom ausgeschlossenen Dritten (Mittleren): A ist B oder Nicht-B, ein Drittes ist unmöglich. Von zwei Urteilen, die einander kontradiktorisch entgegengesetzt sind, muß eines wahr (richtig) sein; es können nicht beide Urteile zugleich und in derselben Beziehung falsch sein.

Schon Aristoteles spricht das Prinzip aus: *τῶν δ'ἀντικειμένων ἀντιφάσεως μὲν οὐκ ἔστι μεταξύ* (Met. X 7, 1057 a 33). Bei den Scholastikern findet es sich wiederholt (vgl. Prantl, G. d. Log. IV). Nach G. E. Schulze drückt der Satz „diejenige Einrichtung des Verstandes aus, vermöge welcher der einander unmittelbar entgegengesetzten Begriffe immer nur zwei (nicht drei, non datur tertium, oder noch mehrere) möglich sind" (Grunds. d. allg. Log.³, S. 34). Fries: „Jedem Gegenstand kommt entweder ein Begriff oder dessen Gegenteil zu" (Syst. d. Log., S. 176). Hegel: „Von zwei entgegengesetzten Prädikaten kommt dem Etwas nur das eine zu, und es gibt kein Drittes" (Enzykl. § 119). „Der Satz des ausgeschlossenen Dritten ist der Satz des bestimmten Verstandes, der den Widerspruch von sich abhalten will und, indem er dies tut, denselben begeht. A soll entweder + A oder — A sein; damit ist schon das Dritte, das A ausgesprochen, welches weder + noch — ist, und das ebensowohl auch als + A und als — A gesetzt ist" (ib.). Herbart erörtert den Satz ausführlich (De princ. leg. excl. med. 1833). Schopenhauer: „Jedem

Subjekt ist jegliches Prädikat entweder beizulegen oder abzusprechen". „Hier liegt im Entweder-Oder schon, daß nicht beides zugleich geschehen darf, folglich eben das, was die Gesetze der Identität und des Widerspruches besagen: Diese würden also als Korollarien jenes Satzes hinzukommen, welcher eigentlich besagt, daß jegliche zwei Begriffssphären entweder als vereint oder als getrennt zu denken sind, nie aber als beides zugleich" (Welt als Wille u. Vorst., II. Bd., K. 9). Nach SIGWART besagt der Satz, „daß von zwei kontradiktorisch entgegengesetzten Urteilen das eine notwendig wahr ist" (Log. I², 196), nach B. ERDMANN: „Wenn ein bejahendes Urteil als wahr gegeben ist, so ist das widersprechende verneinende falsch und umgekehrt" (Log. I, 366). WUNDT bestimmt den Satz als „Grundgesetz der disjunktiven Urteile". „In der Formel ‚A ist entweder B oder non-B' ist das Ideal einer logischen Disjunktion aufgestellt, insofern die Begriffe B und non-B einerseits schlechthin voneinander verschieden sind, anderseits aber ein dritter Begriff zwischen ihnen nicht existiert" (Log. I³, 555f.). SCHUPPE meint, es lasse sich „bei der Unbestimmtheit der Begriffe und der Mehrdeutigkeit der Worte nur behaupten, daß jeder in einem Ganzen ins Auge gefaßte Einzelzug mit jeder Prädikatsvorstellung entweder identisch ist oder nicht" (Erkth. u. Log., S. 43). Nach SCHUBERT-SOLDERN spricht der Satz nur aus, daß „zwei Inhalte oder die Beziehungen zweier Inhalte entweder vereinbar oder unvereinbar, trennbar oder untrennbar, unterscheidbar oder ununterscheidbar seien" (Gr. e. Erk., S. 175) Nach COHEN ist der Satz das „Denkgesetz des disjunktiven Urteils, des Systems", er besagt, „A ist entweder mit B oder mit non-B zu einem System zu verbinden" (Log.², S. 393 f., 95 ff.). Vgl. WINDELBAND, Enzykl. der ph. Wiss. I, 25f. (Der Satz kann nur in objektiver Geltung ausgesprochen, eine Norm aus ihm nicht abgeleitet werden, weil oft weder Bejahung noch Verneinung begründbar sind); F. C. S. SCHILLER, Formal. log., p. 123ff.; MAUTHNER, Beitr. zu e. Krit. der Sprache III², 376 ff.; ZIEHEN, Lehrb. der Log., S. 693; DRIESCH, Ordnungslehre², S. 46 (X ist A oder Nicht-A).

Exemplarisch: vorbildlich (so bei KANT, Krit. d. Urt. § 17 f.; ex. ist das Genie; das „Geschmacksurteil hat ex. Notwendigkeit, der ästhet. Gemeinsinn ex. Gültigkeit", § 22). Exemplarismus: Lehre von der Erkenntnis der Dinge durch göttliche Erleuchtung aus den in Gott seienden Urbildern der Dinge (AUGUSTINUS, WILH. VON AUVERGNE u. a.); vgl. M. DE WULF, Gesch. der mittelalterl. Philos., 1913. Vgl. Analogieschluß.

Exhaustion, Verfahren der, besteht nach DINGLER darin, daß man alles, was Gegenstände an Abweichungen vom Festgesetzten (Gesetz) zeigen, anderen Umständen zuschreibt (Die Grundl. der Phys.², S. 38 f.)

Existential (auf das Dasein bezüglich, im Unterschiede vom Essentiellen): Seinscharakter eines Aussageinhalts (AVENARIUS; vgl. HÖFFDING, Der menschl. Gedanke, S. 110: „Existentialqualität" der Erlebnisse). Existentialismus: Begründung von (logischen) Geltungen (s. d.) aus psychologischen oder metaphysischen Faktoren; ist erkenntnis-kritisch-logisch nicht möglich, weil das Logische schon vorausgesetzt ist (so auch RICKERT, MOOG, Log., Psych. u. Psychologismus, S. 190 ff., u. a.). Existentialurteil s. Sein, Urteil, Wahrnehmung.

Existenz s. Sein, Objekt.

Exklusive Urteile („propositiones exclusivae") heißen Urteile, die einem Subjekt mit Ausschluß aller andern ein Prädikat zuschreiben („nur S ist P"). Vgl. ZIEHEN, Lehrb. der Log., S. 709. Vgl. Ausschlußverfahren.

Exkretion: Entstehung eines exzernierten (isolierten) Erinnerungsbildes (einer „Exkretionsvorstellung"): ZIEHEN, Lehrb. der Log., S. 317 ff., 473 („E.sbegriffe").

Ex mere negativis et particularibus nihil sequitur: Aus lauter partikulär verneinenden Prämissen ist kein richtiger Schluß zu ziehen.

Exogamie (Mc Lennan): Regelung der Ehe, wonach das Mitglied eines Clans nur Mitglieder eines andern Clans heiraten darf. Gegensatz: Endogamie. Die E. hat z. T. im Totemismus ihren Grund. Vgl. Wundt, Völkerpsych. VII, 365 f. Vgl. Gesellschaft.

Exogen: von außen stammend. Gegensatz: endogen. Vgl. Kultur.

Exoterisch (ἐξωτερικός) nach außen hin; Aristoteles, Top. VIII 1, 151 b 9; Eth. Nic. I, 13; VI, 4; Cicero, De finib. V, 5, 12; Gellius, Noct. Att. XX, 5, 2): „für die Außenstehenden, Nicht-Eingeweihten, Laien", „populär". „Exoterisch" heißen die dialogisch verfaßten Schriften des Aristoteles im Unterschiede von den „esoterischen". Das Wort „esoterisch" bedeutet jetzt so viel wie fachlich, in die Tiefe gehend, für Eingeweihte.

Experientia: Erfahrung (s. d.), Kunde, Forschung.

Experiment (experimentum, Erfahrung, Versuch): isolierende, planmäßige Beobachtung unter künstlich hergestellten Bedingungen; Herstellung von „Wirkungen", um daraus die bestimmten Ursachen, von „Ursachen", um die Wirkungen kennen zu lernen. Das Experiment wird in den Naturwissenschaften und in der Psychologie (s. d.) verwendet.

In der Scholastik bedeutet E. Erfahrung. Experimente werden schon im Altertum angestellt, auch im Mittelalter (Alchymie), systematisch erst seit dem 17. Jahrhundert. Auf die Notwendigkeit des Experimentierens weisen Albertus Magnus, Roger Bacon, J. Buridan, Paracelsus, L. Vives, L. da Vinci, Galilei u. a. hin, dann Descartes, F. Bacon (E. = „experientia quaesita", Nov. Org. I, 82, 89; De augm. scient. V, 2). Nur der methodische Versuch hat Wert (Nov. Organ. I, 70, 82, 100). Eine Vergleichung der Fälle nach gradweisen (besonders den „prärogativen") „Instanzen", endlich die Bestätigung durch die „instantia crucis" ist notwendig (II, 36). Chr. Wolff: „Experimentum est experientia, quae versatur circa facta naturae, quae nonnisi interveniente opera nostra contingunt" (Psych. empir. § 456). Nach Goethe sind Versuche „Vermittler zwischen Natur und Begriff"; jedes E. ist schon „theoretisierend" (WW. 40, S. 71 ff.; 43, S. 16). Nach Kant liegt im E. eine Frage an die Natur, die wir methodisch beantworten. Nach Duhem u. a. folgt aus einem E. noch nicht die Allgemeingültigkeit einer Theorie. Nach B. Bauch (Stud. zur Philos. der ex. Wiss., S. 17 ff.) erfolgt das E. aus einem logisch-systematischen Zusammenhange heraus. Vgl. Linke, Gr. der Wahrnehmungslehre, S. VII (E. setzt voraus, daß ich durch es etwas erfahre, was nicht schon im Sinne des gegebenen Tatbestandes enthalten ist). Wundt versteht unter E. „eine Beobachtung, die von willkürlichen Einwirkungen des Beobachters auf die Erscheinungen begleitet wird". Durch das (direkte oder indirekte) E. erfolgt ein „Isolieren und Variieren" der Umstände (Log II³; III³, 166 ff.). Jevons: „Experiment is . . . observation plus alteration of conditions" (Princ. of science², p. 400). Nach Mach ist das E. „die selbsttätige Aufsuchung neuer Reaktionen, bzw. neuer Zusammenhänge derselben". (Erk. u. Irrt., S. 198 f.; es gibt auch „Gedankenexperimente"). Nach F. J. Schmidt ist das E. „eine von Einheitsbestimmtheiten geleitete Erfahrungsmethode und führt gegebene Erfahrungen auf ihre Erfahrungsbedingungen zurück" (Grdz. d. konst. Erf., S. 75 f). Es ist „die Ermittlung der Erfahrungsbedingungen aus der genauen Fixierung (Beobachtung) der Erfahrungsbedingungen eines Falles und den Ergebnissen einer willkürlichen Veränderung" (S. 76). Vgl. J. St. Mill, Syst. of log.⁹, 1875; deutsch 1874, 1882; F. Köhler, Grenzen der exp. Methode, 1918; Frischeisen-Köhler, Wiss. u. Wirkl., 1912; Dingler, Phys. u. Hypothese, S. 42 ff.; Die Grundlagen der Phys.², S. 41 (Ein E. kann an sich nie einen allgemeinen Satz beweisen); Ziehen, Lehrb. der Log., S. 780 f. Vgl. Denkexperiment, Psychologie, Methode, Kritik der Vernunft („E. der Vernunft": Kant), Erfahrung, Induktion, Pädagogik.

Explicite: entfaltet, besondert, in einem besonderen Urteile gesetzt (s. Definition). Implicite: mit eingeschlossen, mit gesagt. Vgl. Brentano, Psych. II, 140.

Explikation: 1. Erklärung (s. d.); 2. Entfaltung, Auseinanderlegung der Einheit in die Vielheit. So bei Plotin, der die Dinge die „entfaltete Zahl" nennt (Enn. VI. 6,9),

Nicolaus Cusanus. Die Zahl ist „explicatio unitatis", die Bewegung „explicatio quietis" (Doct. ignor. I, 3). In Gott ist alles zur Einheit „kompliziert", die Dinge sind die E. Gottes (II, 2, 3: De possest. f. 175). Hegel lehrt eine dialektische Selbstentfaltung der Wirklichkeit (bzw. des „Begriffes"), in einer Mannigfaltigkeit von Bestimmungen. „Das Sein ist der Begriff nur an sich, die Bestimmungen desselben sind seiende, in ihrem Unterschiede andere gegeneinander, und ihre weitere Bestimmung (die Form des Dialektischen) ist ein Übergehen in anderes. Diese Formbestimmung ist in einem ein Heraussetzen und damit Entfalten des an sich seienden Begriffs, und zugleich das In-sich-gehen des Seins, ein Vertiefen desselben in sich selbst. Die Explikation des Begriffs in der Sphäre des Seins wird ebensosehr die Totalität des Seins, als damit die Unmittelbarkeit des Seins oder die Form des Seins als solchen aufgehoben wird" (Enzykl. § 84). Vgl. Husserl, Ideen zu e. r. Phän. I², S. 36, 246, 264 u. ö. („explizierende" Synthesen). Explikativ: erklärend, kausal-genetisch ableitend. Vgl. Erkenntnistheorie, Zweck, Normativ.

Exponibel: begrifflich ableitbar. Die Scholastiker nennen „propositiones exponibiles" oder „exponibilia" erklärungsbedürftige Sätze. Kant: „Urteile, in denen eine Bejahung und Verneinung zugleich, aber versteckterweise, enthalten ist, so daß die Bejahung zwar deutlich, die Verneinung aber versteckt geschieht, sind exponible Sätze" (z. B. Wenige Menschen sind gelehrt). Diese Sätze sind nur sprachlich, nicht logisch bestimmt (Log. § 31). „Eine Vorstellung der Einbildungskraft auf Begriffe bringen" heißt sie „exponieren". Die ästhetische Idee ist eine „inexponible Vorstellung der Einbildungskraft", sie kann „keine Erkenntnis werden, weil sie eine Anschauung (der Einbildungskraft) ist, der niemals ein Begriff adäquat gefunden werden kann" (Krit. d. Urt. § 57; WW. ak. XVI, 663ff.; G. F. Meier, Auszug aus der Vernunftlehre, § 310).

Exposition: Erörterung (s. d.). Vgl. Kant, Lose Blätter I, 7.

Expression: Ausdruck (s. d.). Expressionismus: Auffassung der Kunst als Ausdruck seelischer Zustände, subjektiver Einstellungen und Auffassungen, im engeren Sinne ohne Rücksicht auf genauere Beschaffenheit der realen Gegenstände. Vgl. M. Deri, Natural., Ideal., E., 1921. — Die Lehre Spenglers von den Kulturen als Ausdruck typischen Seelentums ist eine A. „E.". Vgl. Keyserling, Schöpfer. Erkenntnis, S. 51 (Kunst und Leben sind E. im weitesten Sinne, ein „Streben nach Selbstverwirklichung von innen nach außen zu"); O. Pfister, Der psychol. u. biol. Untergrund des E., 1920. J. v. Allesch, Die Grundsätze des E., Z. f. Ästh. XIX, 112ff. Vgl. Ausdruck, Kultur, Ästhetik.

Ex pure negativis et particularibus nihil sequitur: Aus rein negativen oder partikulären Obersätzen folgt nichts.

Extension: Ausdehnung (s. d.). **Extensität:** Ausgedehntsein. **Extensiv:** ausgedehnt; räumlich ausgedehnt. Vgl. Scheler, Der Formal.², S. 91 (E. noch nicht = räumlich; ein Schmerz im Beine, ein Wert des sinnlich Angenehmen ist ext.). Vgl. Größe, Gefühl, Vorstellung (Wundt), Schwelle, Umfang, Raum, Empfindung, Physisch, System.

Externalisation s. Lokalisation. **Externe** (das): R. Wahle nennt so „alle Farben, Gestalten der an sich bestehenden Dinge, auch die Töne". Unser Leib, unsere Empfindungen auf demselben, unser Wahrnehmen des Externen sind das „Subjektive" (Das Ganze der Philos., S. 169).

Extrajektion s. Introjektion (Mach). **Extramental:** außerhalb des Bewußtseins, real. Vgl. Objekt, Transzendent. **Extrazoesis:** Überschreitung der „Zoesis", des Kreises des innerhalb des Erlebbaren, Erkennbaren Liegenden (Francé, Zoesis, 1920; Die Welt als Erleben, S. 14).

Extrapolation ist nach Ostwald der Schluß aus einer Reihe von Werten auf einen Grenzwert als Idealfall eines Geschehens (Gr. d. Naturph., S. 55).

Exzentrisch s. Projektion, Exzentro-Werte nennt Will. Stern die „Anderwerte", die vom „Zentro Wert" (Inbegriff der einer als Mittelpunkt gesetzten Person zukommenden Werte) unabhängigen Werte (Wertphilos., S. 85 f.).

F.

Fähigkeit („facultas"): Vermögen, Disposition (s. d.), Können. Vgl. C. Brunner, Die Lehre von den Geistigen u. von dem Volke I, 1908 („Fakultäten"-Lehre). Vgl. Begabung, Intelligenz.

Faktizität: Tatsächlichkeit (s. d.) und Charakter dieser, gegenüber der Logizität. Faktum: Tatsache (z. B. das „F." einer Wissenschaft, auf die sich das kritische Verfahren bezieht, um es zu begründen (Kant, Cohen, Natorp u. a.). Nach Liebert bestimmt dieses F. nicht das Gesetzlichkeitsprinzip der kritischen Philosophie (Wie ist krit. Philos. überhaupt möglich?, S. 66 ff.). Kant nennt das Bewußtsein des Sittengesetzes ein „F. der Vernunft", durch welches sich die Vernunft als praktisch gesetzgebend erweist. Es ist mit dem Freiheitsbewußtsein verbunden (Kr. d. pr. V., S. 40 f., 55 f.).

Fall s. Klassifikation, Instanz, Wahrscheinlichkeit, Gesetz (für den „idealen Fall" gültig), Induktion. — **Fälle, richtige und falsche,** s. Psychophysisch.

Fallazien: Trugschlüsse (s. d.).

Falsch: 1. unrichtig, der Vorschrift nicht entsprechend; 2. nicht übereinstimmend mit einem Sachverhalt oder Gegenstand. „Falschheiten" sind falsche Sätze, Bedeutungsgehalte, die in demselben Sinne „an sich" gelten, wie „Wahrheiten" (s. d.). Es gibt a priori einsichtiges und anzuerkennendes Falsches. Nur die Deutung von Erlebnissen kann f. sein, nicht das Erlebnis selbst. F. ist jedes Urteil, das: 1. einem als wahr anerkannten Urteil widerspricht, 2. etwas aussagt, was a) den Denk- oder Anschauungsgesetzen (Axiomen), b) der methodisch verarbeiteten Erfahrung bezw. dem empirischen Sein widerspricht. L. Baur erklärt (im Sinne der Scholastik), in der Beziehung zum göttlichen Intellekt, an sich gibt es in den Dingen keine Falschheit („res per se non falsae sunt, sed per accidens; dant enim occasionem falsitatis"). Falschheit besteht da, „insofern wir über etwas ein unrichtiges Urteil fällen, insofern ein Ding nicht übereinstimmt mit der Idee, die wir uns von ihm machen . . ." (Met., S. 93). Daß Falschheit dem Inhalt (nicht dem Akt) des Urteils zukommt, betonen Bolzano, Meinong (dem „Objektiv", Über Mögl. u. Wahrsch., S. 39) u. a. Nach Honecker ist das Denken falsch, das seinen Gegenstand nicht so erfaßt, wie er ist (Gegenstandslog., S. 5). G. Jacoby erblickt das Wesen des Falschen im Widerspruch zwischen dem Bedeutungsgehalt einer Urteilsmeinung und dem von ihr gemeinten Sachverhalt. Die theoretische Mehrdeutigkeit des „gnoseologischen Gesamtfeldes" (gegenüber der Eindeutigkeit in der Praxis) ist Voraussetzung der Möglichkeit des Falschen. Der Bedeutungsgehalt eines falschen Urteils kann so behandelt werden, als ob er ein an sich bestehendes Gebilde wäre (Allg. Ont. II, 113 ff., vgl. Meinen, Transzendent). Nach Ziehen besteht die Falschheit in der Nicht-Übereinstimmung des Denkens mit seinem Gegenstande (Lehrb. der Log., S. 2 ff.). Vgl. Suarez, Disp. met. IX, set. 2; Descartes, Med. III (s. Zweifel). Vgl. Wahrheit, Fiktion, Erinnerung, Widerspruch, Täuschung, Irrtum, Evidenz, Richtig, Hypothese, Psychophysik, Skepsis.

Familie: vgl. darüber in den unter „Gesellschaft" und „Sittlichkeit" angeführten Werken.

Fangschluß s. Trugschluß. — **Farbe** s. Gesichtssinn, Kontrast.

Farbenblindheit: 1. totale, besteht darin, daß alles nur grau, weiß oder schwarz gesehen wird („Achromatopsie"), 2. partielle, besteht in der Unempfindlichkeit für bestimmte Farben (Rot-, Grün-, Blau-, Violettblindheit). Die Rot-Grün-Blindheit heißt auch Daltonismus. „Dichromatie" ist Eingeschränktsein auf das Sehen nur zweier Grundfarben. Betreffs der Erklärung der F. vgl. Gesichtssinn. Bei der Rot-Grün-Blindheit wird nur Gelb und Blau (bzw. Grau), bei der Gelb-Blau-B. nur Rot und Grün gesehen. Es gibt ferner „Polychromaten", mit geschwächter Farbenempfindlichkeit. Die Farbenanomalie kann peripher oder zentral bedingt sein. Vgl. Wundt, Gr. d. Psych[5]., S. 88 f., Grdz. II[6], 236 ff.; Holmgren, Die F., 1878; Z. f. Psych. u. Phys., Bd. 3, 5, 13, 19, 20; Kirschmann, Phil. Stud. VIII, 212 ff.; A. König, Beitr. z. Phys. u. Psych., 1894; Helmholtz, Phys. Opt.[2], S. 1173 ff.; Stilling, Z. f. Psych., 44; H. Köllner, Die Störungen des Farbensinnes, 1912; Fröbes, Lehrb. der exp. Psych. I[2], 83 ff.; Jodl, Lehrb. der Psych. I[5], 381 f.

Faszination: „Bezauberung", seelische Bindung (z. B. an den Hypnotisator oder den mit „Prestige" Versehenen).

Fatalismus (Fatum, Schicksal): Lehre von der unbedingten, unabwendbaren Herrschaft des Schicksals (s. d.), von der absoluten Vorherbestimmung alles Handelns und Geschehens, derart, daß es gleichgültig sei, ob und wie man handelt, da das vom Schicksal Bestimmte so oder so eintritt. Der F. kann lähmend, aber auch anfeuernd wirken. Der F. verkennt den Umstand, daß menschliches Wollen und Handeln auch ein kausaler Faktor des Weltgeschehens ist, der in der Notwendigkeit und Gesetzlichkeit desselben selbst mit eingeschlossen ist, so daß ohne dessen Wirksamkeit (z. B. in der Geschichte) nicht das herauskäme, was schließlich als Effekt eintritt. Auch ist der Wesenskern jedes Dinges mehr als ein bloß passiver Effekt, er hat eine gewisse Ursprünglichkeit (s. Individualität). Der „Determinismus" bedingt den F. keineswegs. Zur Gesetzlichkeit des Alls gehört auch eine relative Willensfreiheit (s. d.). Dem F. huldigen in verschiedener Weise einige Stoiker (Diog. L. VII, 149; Cicero, De nat. deor. I, 25, 70) und der Islam. Gegen den F. sind Leibniz, Kant (Prol. § 60), Wundt, Gizycki (Moralph., S. 313 ff.), Jodl, M. Adler (gegen den F. in der Geschichte), W. Heuer (Kausal. u. Willensfreih., 1924, S. 5, 28) u. a. Vgl. B. Conta, Théorie du fatal., 1877. Vgl. Notwendigkeit, Prädestination, Vorsehung, Geschichte, Zwang.

Faule Vernunft (*ἀργὸς λόγος*, ignava ratio): die Meinung, daß das Handeln des Menschen keinen Einfluß auf sein Schicksal habe, weil alles vorherbestimmt sei (vgl. Cicero, De fato 12, 28). Dagegen wendet sich Chrysippos. Kant versteht unter der f. V. „jeden Grundsatz, welcher macht, daß man seine Naturuntersuchung, wo es auch sei, für schlechthin vollendet ansieht, und die Vernunft sich also zur Ruhe begibt, als ob sie ihr Geschäft völlig ausgerichtet habe" (Kr. d. r. V., S. 581 f., 643 f.).

Fausse-reconnaissance s. Erinnerung. Vgl. Bergson, Rev. ph. 1908. — **Faustisch** s. Kultur (Spengler). — **Fechnersches Gesetz** s. Webersches Gesetz.

Feeling bedeutet in der englischen Psychologie bald ein zwischen „Empfindung" und „Gefühl" schwankendes, bald ein Empfindung und Gefühl (sensation and emotion) einschließendes Bewußtseinselement, bald ein Gefühl selbst. (Vgl. A. Bain, Sens. and int.[3], p. 3; Spencer, Psych. I, § 48).

Fehler s. Psychophysisch, Lernen, Kindespsychologie, Fiktion, Laster. Vgl. H. Weimer, Psych. der F.; A. Kiessling, Die Bedingungen der Fehlsamkeit, 1925.

Fehlhandlung ist z. T. eine Art der Symptomhandlung; nach der psychoanalytischen Theorie auf einem unbewußten Wunsche beruhend (Versprechen, Verschreiben u. dgl.). Vgl. Freud, Zur Psychopathol. des Alltagslebens[4], 1912. Vgl. Handlung (Häberlin).

Fehlschluß (Trugschluß) s. Paralogismen, Sophismen

Feinheit der Empfindlichkeit und der Unterschiedsempfindlichkeit steht im reziproken Verhältnis zur „mittleren Variation" (m V) der Aussagen über Reize und Reizdifferenzen (Külpe, Gr. d. Psychol., S. 52).

Felapton ist der zweite Modus der dritten Schlußfigur: Obersatz allgemein verneinend (e), Untersatz allgemein bejahend (a), Folgerung partikulär verneinend (o). Z. B. Kein Mensch ist sündenfrei; alle Menschen sind Geschöpfe; einige Geschöpfe sind nicht sündenfrei.

Feld s. Apperzeption, Aufmerksamkeit, Gesichtssinn, Kraft, Äther. Nach Kant haben Begriffe, sofern sie auf Gegenstände bezogen werden, ihr „F.", welches bloß nach dem Verhältnis ihres Objektes zu unserem Erkenntnisvermögen bestimmt wird. Die beiden „Gebiete" der Erkenntnis sind das der Naturbegriffe und das des Freiheitsbegriffes, denn durch beide ist jene a priori gesetzgebend (Kr. d. Urt. II, S. 9 f.). Vgl. Prol. § 34.

Ferio ist der vierte Modus der ersten Schlußfigur: Obersatz allgemein verneinend (e), Untersatz partikulär bejahend (i), Folgerung partikulär verneinend (o). Z. B. Kein Mensch ist unsterblich; einige Geschöpfe sind Menschen; einige Geschöpfe (mindestens) sind nicht unsterblich.

Ferison ist der sechste Modus der dritten Schlußfigur: Obersatz allgemein verneinend (e), Untersatz partikulär bejahend (i), Folgerung partikulär verneinend (o). Z. B. Keine Leidenschaft ist ungefährlich; einige Leidenschaften sind nützlich; einiges Nützliche ist nicht ungefährlich.

Ferment nennt J. B. van Helmont die „causa excitans", welche die in der Materie schlummernden Anlagen entwickelt.

Fernsinne unterscheidet Sherington von den Nahsinnen (The integrative action of the nervous system, 1906). Eine Art F. eignet vielen Vögeln. Auch von einem „F." der Blinden hat man gesprochen. Über „Ferne" vgl. Husserl, Ideen zu e. r. Phän. I², 1922. Vgl. Sinn, Gesichtssinn.

Fernwirkung s. Kraft, Telepathie, Schwerkraft.

Fertigkeit (ἕξις, habitus) heißt jede durch Übung erworbene besondere Leistungsfähigkeit oder günstige Disposition zu Handlungen bestimmter Art. Aristoteles sieht in den Tugenden ἕξεις ψυχῆς (Eth. Nic. I 13, 1103a 9; II 2, 1104 b 19; vgl. Met. IV, 19 f.). Von der ποιητικὴ ἕξις ist die πρακτικὴ ἕξις zu unterscheiden (VI 4, 1140 a 4: VI 13, 1144 b 8). Schleiermacher betrachtet die Tugend auch als F. „Wenn die Gesinnung diejenige Qualität ist, wodurch überhaupt die Einigung der Natur mit der Vernunft produziert wird: so ist die sittliche Fertigkeit diejenige Qualität, wodurch diese Einigung in einem Menschen in einem bestimmten Grade besteht und von diesem aus sich in allen wesentlichen Richtungen weiter entwickelt" (Philos. Sittenl. § 310). Die F. besteht aus einem „kombinatorischen" und einem „disjunktiven" Faktor (§ 311). Nach Kant ist F. „eine Leichtigkeit zu handeln". Die Tugend ist eine F., sich durch die Vorstellung des Gesetzes im Handeln zu bestimmen; hier ist die F. nicht eine Beschaffenheit der „Willkür", sondern des Willens (Met. der Sitten II, Einl. XV, S. 251; Anthrop. I, § 12). Nach W. Jerusalem sind Fertigkeiten „automatisch gewordene Bewegungsreihen" (Lehrb. d. Psychol.⁴, § 10). Vgl. Thomas, S. theol. II, 50, 1; N. Iliew, Grundwiss. IV, 1923, S. 110 f.; Kreibig, Werttheorie, S. 192. Vgl. Vermögen, Lernen.

Fesapo ist der vierte Modus der vierten Schlußfigur: Obersatz allgemein verneinend (e), Untersatz allgemein bejahend (a), Folgerung partikulär verneinend (o). Z. B. Keine Arterie ist eine Vene; alle Venen sind Blutgefäße; einige Blutgefäße sind keine Arterien.

Festino ist der dritte Modus der zweiten Schlußfigur: Obersatz allgemein verneinend (e), Untersatz partikulär bejahend (i), Folgerung partikulär verneinend (o). Z. B. Kein Tier hat abstrakte Begriffe; einige Wesen haben solche; einige Wesen sind keine Tiere.

Festsetzung s. Axiom (Dingler), Setzung.

Fetischismus (port. feitiço, Zauber): Glaube an die Zauberkraft von (meist) selbst verfertigten Gegenständen als Sitz von Dämonen, Geistern, magischen Kräften. Der F. ist eine primitive Form der Religion (s. d.). Kant nennt die rein äußerliche Kult-Religion ein „Fetischmachen" (Relig., S. 207ff.). K. Marx spricht vom „F." der Ware, weil hier ein gesellschaftliches Verhältnis der Menschen selbst die Form eines dinglichen Verhältnisses annimmt (Das Kapital I, 38). Nach J. St. Mill, Nietzsche, Mach u. a. steckt im Kausalitäts- und Kraftbegriff (s. d.) ein Rest von „F.". Vgl. F. Schultze, Der F., 1871; Wundt, Völkerpsych., II, 46ff.; Elem. d. V. 1912; H. Scholz, Religionsph.[2] 1922; W. Stekel, Der F. 1923 (Sexual-F.). Vgl. Religion, Sprache (Mauthner, „Wortfetischismus").

Fideismus (fidéisme) ist die Lehre, nach welcher höhere Wahrheiten nicht wissenschaftlich, sondern nur durch Glaubensgewißheit erfaßt werden können. Einen „Symbolo-Fideismus" vertritt Sabatier. Vgl. E. Ménégoz, Le f., Coenobium VII, 1913.

Fidential heißt bei R. Avenarius der Erlebniscarakter der „Heimhaftigkeit", das Bekanntheitsgefühl (Krit. d. r. Erf. II, 31).

Fiktion (fictio): 1. Erdichtung, Geschöpf der Einbildungskraft, imaginatives Gebilde; 2. Annahme zu einem bestimmten Zweck, mit dem Bewußtsein der Unwirklichkeit oder auch Unmöglichkeit des Fingierten. Die methodische F. ist die Auffassung von etwas, als ob es so wäre, wie wir es zur Erleichterung des Vorstellens und Denkens und zur besseren Handhabung einer Praxis denken, ersinnen. Möglich ist die F. wegen einer partiellen Ähnlichkeit oder Analogie zweier Gegenstände, deren Vergleich zu ihrer Identifizierung führt, wodurch eine Verallgemeinerung von Besonderheiten stattfindet, die theoretisch-praktisch zweckmäßig ist. Die F. weicht von der Wirklichkeit ab (durch Abstraktion, Zusätze, Vereinfachung, Verabsolutierung, Schematisierung u. dgl.), vermittelst ihrer kommt das Denken (durch Kunstgriffe, auf Umwegen) zur Beherrschung von Gegenstandsgebieten (in der Mathematik, Physik, Jurisprudenz, Nationalökonomie, Statistik usw.). So z. B. ist der nach rein wirtschaftlichen Motiven handelnde Mensch eine F. (bei A. Smith), ebenso der „homme moyen" (Quetelet). Die Rechtsfiktion setzt, zwecks Anwendung eines lückenhaften Gesetzes, einen Fall einem andern gleich. Die F. spielt in der Wissenschaft eine große Rolle, wird auch oft zur Hypothese, von der sie sich durch ihre Unverifizierbarkeit unterscheidet, auch zum Dogma. Doch ist der Fiktionalismus, der fast alle Begriffe als Fiktionen auffaßt, unhaltbar. Die Kategorien (s. d.) insbesondere können, als Bedingungen der Möglichkeit objektiver Erfahrung und empirischer Wirklichkeit (ihrer Form nach), nicht bloße Fiktionen sein. Die logischen Voraussetzungen alles Denkens, auch des „fiktiven Urteils", sind nicht fiktiver Art. Zweckmäßige Fiktionen enthalten einen Wahrheitskern, ohne den sie unbrauchbar wären. In den Ideen (s. d.) der Vernunft beruht nur die Verdinglichung ihrer Objekte auf einer F., nicht aber der Bedeutungsgehalt derselben. Die F. setzt Anerkennung absoluter Wahrheit voraus, sonst kann von „Falschheit" der F. nicht die Rede sein. Auch ist nicht jedes Abweichen von den Erlebnissen (bzw. Empfindungen) Fiktionen setzend, denn die Wirklichkeit, an der die F. zu messen ist, ist eine das unmittelbare Erleben transzendierende Realität (auch wenn sie kein „Ding an sich" ist). Eher ist die Auffassung der Empfindungswirklichkeit als objektive Realität selbst eine F. Man gelangt oft zu Fiktionen, wenn man bloß abstrakt, partiell, relativ Geltendes zu etwas umdenkt, als was es nicht gemeint ist oder wie es bei kritischer Einstellung nicht beurteilt werden darf. — Das „Als Ob" bedeutet teils eine F., teils eine Hypothese, Annahme, Analogie.

Zur Geschichte der F. vgl. Vaihinger, Die Philos. des Als Ob, S. 230 ff. (Parmenides Lehre von der Schein-Wirklichkeit, „Hypothesis" bei Platon, Aristoteles u. a.). Die juridische F. wird im römischen Recht angewandt („fictio legis", Lex. tot. latinitatis II, 287 ff.; vgl. A. O. Alteserra, De fictionibus iuris 1659—79). Über rhetorische F. vgl. Quintilian, De orat. V, 10, III, 6, 31; 18, 11: auch ästhet. F., „fictio personae"). Der scholastische Nominalismus betrachtet die Allgemeinbegriffe als „ficta, fictiones", „fictio rationis". Betreffs der Lehre vom religiösen Schein bei Algazel vgl. Obermann, Der philos. u. relig. Subjekt. Ghazalis, S. 146. Mathematische, physikalische u. a. Fiktionen kommen in der neueren Wissenschaft auf (vgl. Vaihinger, l. c. S. 257 ff.). Methodische Fiktionen finden sich bei Descartes (s. Zweifel). Verwandt mit der F. ist die Betrachtung „quatenus" (insofern, als) bei Spinoza (vgl. Eth. I, prop. XXVIII; auch verwandt mit Herbarts „zufälligen Ansichten"). Bei F. Bacon (Nov. Org. I, 60; II, 16) sind „fictiones" falsche Hypothesen. Die jurist. F. erörtert Leibniz. Dem Fiktionalismus steht nahe P. Müller (De fictionibus, 1689; vgl. G. Boehmer, Ann. der Philos. IV, 240 ff.). Über F. vgl. Leibniz, Hauptschr. I, 104; II, 237, 267 (vgl. Parallelismus); Chr. Wolff, Elem. matheseos universae, 1741; Ontol. § 404, 797, 804, Vern. Gedanken II, § 26, 112 f.). Bei Hume findet sich öfter der Ausdruck „fiction of thought". Nach Lambert stellt das Zeichen $\sqrt{-1}$ ein „nicht denkbares Unding vor" „und doch kann es, Lehrsätze zu finden, sehr gut gebraucht werden" (An Kant, 13. Okt. 1770).

Kant bedient sich öfters der Als Ob-Betrachtung, namentlich bei den „Ideen" (s. d.). Teilweise meint er, wir sollen so denken und handeln, als ob das Gedachte reale Existenz als eigener Gegenstand hätte, teils so, als ob wir wüßten, daß Ideen eine Realität entspräche, von der wir doch theoretisch nichts wissen können. Auch bedient er sich mathematisch-physikal. Fiktionen und spricht von „Gedankendingen" (vgl. über „entia ficta imaginaria" u. F. Gedanken von der wahren Schätz. der leb. Kräfte, § 2, 26, 90; Nova dilucid. sct. II, prop. X; De mund. sensib. § 1, 15; Met. Anf. der Naturwiss., Reflex. II, 135, 168, 171, 442, 647, 738, 945, 1032, 1341, 1383, 1633, 1732, 1743; Lose Blätter I, S. 18 ff., 154, 219, 270, 291; II, 285; III, 11 u. ö.; Vorles. über Met., S. 41 ff.; Altpreuß. Monatshefte XIX, 475; XX, 108, 344; vgl. Unendlich, Unsterblichkeit, Gott, Gemeinsinn, Zweck, Willensfreiheit, Affektion, Analogie, Gewissen, Religion, Geschichte, Offenbarung, Staat, Imperativ, Notwendigkeit, Recht). Von Gott, Unsterblichkeit usw. gibt es keinen Beweis theoretischer Art betreffs der „Wirklichkeit der Gegenstände" dieser Ideen, nur subjektiv- und praktisch-gültige Belehrung, „so zu handeln, als ob wir wüßten, daß diese Gegenstände wirklich wären" (Über die Fortschr. der Met., S. 129; vgl. Vaihinger, l. c., S. 613 ff.). Nach S. Maimon (s. Idee) sind Fiktionen Prinzipien, „die an sich nicht wahr sind, aber dennoch zum Behuf der wissenschaftlichen Form angenommen werden." Die Erfindung der F. „zur Erweiterung und systematischen Ordnung der Wissenschaften" ist ein Werk der Vernunft; die Vorstellung dieser F. als realer Objekte ist ein Werk der Einbildungskraft (Vers. e. neuen Log.², S. 180 ff., 263 ff.; Vers. über die Transzendentalphilos., 1790). Nach Forberg sollen wir so handeln, als ob wir an Gott, eine moralische Weltregierung glaubten (Philos. Journal, 1798: Apologie seines angebl. Atheismus, 1799). Das Fiktive der Atomistik betont Schelling (Ideen zu e. Ph. der Natur I², 127 f., 264). Nach Goethe heißt in der Idee leben, „das Unmögliche behandeln, als wenn es möglich wäre" (Sprüche in Prosa, WW. IV, 132). Die Als-Ob-Betrachtung verwendet Herbart in der „Methode der zufälligen Ansichten" in mathem. und metaph. Beziehung. Hilfsbegriffe (z. B. der „intelligible Raum") enthalten Widersprüche, sind aber fruchtbar. Die Wissenschaft kann mit Unmöglichem verfahren, als wäre es ein Wirkliches (vgl. C. H. Weisse, Gdz. der Met., S. 91). Nach Lotze sind Fiktionen „Annahmen, die wir mit dem Bewußtsein ihrer Unrichtigkeit machen (Grdz. der Log.³, S. 86 f.; Korrektur der Folgerungen durch Hinzufügung von Modifikationen: Log.², S. 412 f.). Fiktionen sind „mit Bewußtsein vollzogene Unterordnungen eines gegebenen Begriffes oder eines vorliegenden Falles unter ein Allgemeines, unter welches beide, genau genommen, nicht gehören; man wagt es aber,

weil das Gegebene durch eine seiner Eigenschaften sich dem annähert, wovon jenes Allgemeine spricht, und weil es nur so möglich ist, den vorliegenden Fall in den Wirkungskreis einer fruchtbare Folgerungen gestattenden Regel hineinzuziehen" (Streitschriften I, 1857, S. 17ff., auch in: Kleine Schriften, hrsg. von Peipers). Die Atomistik (s. d.) als F. betrachten Fechner, F. A. Lange u. a. Letzterer nähert sich mit seinem „Standpunkt des Ideals" dem Fiktionalismus. Die religiösen Gebilde sind wertvolle, zur Idealisierung des Lebens dienende Phantasieprodukte. Das „Ding an sich" ist fiktiv. ein „Gedankending" (Gesch. des Material. II²; vgl. Vaihinger l. c., S. 753ff.). Nietzsche betrachtet die Art und Weise, wie wir (aus der Perspektive des „Willens zur Macht") die Welt begrifflich bestimmen (als aus kausal verknüpften Substanzen usw. bestehend), als eine Summe von (nützlichen) Fiktionen. Das Denken „verfälscht" (vereinfacht, schematisiert) die Wirklichkeit (WW. IX, 304, 387ff., 440; vgl. Vaihinger, l. c., S. 711ff.). — Vgl. Brentano, Psych. I, S. LI (klassifikatior. F.); II, 158ff. (mathematische, logische F.; neben den wahren gibt es „fiktive", objektive, geistige Akte, z. B. Abstrakta, Negativa, alles sog. „ideal" Seiende u. dgl.; so auch O. Kraus, S. 309; vgl. Ann. d. Ph. II; Kantstud. XXVI).

Den Fiktionalismus als ein System des idealist. Positivismus begründet H. Vaihinger. „Unser Vorstellungsgebilde der Welt ist ein ungeheures Gewebe von Fiktionen, voll logischer Widersprüche". Die Kategorien (s. d.) sind Fiktionen, ebenso die Allgemeinbegriffe, die Hilfsbegriffe der Mathematik, Physik usw., der kategorische Imperativ, die religiösen Ideen usw., die aber alle Wert für das Denken und Handeln haben. Die Wirklichkeit besteht aus den Sukzessionen und Koëxistenzen der Empfindungen, nicht aus wirkenden Substanzen und Subjekten. Das Denken bedient sich einer Reihe von „Kunstgriffen", macht „Umwege", um die Wirklichkeit (die sich nicht „begreifen" läßt) geistig zu beherrschen. „Die bewußte Abweichung von der Wirklichkeit soll die Erreichung der letzteren vorbereiten" (Die Philos. des Als Ob, 1911, S. 27). „Wir kommen im theoretischen, im praktischen und im religiösen Gebiet zum Richtigen auf Grundlage und mit Hilfe des Falschen" (S. VIII, XV 1ff.). Die F. ist eine „wissenschaftliche Erdichtung zu praktischen Zwecken" zur Erleichterung des Denkens und der Praxis (S. 240f.). Sie ist nicht verifizierbar, nur (durch ihren theoretisch-praktischen Erfolg) „justifizierbar" (S. 62ff., 143ff.). Die Partikel „Als Ob" dient dazu, „ein vorliegendes Etwas mit den Konsequenzen aus einem wirklichen oder unmöglichen Falle gleichzusetzen" (S. 591), zur Vergleichung mit anderem, dem es nur analog ist. Die F. widerspricht bewußt der Wirklichkeit („Semifiktion") oder auch sich selbst. Fiktionen sind „inadäquate, subjektive, bildliche Vorstellungsweisen, deren Zusammentreffen mit der Wirklichkeit von vornherein ausgeschlossen, ist", „wissenschaftlich erlaubte oder gebotene Erdichtungen" (S. 606ff.). Die F. ist nur ein „Durchgangspunkt des Denkens, fällt zum Schluß heraus, der Fehler wird (besonders durch die Methode der „entgegengesetzten Fehler") korrigiert, eliminiert (S. 171ff., 194ff.). Im Laufe der Entwicklung werden Fiktionen zu Hypothesen und diese zu Dogmen; auch das Umgekehrte findet statt (S. 219ff.). Immer besteht die F. darin, etwas so zu behandeln, „als ob" es so wäre (z. B. einen Kreis als Viereck). Die „heuristische" F. setzt ein Unwirkliches an Stelle des Wirklichen (z. B. den „Äther"). Auch die Ideale sind Fiktionen von höchstem Werte (S. 67f.). Es gibt abstraktive (neglektive), schematische, paradigmatische, utopische, typische, analogische (symbolische), personifikative, summatorische, heuristische Fiktionen (S. 24ff., 53ff.; 123ff., 154ff., 8. A. 1922; Die Ph. der Gegenw. 1V). Der Ph. des Als Ob dienen die „Annalen der Philos." (I ff.; H. Scholz, Abhandlungen von O. Dittrich, Kowalewski, Kelsen, Wesselsky, Liebert, Müller-Freienfels, K. Lange, E. Müller, E. Tischer, M. Pasch, J. Schultz u. a.). Vgl. Bausteine zu einer Philos. des „Als Ob" Iff. (J. Sperl, P. Spickerbaum, R. Malachow, E. Gutenberg; W. del Negro, Die Rolle der F. in der Erkth. Fr. Nietzsches; J. Wegener, W. Strauch, R. Koch, A. Wenzel u. a.). Vgl. Utitz, Zur Als-Ob-Theor. in d. Kunstph. Kantst. XXVII, 470ff.

Die Rolle von Fiktionen erörtern Comte (Die posit. Philos. I, 394ff.), Marchesini (Le finzioni dell' anima, 1905), Stumpf (Über den Urspr. der Raumvorst., S. 19ff.),

v. Leclair (Der Real., S. 59 f.), Will. Stern (Die menschl. Persönl., S. 233 ff.), de Gaultier (La f. univ., 1903), Paulhan (Log. de la contradiction, p. 92), Fischer-Planer (Philosophen untereinander, 1908, S. 33 ff.), R. Willy (Gegen die Schulweisheit, 1905, S. 28, 57, 149 f.), Reininger (Jahrb. Philos. Gesellsch. Wien, 1912, S. 3 ff.), G. E. Burckhardt (A. f. s. Ph. XXI, 317 ff.), L. Fischer (Das Vollwirkliche u. das Als Ob, 1921), J. Schultz (Kantstud. XVII, 85 ff.; Die Grundfiktionen d. Biol., 1920, S. 3 ff.), Müller-Freienfels (Die rationale Erkenntnis ist fiktiv; F. konstanter Persönlichkeit, absoluter Werte u. a., vgl. Ann. der Phil. I, 272 ff., 319 ff., Philos. der Individualität, S. 116 ff.; Irrationalismus, S. 43: der Begriff „bewußt falsch" hat nur Sinn, wenn man daneben die Möglichkeit einer absolut richtigen Erkenntnis annimmt), Th. Hofmann (Neue Philos., 1911, S. 17 f., 20), C. Brunner (Von den Geistigen u. dem Volke I, 1908), K. Bardegg (Natur, Wissenschaft u. Zweck, 1914, S. 26 f. (Die Welt des Physikers ist eine F.), Jerusalem (Die Logik des Unlogischen, Gedanken u. Denker II, 173 ff.), Aloys Müller (Die F. in der Math. u. Phys., Naturwiss. V, 1917), Croce („finzioni concettuali"), H. Maier („irreale Annahmen"), Mach (s. Ding, Ich), Kerler (Jens. von Opt. u. Pessim., S. 160 ff. als ob der Wille frei wäre), H. St. Chamberlain (Die Grundl. des neunzehnten Jahrh. II[4], 783 f.), Th. Lessing (Geschichte, S. 23; F. von Naturkräften, Kollektivwesen), Müller-Walbaum (Die Welt als Schuld, S. 303; alle Philosophie ist eine metaphorische Philos. des Als Ob; ähnlich F. Mauthner; s. Sprache), Koppelmann (Unters. zur Log. der Gegenwart I, 215 ff.), Croce (Enzykl. der philos. Wiss. I, 211 f.; die mathem.-naturwiss. Begriffe sind der Wirklichkeit inadäquat, einseitig, symbolisch-fiktiv), Natorp (Philos.[3], S. 10; ästhet. F.), K. Lange (s. Ästhetik), Baldwin (Spiel- und Scheinobjekte), Souriau (ästhet. F.), R. Otto, Kalthoff, Le Roy u. a. (relig. F.), R. Malachow (Rechtserkenntnistheorie u. Fiktionslehre, 1922, S. 13 ff.; Fiktive Natur der Vorstellungs- und Begriffsbildung; F. = „ein bewußt falsches Mittel zum richtigen Zweck", die bewußte Gleichstellung zweier ungleicher Umstände; das Recht ist nur in seinen Uranfängen fiktionsfrei, S. 40), H. A. Fischer (Fiktionen u. Bilder in der Rechtswiss., A. f. civilist. Praxis, Bd. 117, 1918), Kelsen (Ann. der Ph. I; echte und unechte Rechts-F.), Häberlin (Leib u. Seele, S. 128 f.; die Naturwissenschaft betrachtet alles, als ob es unpersönlich, dinglich wäre), G. Jacoby (Allg. Ont. I, 162, 394, 476, 515 f., die F. schiebt an die Stelle einer allgemeinbegrifflichen Identität in den Merkmalen ontologischer Bestände eine individualbegriffliche Identität dieser Bestände selbst), Th. Haering (Die Struktur der Weltgesch., S. 163 f.), Driesch (Ordnungslehre[2], 1923; für diese ist es, als ob mir eine unabhängige Wirklichkeit vorliegt, als ob ich eine geistige Tat vollbringe), Tönnies (Gemeinsch. u. Gesellschaft[3], S. 34, 64), F. C. S. Schiller (Mind XXI, 93 ff.; F. ist „a special case of methodological assertion", eine F. kann Wahrheit haben, jede F. hat einen Wahrheitskern; Methodological teleology, Journ. of philos. XVI, 584 ff.; als ob die Welt begreiflich wäre), G. Lehmann (Über die Setzung, Individualitätskonstante, 1922 (als F.), J. Royce (in: Enzyklop. der Philos. I, 105 f.; F., das Objekt so zu betrachten, als wäre es erkennbar oder identifizierbar und einzigartig), Mahnke (E. neue Monadol., S. 89; methodische F., als ob es keine Seelen gäbe, sondern nur deren Verkörperungen), Husserl (Ideen zu e. reinen Phän. I[2], 42 f., 55, 64 f., 129 ff.; phänomenol. F. von Gegenständen und Akten, an denen durch „Ideation" das „Wesen" erschaut werden kann; Operieren in der Phantasie; die F. ist „das Lebenselement der Phänomenologie, wie aller eidetischen Wissenschaft"), Linke (ebenso) u. a. Nach W. Sauer hat die F. nur logische Bedeutung als Durchgangserkenntnis; die Ideen sind nicht Fiktionen (Philos. der Zukunft, S. 64). Daß die Ideen (namentlich die religiösen) keine Fiktionen sind (auch bei Kant), betont H. Scholz (Ann. der Philos. I; Religionsphilos.[2], S. 261 ff.). Gegen den Fiktionalismus sind W. Moog (Deutsche Philos., S. 147 ff.; ohne Standpunkt außerhalb der F. gäbe es keine Erkenntnis, daß unsere Erkenntnis auf Fiktionen beruht), A. Messer (Natur u. Geist, o. J.; Einf. in die Erkth.[2], 1922), O. Spann (Kategorienlehre, 1924) u. a. Vgl. F. Lindstaedt, Grundwissensch. Krit. der Gesamtergebnisse von Vaihingers Philos. des Als Ob, 1914; A. Liebert, Wie ist krit. Philos. überhaupt möglich[2],

S. 138 ff. (Aus der Fiktivität des ontologisch-inhaltlichen Sinnes der Ideen folgt nicht ihre gänzliche Fiktivität, der nicht ihren normativ-regulativen Wert betrifft); Wize, H. V.s Philos. der F., V. f. w. Ph. (einzelne Bedenken); F. Dreyer, Stud. zur Methodenlehre u. Erkenntniskrit., 1895—1903; G. W. Campbell, Fiktives in der Lehre von den Empfindungen; Vaihinger, Der Atheimusstreit gegen die Philos. des Als Ob, 1916; L. Volkmann, Die Bedeut. der F. im künstler. Schaffen u. Genießen, Ann. der Philos. III, 579 ff.; B. Fliess, Einf. in die Philos. des Als Ob, 1923; O. Dempfwolff, F. u. Hypothese in der Sprachwiss., Ann. der Ph. III; L. Knopf, Fiktionalismus u. Psychoanalyse, l. c. III; J. Schultz, Fiktionen der Psych., l. c. IV; Goldscheid, Staat, öff. Haushalt u. Gesellschaft, in: Handb. der Finanzwiss., hrsg. von W. Gerloff u. E. Meisch, 1925, S. 158 ff. (Soziale Fiktionen); E. Fröschels, Wille u. Vernunft, 1925 (gegen den Fiktional.); E. Weigelin, Über rechtl. u. sittl. Fiktionen, A. f. Rechts- u. Wirtschaftsphilos. XVIII. Vgl. Annahme, Idee, Unendlich, Raum, Wahrheit, Allgemein, Analogie, Ding an sich, Imperativ, Staat, Gesamtwille, Recht, Irrtum, Wirklichkeit, Pragmatismus, Relativitätstheorie, Sensualismus (Condillac), Symbol, Atom, Zweck, Regulativ, Bewußtsein überhaupt, Illusion, Person, Solipsismus (Volkelt, Driesch), Zahl, Materie, Modus, Kraft, Individuum, Gesetz.

Fiktives Urteil spricht, nach Vaihinger, die Möglichkeit oder Notwendigkeit einer Vergleichung aus, mit der Bemerkung, daß dieses Urteil nur subjektive Gültigkeit habe (Die Ph. des Als Ob, S. 167 f.).

Finalbetonung s. Reihe.

Finalität (finis, Zweck, Ziel): Wirksamkeit von Zwecken, Zielstrebigkeit, teleologische Verknüpfung nach Mittel und Zweck (Finalnexus). Finalismus: teleologischer Standpunkt. Vgl. Zweck.

Finitismus: Lehre von der Endlichkeit (s. d.) der Welt oder von Größen (Raum, Zeit, Masse, Kraft usw.). Gegensatz: Infinitismus. Vgl. N. M. Poppovich, Die Lehre vom diskreten Raum, 1922; F. Evelin, L'infini et la quantité, 1881; Petronievics, Prinz. der Met. I—II. Vgl. Unendlich, Anzahl, Welt.

Fixationspunkt: der direkt gesehene Punkt, dessen Bild genau in der Mitte der „fovea centralis" des Auges liegt. Fixe Idee s. Zwangsvorstellung, Monomanie.

Fläche s. Gesichtssinn, Raum. Fliegender Pfeil s. Pfeil.

Fluenten: Raum und Zeit als „fließende" Größen. Die Momente der Fluenten sind „Fluxionen" (Newton, Meth. flux., Opusc. I, 54). Ziehen nennt „Fluxionsvorstellungen" die den „Kontraktionsvorstellungen" unmittelbar zugrundeliegenden Primärvorstellungen; diesen liegen „Fluxionsempfindungen" zugrunde, die Gegenstände jener sind „Fluxionen" (Lehrb. der Log., S. 330).

Fokal (psychol.): im Blickpunkte der Aufmerksamkeit („fokales Bewußtsein") (James, Jodl u. a.). Gegensatz: Marginal (Randbewußtsein).

Folge (*ἀκολούθησις*, consecutio, consequentia) s. Grund, Sukzession, Besonnenheit.

Folgerung s. Konklusion, Konsequenz, Schluß. Folgern: Ableiten eines Urteils aus einem andern. Vgl. Kreibig, Die intell. Funktionen, S. 201 ff.; Honecker, Gegenstandslog., S. 83; Külpe, Vorles. über Log., S. 297 ff. (Folgerung = unmittelbarer Schluß, „consequentia immediata"; F. durch Äquipollenz, Konversion, Kontraposition, Subalternation, Opposition, modale Konsequenz, gleichmäßige Inhaltsänderung); Geyser, Abr. der allg. Psych., S. 95 (der Kern der F. besteht im „Erfassen des inhaltlichen Enthaltenseins des gefolgerten Satzes in dem, aus dem er gefolgert wird"); Frankl, A. f. s. Ph., 1911.

Forderung s. Postulat, Axiom, Norm, Sollen, Imperativ, Urteil (Lipps), Ideal, Objektiv, Denkgesetze, Relation.

Form (*εἶδος*, *μορφή*, forma) und Stoff (bzw. Inhalt) sind korrelate Reflexionsbegriffe. Die F. eines Objekts ist allgemein, das „Wie" desselben im Unterschiede vom „Was", die spezifische Bestimmtheit eines Etwas. F. heißt jede (anschauliche oder begriffliche) Ordnungseinheit in einer Mannigfaltigkeit von Bestandteilen einer Sache. Die Art und Weise des Zusammenhanges, der Verknüpfung von Teilen in oder zu einem Ganzen bildet die F. eines Objekts. Die äußere F. ist z. T. Ausdruck einer inneren F. (Struktur). Die Wirksamkeit der Dinge hängt von deren F. (Anordnung der Teile) ab; die F. selbst kommt z. T. durch das Wirken formender Kräfte zustande (s. Leben, Organismus). Die Entwicklung zeitigt im Universum immer neue Formen; eine beständige Um- und Neuformung findet statt, auf einer Art „Wille zur F." beruhend. Alle Dinge lassen sich als geformter Stoff bestimmen. Die F. als solche kann geistig erfaßt und in der Abstraktion für sich fixiert werden. Die Grundformen des Seins realer und idealer Art und die in ihnen gründenden Wesensverhältnisse bilden den Gegenstand apriorischer Einsichten. Die F. der Erkenntnis ist die grundlegende Gesetzlichkeit dieser, die F. der Erfahrung das, was E. überhaupt zu seiner solchen macht. „Geformt" ist der Erfahrungsstoff 1. psychologisch, durch die synthetischen Funktionen des Bewußtseins (s. Apperzeption), 2. rein logisch, durch die Geltungen, durch welche Erfahrung bedingt ist. Alle Daten zu einer Erfahrung stehen in den Formen der „Anschauung" (Raum und Zeit) und des „Denkens" (s. Kategorien, Denkgesetze). Das „Logische" gibt dem Erkenntnismaterial den Sinn, den der Logos (die „Vernunft") mit Rücksicht auf die Richtung des „Gegebenen" selbst fordert. Das Denken ist dem Sein „konform", indem es sich nach Prinzipien richtet, die identisch gelten für Denken und Sein.

Die Pythagoreer erblicken in der F. der Dinge das „Prinzip" (s. d.) derselben (s. Zahl). Nach Anaxagoras ist der „Geist" (*νοῦς*) das Formende. Demokrit nennt die Atome „Formen" (*ἰδέαι*), Platon (vgl. Timaeus über F. und Stoff) die „Ideen" (s. d.) als Ur- und Musterbilder der Dinge. Nach Aristoteles ist die F. (*εἶδος*, *μορφή*) eines der Prinzipien, d. h. ein Seinsfaktor, und zwar das Allgemeine, Typische, der „Begriff" (*λόγος*, De an. I, 1), die erste Wesenheit (*οὐσία*) von allem (Met. VII 7, 1032 b). Sie ist das, was dem Dinge seine Eigentümlichkeit verleiht, den Stoff spezifiziert, zum *τόδε τι* (konkreten Etwas), die *δύναμις* (Potenz) zur *ἐνέργεια* (Wirklichkeit) gestaltet (VII 7). Sie ist das begriffliche Sein der Dinge (*ἡ κατὰ τὸν λόγον οὐσία*, Met. VII 10, 1035 b 15), die „Entelechie" (Vollendung) des Dinges (De an. II 1, 412 a 10). Die F. ist zugleich das Ziel, nach dessen Verwirklichung gestrebt wird, ein innerlich wirksames Prinzip, nicht bloß passive Gestalt. Sie ist den Dingen immanent (Met. VII 8, 1033 b 6). Die Formen sind ewig, unvergänglich, nur das *σύνολον* von F. und Stoff entsteht und vergeht (Met. VII 8, 1033 b 16 ff.). Der Stoff, in seiner Abstraktheit genommen, ist das Formlose, Unbestimmte (*ἀόριστον*); in Wirklichkeit gibt es nur Geformtes, und jedes Geformte ist Stoff im Verhältnis zu einer höheren F.; die höchste, reine (stofflose) F. ist Gott. Die Seele ist eine F., Denken und Wahrnehmen sind Formen (De an. III 7, 432 a 2). Beim Erkennen wird der Geist von den Objekten geformt, d. h. zur Produktion einer geistigen F. veranlaßt (vgl. Phys. u. De gener. et corrupt.). Bei den Stoikern wird die F. zum „Tätigen" (*ποιοῦν*), das mit aller Materie zur Einheit verbunden ist (Diog. L. VII, 134). Als innere, gestaltende Kraft faßt die F. Plotin auf (Enn. II 6). Von *ἔνυλα εἴδη* spricht Jamblich (*λογος ἔνυλος* bei den Stoikern; vgl. Augustinus u. a.). Boëthius: „A formis, quae sunt sine materia, veniunt formae, quae sunt in materia" (De trin. 1). Die Dinge bestehen „ex materia et forma" (Porphyr. Isag. p. 37).

Bei Augustinus kommt „forma" im Sinne von „species" (s. d.) vor (De trin. XI, 12, 4; so schon bei Cicero). Joh. Scotus nennt die Ideen „species vel formae" (Div. nat. II, 2). „Forma substantialis" ist jene Form, „cuius participatione omnis individua species formatur et est una in omnibus et omnis in una" (III, 27, vgl. 199b). Bei den Scholastikern ist „forma" das Prinzip, das den Dingen ihre Eigentümlichkeit verleiht („forma est, quo ens est id, quod est"). Es gibt akzidentielle und substantiale Formen. Nach Gilbertus

Porretanus ist die F. „essentia simplex immutabilis". Die „forma nativa" ist den Dingen immanent. „Forma prima" ist Gottes Wesenheit, „formae secundae" sind die Ideen (vgl. Migne, Patrol. 64 u. 188). Nach Averroës ist die F. „actus et quidditas rei" (Ep. met. 2, p. 58). Die Formen sind in der Materie keimartig enthalten. Substantielle und akzidentelle Formen unterscheiden Ibn Bachja, Ibn Gebirol (Neumark, G. d. jüd. Ph. I, 490; über Maimonides vgl. S. 598; über Averroës vgl. Horten, Die Hauptlehren des A., 1913; über Algazel vgl. Obermann, Der philos. u. relig. Subjektiv. Ghazalis, 1921). Nach Dominicus Gundissalinus bilden F. und Materie eine Einheit (De unit. p. 3). Albertus Magnus unterscheidet drei Gattungen von Formen: „Unum (sc. genus) quidem ante rem existens, quod est causa formativa . . ., aliud autem est ipsum genus formarum, quae fluctuant in materia . . . Tertium autem est genus formarum, quod abstrahente intellectu separatur a rebus" (De nat. et orig. an. I, 2; vgl. S. th. I, qu. 50). „Formae primae separatae (Ideen) verae formae sunt formantes alias, sicut dicit Boëthius, et foris manentes, ut dicit Plato, et sunt formae, quae sunt ante rem: formae autem impressae in materiam non verae formae sunt, sed imagines formarum" (I, qu. 6). Die „forma substantialis" ist die „essentia, cuius actus est esse", die Wesenheit (I, qu. 15, 2). Die Formen sind nicht „actu", sondern „potentia" im Stoffe (II, 4, 2). Die F. hat dreifache Wirksamkeit: 1. „Totam extensionem potentiae terminat ad actum", 2. „discernit rem", 3. „finis est et inclinat in propriam et connaturalem finem" (I, qu. 62). Die F. bestimmt das gattungsmäßige Sein der Dinge. Nach Thomas ist die F. „actus, per quam res actu existunt" (Cont. gent. II, 30; S. th. I, 105, 1 c), „actus primus" (2 cael. 4 c), „principium agendi in unoquoque" (S. th. III, 13, 1 c; Cont. gent. II, 47), „finis materiae" (1 phys. 15 e). „Forma dat materiae esse simpliciter" (De an. qu. 1, 9). Nur in der schon bestimmten Materie liegt die F. („forma non est in materia, nisi sit disposita et propria" (De plural. formarum). Die F. geht durch „eductio" (s. d.) aus dieser Materie hervor. Die „forma substantialis" (*εἶδος οὐσιώδης*) ist der Wesensgrund, die „forma accidentalis" bestimmt das „quale vel quantum". Jedes Ding ist „unum" „per formam unam, per quam habet res esse" (S. th. I, qu. 76 a 3) (Gegen die „pluralitas formarum" in den Dingen nach Alexander von Hales, Bonaventura u. a.; vgl. Aegidius von Lessines, De unitate formae, ed. M. de Wulf 1901; jedes Wesen hat eine F., die ihm sein „esse specificum" gibt; nach Heinrich von Gent hat der Mensch eine „f. corporeitatis" neben der Seele, Quodlib. IV, 13). „Formae separatae" sind die reinen Intelligenzen, „formae adhaerentes" die mit einem Stoffe verbundenen Formen. Es wirkt die „forma corporeitatis" als Lebensprinzip. Die „formae exemplares" (Ideen) liegen im göttlichen Intellekt. Die Materie ist auf die F. hingeordnet; das „appetere formam" ist ein „ordinari ad formam ut potentia ad actum" (In Phys. I, 14; vgl. Contr. gent. IV, 19). Petrus Aureolus versteht unter „f. specularis" die (von ihm abgelehnte) „species intelligibilis" (in l. sent. 2, 12, qu. 1, 2). „Formae intentionales" kommen bei Joh. Gerson vor (vgl. Prantl, G. d. Log. IV, 145). Nach Duns Scotus eignet jeder Gattung, Art und Einzelexistenz eine „formalitas" zu (Opp. 1891—95). Suarez unterscheidet von der „forma physica" die „forma metaphysica", welche ist „tota rei substantialis essentia" (Met. disp. 15). „Formae substantiales" sind die die Dinge konstruierenden Kräfte und „qualitates occultae" (15, sct. 1, 6). Der Satz „Forma dat esse rei" auch bei Nicolaus Cusanus (De nat. patr. lum. 2). Goclen erklärt: „Forma proprie dicitur, quod format et poliat ruditatem et informitatem materiae" (Lex. phil. 588). Es gibt: „formae reales (assistentes, secretae seu separatae — informantes, substantiales), mentales (mathematicae, abstractae, logicae), immersae materiae, per se subsistentes" (l. c. p. 589). Vgl. M. de Wulf, Gesch. der mittelalterl. Philos., 1913; L. Schmöller, Die scholast. Lehre von Materie u. F., 1902; v. Hertling, Materie u. F., 1871; M. Schneid, Naturphilos.[2], 1890; L. Baur, Met., S. 242 ff. („Hylemorphismus"); Budde, Philos. Jahrb. 21; Schwertschlager, Philos. der Natur, 1921.

Nach G. Bruno wechseln nur die äußeren Formen der Dinge, die inneren Formen oder Kräfte beharren (De la causa, II). Die „forma prima" gestaltet in räumlicher Aus-

dehnung, die Seelenform breitet sich nicht in der Materie aus, der Intellekt ist eine vom Stoffe unabhängige F. Wo F., da Leben, Seele, Geist (ib.). Die F. ist eine Bestimmung der Materie selbst (III). Durch „Eduktion", d. h. Formenentlassung, entfaltet sich die Materie zu konkreten Gebilden (IV). — Bei F. Bacon nähert sich der Formbegriff schon der modernen Auffassung, ohne den scholastischen Charakter ganz zu verlieren. „Qui formas novit, is naturae unitatem in materiis dissimillimis complectitur" (Nov. Organ. II, 3). „Forma naturae alicuius talis est, ut ea posita natura data infallibiliter sequatur" (II, 4). Die F. ist die gesetzliche Anordnung in einem Dinge. „Nos enim, quum de formis loquimur, nil aliud intelligimus, quam leges illas et determinationes actus puri, quae naturam aliquam simplicem ordinant et constituunt" (II, 17). Die Formen der Dinge sind Verbindungen der Formen ihrer Eigenschaften (der „Naturen"). Hobbes versteht unter F. die Wesenheit eines Körpers, nach der er seinen Namen hat (De corp. 8, 23). — Die „substantialen Formen" kommen bei den englischen Platonikern (Cudworth, H. More), auch bei Leibniz (s. Monaden) wieder zu Ehren, während Hume sie für philosophische Wahngebilde erklärt (Treat. IV, sct. 3). Chr. Wolff versteht unter „formae" die „determinationes essentiales" (Ontol., § 944). Schiller spricht von den „hohen Regionen, wo die reinen Formen wohnen" (Das Ideal u. das Leben). Goethe: „Und keine Zeit und keine Macht zerstückelt geprägte Form, die lebend sich entwickelt" (Urworte, WW. IV, 218; vgl. Simmel, Goethe, 1913).

Die Unterscheidung von F. und Stoff der Erkenntnis beginnt bei Tetens: „Empfindungsvorstellungen sind ... der letzte Stoff aller Gedanken". „Die Form der Gedanken und der Kenntnisse ist ein Werk der denkenden Kraft" (Phil. Vers. I, 336). Lambert unterscheidet Form und Inhalt der Erkenntnis (Neues Organon, 1764). Die F. gibt „einfache Verhältnisbegriffe" (Ausdehnung, Dauer, Einheit u. a.,: An Kant, 3. Febr. 1766). Nach Kant ist F. der Erkenntnis 1. alles, was nicht durch Empfindung gegeben ist, was nicht aus der Einwirkung der Dinge auf uns, sondern aus der Tätigkeit des Subjekts selbst stammt; 2. die Gesetzmäßigkeit, das Einheit- und Ordnung-Setzende in der Erkenntnis. Die E. ist ein geistiges Gestaltungsprinzip, durch das der Stoff (s. d.) der Erfahrung zur Erfahrung wird. Die Anschauungsformen (s. d.) und Denkformen (Kategorien, s. d,) sind a priori und „subjektiv", d. h. gelten nicht für die Dinge an sich. Schon in der Schrift „De mundi sensib. etc." unterscheidet K. Formen der Sinnlichkeit (II, § 13 ff.) und des Verstandes (§ 16 ff.). Stoff (materia) der sinnlichen Vorstellung ist die Empfindung (sensatio), „Form" die Gestalt des Sinnlichen, welche dartut, wie das Mannigfaltige der Sinne „durch eine Art Naturgesetz der Seele zusammengeordnet wird", ein „der Seele eingepflanztes Gesetz" (II, § 4; vgl. Nova dilucidat. sct. II, 38: die F. der Vorstellungen liegt in deren Verbindungen). Die F. der Erfahrungserkenntnis gibt das „Erkenntnisvermögen" („durch sinnliche Eindrücke bloß veranlaßt" aus sich selbst her; dieser „Zusatz" wird nur durch „Absonderung" als solcher erfaßt (Kr. d. r. V., Einl. zur 2. A., S. 47). „Form der Erscheinung" ist „dasjenige, welches macht, daß das Mannigfaltige der Erscheinung in gewissen Verhältnissen geordnet angeschaut wird" (2. A. „geordnet werden kann"). „Materie" der Erscheinung, ist in ihr, „was der Empfindung korrespondiert". „Da das, worinnen sich die Empfindungen ordnen und in gewisse Form gestellt werden können, nicht selbst wiederum Empfindung sein kann, so ist uns zwar die Materie aller Erscheinung nur a posteriori gegeben, die Form derselben aber muß zu ihnen insgesamt im Gemüte a priori liegen und daher abgesondert von aller Empfindung können betrachtet werden" (S. 76f.; durch „Isolierung" werden wir uns der F. bewußt). Der Raum ist die F. des äußeren, die Zeit die F. des inneres Sinnes. Die „reine Form der Sinnlichkeit" ist „reine Anschauung". Die Erfahrung enthält die „F. der Anschauung", die „a priori erkannt und bestimmt werden kann", und die Materie (das „Physische") oder den „Gehalt" als ein Etwas in Raum und Zeit, das „der Empfindung korrespondiert" (S. 606 f.). Die F. des Objekts gründet sich „auf die Naturbeschaffenheit des Subjekts", was eine Anschauung a priori möglich macht (Üb. d. Fortschr. Kl. Schr. III², 91 ff.). Die F. der

Erfahrung ist die „synthetische Einheit der Apperzeption derselben im Verstande“ (S. 103). Die „Form der Sinnlichkeit“ geht „allen wirklichen Eindrücken“ vorher (Prolegom., § 9). Sie ist es, wodurch wir a priori Dinge anschauen können, und was das Dasein von synthetischen Urteilen a priori möglicht macht (§ 10). Raum und Zeit sind „formale Bedingungen unserer Sinnlichkeit“ (§ 11). Die „intellektuelle F.“ der Erkenntnis ist das Gesetz der synthetischen Einheit (s. d.) in den Kategorien (S. 728 f.). In der F. besteht das Wesen der Sache „sofern dieses durch Vernunft erkannt werden kann“. Auf den Formen der Anschauung und des Denkens“ („Denkformen“) beruht die Möglichkeit aller synthetischen Erkenntnis a priori. Die sittlichen Gesetze betreffen nicht die Materie (den Zweck) der Handlung, sondern ihre „F.“, die „Tauglichkeit ihrer Maximen zur Allgemeinheit einer Gesetzgebung überhaupt“ (Vornehm. Ton in der Philos., S. 21 f.). Auch im Ästhetischen kommt es auf das Formale an. F. und Materie sind „Reflexionsbegriffe“ (s. d.), sind mit jedem Gebrauch des Verstandes verbunden. Materie bedeutet „das Bestimmbare überhaupt“, F. die „Bestimmung“. Der Verstand verlangt, „daß etwas gegeben sei (wenigstens im Begriffe), um es auf gewisse Art bestimmen zu können“. Im Begriffe des reinen Verstandes geht daher die Materie der F. vor; sind es aber nur sinnliche Anschauungen, in denen wir Gegenstände als Erscheinungen bestimmen, so geht die „F. der Anschauung“ allen Daten der Erfahrung voraus und macht letztere erst möglich (Kr. d. r. V., S. 295 f.; vgl. Reflex. II, 1201). Die F. ist nicht gegeben, entspringt der „Spontaneität“ des Bewußtseins. F. der reinen praktischen Vernunft ist das Prinzip der Allgemeingültigkeit der Maximen. Die bloße „F. des Gesetzes“ wird von der Vernunft gedacht. Die „bloße allgemeine gesetzgebende F.“ ist das Prinzip der Sittlichkeit (Gdl. zur Met. der Sitten, II, S. 63 ff.; Kr. d. pr. V., S. 34 ff., 43 ff., 81 ff.; Met. der Sitten I, 14 f.; II, 237 u. ff.; s. Imperativ). Das Verhältnis der Begriffe im Urteil ist die „F.“ desselben (Kr. d. r. V., S. 295). Krug betont, die Erkenntnisformen seien kein „leeres Fachwerk im Gemüte“. „Da die Art und Weise, wie das Ich durch sein Vermögen tätig ist, eigentlich durch die Gesetze dieses Vermögens bestimmt ist, so bedeutet die Handlungsweise oder Form des Ichs eigentlich die Gesetzmäßigkeit desselben in Ansehung seiner Tätigkeit“ (Fundam., S. 151). Fries: „F. und formell nennen wir immer, was zur Einheit gehört, Gehalt oder materiell, was zum Mannigfaltigen gehört (Syst. d. Log., S. 99 f.). Nach S. Maimon haben die sinnlichen Formen ihren Grund in den allgemeinen Formen unseres Denkens (Vers. üb. d. Transzend., S. 16). Von den „F.en des Denkens“ sind die Kategorien unterschieden (Vers. e. n. Log. S. 131 f.). Fichte leitet F. und Stoff der Erkenntnis aus dem „Ich“ (s. d.) ab. Vgl. Cohen, Natorp u. a.

Nach Hegel ist die F. das „Setzende und Bestimmende“, das „Tätige gegenüber der Materie“ (Log. II, 80). Innere und äußere F. ist zu unterscheiden. „Das Außereinander der Welt der Erscheinung ist Totalität und ist ganz in ihrer Beziehung-auf-sich enthalten. Die Beziehung der Erscheinung auf sich ist so vollständig bestimmt, hat die Form in ihr selbst und, weil in dieser Identität, als wesentliches Bestehen. So ist die Form Inhalt, und nach ihrer entwickelten Bestimmtheit das Gesetz der Erscheinung. In die Form als in-sich-nicht-reflektiert fällt das Negative der Erscheinung, das Unselbständige und Veränderliche, — sie ist die gleichgültige, äußerliche Form“ (Enzykl., § 133). K. Rosenkranz: „In seiner Erscheinung setzt sich das Wesen als ein durch den Unterschied der Erscheinung von der Erscheinung beschränktes. Diese Beschränkung ist seine F.“ (Syst. d. Wiss., S. 66). „Die F. wird selbst der Inhalt, insofern sie ohne das Wesen sich nicht als Existenz setzen kann. Inhalt und F. sind an und für sich untrennbar voneinander, gehen ineinander über“ (S. 69). Vgl. C. H. Weisse, Grdz. der Met., S. 249 ff. Trendelenburg: „Das Verfahren oder die Handlungsweise der Erzeugung ergibt das, was im weitesten Sinne die Kategorie der F. heißt“ (Gesch. d. Kategor., S. 366). Nach Carriere ist die F. „das durch das Innere bestimmte Äußere der Dinge“ (Ästhet. I, 100). — M. L. Stern faßt F. und Gestalt als Bewegungskombinationen auf (Monism., S. 83). Ostwald unterscheidet eine besondere „Formenergie“. Der feste Körper behält seine F.,

weil jede Änderung derselben mit einer Aufnahme von Energie verbunden ist (Vorles. über Naturph.², S. 168). Nach Will. Stern erhält sich in der Raumform die Ganzheit und Identität der Person (Pers. u. Sache I, 195 f.). Es besteht eine biologische Formerhaltung (S. 272; vgl. II, 423 ff.: „Formanten" = die objektiven Wertträger, die sich dem Ichwert formend einbilden). Nach Horneffer ist der Urwille ein „Wille zur Form", der alles zur Einheit führen will (Der klass. Ideal., S. 301 ff.). Vgl. H. Friedemann, Die Welt der F.en, 1925; F. Hempelmann, Tierpsych., 1925 (F. als Reiz).

Nach O. Spann ist die F. an sich dasjenige, was auf Grund der Vereinigung mit der Materie wesenhaft erscheint (Kategorienlehre, S. 347 ff.). Nach Driesch ist das organische Leben durch die F. bedingt; es gibt eine formende „Entelechie" (bei Reinke: „Dominante") (Der Begriff der organ. F., 1919; Wissen u. Denken, S. 20 ff.; vgl. Ordnung). Nach J. Schultz ist das Leben (s. d.) Gestalt, die alle Funktionen erzwingt; in der organischen F. steckt ein Sinn (Die Philos. der Gegenwart III; vgl. Die Philos. am Scheidewege, 1922: einer der geistigen Typen erstrebt Reichtum der Formen, nämlich die „Mimeten"). Wesensausdruck ist die F. nach Verweyen (F. als Wesensausdruck, 1921). Nach Bergson ist die F. „un instantané pris sur une transition" (L'évolut. créatr., p. 327). Die schöpferische Entwicklung zeitigt immer neue Formen. Ähnlich Joël, Simmel (Hauptprobl. der Philos., S. 16 ff.), nach welchem jede F. zu einer Hemmung des Lebensstromes werden kann, die immer wieder zu überwinden ist (s. Leben) u. a. Nach Eleutheropulos hat alle Wirklichkeit die Tendenz zur Formbildung (Einf. in e. wiss. Philos., 1906; vgl. G. Wolf, Aufzeichnungen, 1911, S. 31). Vgl. H. Hefele, Das Gesetz der F., 1921; P. Wust, Die Aufersteh. der Met., 1920, S. 69 ff.; J. Sylvester, Vom Wesen der Dinge, S. 263 ff.; P. Carus, Philos. als Wissenschaft, 1911. S. 11 ff.; K. Wyneken, Der Aufbau der F., II, 1907, S. 25 ff. (rhythmischer Bauplan). Nach Geissler sind Formen als Ordnerinnen der Welt ebenso real und wichtig wie ein Inhalt. Die allgemein ordnenden Formen sind Einheit, Begrenzung, Umfassung, Durchdringung (Das Syst. der Seinsgebiete, S. 288 f., 300 ff.). Auch nach G. Spicker u. a. existieren die Formen an sich. — Eine „Formenlehre" des Geistes gibt E. Cassirer (Philos. der symbol. Formen, 1923 f.; I, S. V), eine Theorie der geistigen Ausdrucksformen (S. VI). Die „Lebensformen" geistiger Art behandelt Spranger. Die ästhetische F. ist „die Verschmelzung von Eindruck und Ausdruck". Die Seele ist Entelechie, formbildendes Prinzip, auch im Schauen (Lebensformen⁴, S. 73 f.). „Lebensformen" sind „gedanklich entworfene Strukturen des individuellen Bewußtseins, die sich ergeben, wenn ein Wert im Einzelleben als der beherrschende gesetzt wird" (S. 353; s. Geist). Nach Th. Lessing kann Gestalt nur „gelebt", F. nur gemacht werden (Untergang der Erde, S. 294). — Nach Heyde ist die F. das eigentlich Wirkende, das Allgemeine; Stoff ist das Form-Wirkung Erfahrende (im Sinne Rehmkes; Grundwiss. II, 245 ff.).

Nach Herbart werden uns die Empfindungen schon mit und in ihren Formen (Ordnungen, Reihen) gegeben (Met. II, 411). In der Ästhetik und Ethik ist die F. die Hauptsache. Waitz betont: „Die Form muß . . in und mit dem Stoffe selbst gegeben werden" (Lehrb. d. Psych., S. 161). So auch Herder, Beneke, Jodl, Siegel u. a. Drobisch: „Das Viele und Mannigfaltige, welches das Denken in eine Einheit zusammenfaßt, heißt die Materie des Denkens, die Art und Weise der Zusammenfassung seine Form" (N. Darst. d. Log.⁵, S. 6). — Nach Kirchmann ist die F. von Wissen und Sein verschieden, der Inhalt der gleiche (Kat. d. Philos.³, S. 53). — Nach O. Ewald sind die Erkenntnisformen „reine Werte und Bedeutungen", an denen die Daten der Empirie korrigiert und orientiert werden (Krit. Ideal., S. 101). In Wirklichkeit bilden Gehalt und Formen einen empirischen Zusammenhang. Aber nur die Formen lassen sich exakt behandeln, sie sind „mathematischer Idealisierung" zugänglich (S. 211). Nach Höffding gibt es im Bewußtsein keinen Stoff ohne F., der Unterschied beider ist nur graduell (Psych., S. 149 ff., 383 ff.). Ähnlich Sully (The hum. mind I, 175), James (Princ. of psych. I, 224 ff., 449 ff., 483 ff.), Ladd (Psych., p. 659): „discrimination" (Analyse) und „con-

ception" (Synthese) gehören zusammen. So auch Wundt. Raum und Zeit sind nicht ursprünglich gesonderte Formen, sondern stehen in Beziehung zu den Empfindungen (Einl. in d. Philos., S. 345). Erst die Abstraktion scheidet die F. des Bewußtseins von dessen Inhalt. F. und Inhalt sind Reflexionsbegriffe (Syst. d. Phil.², S. 106, 111 ff., 208 ff.; Phil. Stud. VII, 14 ff., XII, 355), sind „abstrakte Korrelatbegriffe" (Phil. Stud. II, 161 ff., VII, 27 ff.). Die „reinen Formbegriffe" (Einheit, Mannigfaltigkeit; Qualität, Quantität; Einfaches, Zusammengesetztes; Einzelnes, Vielheit; Zahl, Funktion) gehören zu den „reinen Verstandesbegriffen" (Syst. d. Philos. I³, 98 ff.; Log. I², 521 ff.). Riehl versteht unter F. das „Geordnetsein" der Wahrnehmungselemente, dasjenige, „wodurch der bloße Stoff zur Vorstellung wird" (Phil. Krit. II 1, 104 f., 235, 238). — M. Kauffmann bestimmt die F. als „die anschauliche Einheit des Mannigfaltigen" (Fundam. d. Erk., S. 13). Das Subjekt ist die „höchste Form, die anschauliche Einheit der räumlichen und zeitlichen Welt" (S. 14). Nach H. Gomperz ist dem „pathempirischen" Formbegriff zufolge alle F. des Erkennens „Gefühl" (Weltansch. I, 274). Vgl. Stallo, Begr. u. Theor., S. 142 (Unterscheidung der rein formalen Begriffe vom Vorstellungsinhalt). Die formende Tätigkeit der psychophysischen Organisation gestaltet gliedernd das Gegebene nach W. Jerusalem (Einl. in die Philos.⁹⁻¹⁰, S. 85 ff., 100; s. Apperzeption).

Die Apriorität der F. der Erkenntnis lehren die an Kant orientierten Denker, wobei das Verhältnis von F. und Materie verschieden beurteilt wird. Nach Simmel müssen die Eindrücke „Formen und Verbindungen erhalten, die in ihnen selbst nicht liegen, sondern die eben von dem erkennenden Geiste als solche an ihnen ausgeübt werden" (Hauptprobl. der Philos., S. 16 ff.; vgl. Cohen, Kants Theorie der Erfahr., S. 39 ff.). Nach Cassirer beruht alle Erkenntnis auf der „Einführung des Besonderen in eine universelle Gesetzes- und Ordnungsform", eine F. der intellektuellen Synthesis, die sich im System der wissenschaftlichen Begriffe darstellt (Philos. der symbol. Formen I, 8). Nach K. Sternberg konstituiert die F. den Inhalt als einen sinn- und gehaltvollen (Der Neukant. der Gegenw., Kantstud. XXVI, 396 ff.). Nach A. Liebert besteht die Grundform antithetischer Konstruktionen in dem „antinomisch-paradoxalen Verhältnis von F. und Inhalt" (Wie ist krit. Philos. überhaupt möglich², S. XI). Es handelt sich um „realgültige" Formen der Vernunft, die nicht mit real-seienden Kulturformen zu verwechseln sind (S. 63). In der Unterscheidung von F. und Inhalt wirkt sich die Dialektik der kritischen Vernunft am meisten aus (S. 112 ff.). Das Inhaltsmoment ist überall einzubeziehen; jede Leistung des Denkens ist „ein Ineinander und Zueinander formaler und inhaltlicher Bestandteile" (S. 115). Die systematische Einheit der Vernunft ist der höchste Formbegriff des Kritizismus. Dieser selbst ist der Inhalt der Vernunft als F., aus der er erwächst, er ist selbst ein methodisches Ineinander von F. und Inhalt (S. 120 ff.). Nach J. Cohn kommt zur F. des Denkens noch ein „denkfremdes" Gegebenes; jeder Inhalt sucht seine eigne F. (Voraussetz. u. Ziele des Erkennens, 1908; „Utraquismus"; Der Sinn der gegenwärt. Kultur, S. 105 ff.; Die F. im Leben kann absterben und erstarren, oder das Leben kann die F. zerbrechen und eine äußerliche Gestaltung annehmen). E. Lask unterscheidet F. und „vormateriales" Etwas. Bestimmtes Material verlangt eine bestimmte Kategorie als F. (Das Material wird durch die kategoriale F. umfaßt). In der F.-Material-Duplizität liegt die Urgliederung der theoretischen Struktur. Die logische Einzelform ist Kategorie, sie ist „Gehaltsform". Erkennen hat die Aufgabe, „jegliches Etwas als ein Kategorienmaterial und das heißt in seiner Betroffenheit durch logische oder Kategorial-Form aufzusuchen". Im Urteil wird das Zusammengehören von analytisch herausgehobenen Elementen behauptet; in der übergegensätzlichen Region gibt es nur das „gegenständliche Ineinander von Kategorie und Kategorienmaterial", das „schlichte Stehen" des letzteren in jener (Die Lehre vom Urteil, S. 58 ff., 100 ff.; Log. der Philos., S. 31 f.; Gesamm. Schriften, 1923 f.; die Kategorie als Material der Philosophie ist von ihrer logischen F., der „F. der F.", zu unterscheiden). Das Ineinander von F. und Inhalt betont F. Münch (Erlebnis u. Geltung, S. 18 ff.; S. 181: die aprior. Formen sind nicht vom Subjekt erzeugt;

S. 61, 192: das Materiale muß schon eine Formbeziehung als Ansatz der reinen Kategorien aufweisen; S. 183: alles muß restlos formbedingt, geltungsdurchdrungen sein; gegen Lasks bloßes „Umgoltensein"). Nach Rickert hat ein Inhalt des Denkens als Gegenstand die F. des „Einen". Jeder Gegenstand besteht aus dem (alogischen) Inhalt und der (logischen bzw. denkerzeugten) F. Der „Inhalt überhaupt" gehört in den rein logischen Gegenstand, gehört mit zu seiner F. Die Welt ist theoretisch (logisch) nur als geformter Inhalt zu denken. Außer der logischen Sphäre liegt nur der inhaltlich bestimmte Inhalt („Inhalt des Inhalts"), den wir schauen oder erleben müssen (der „reine Inhalt"). F. und Inhalt sind nicht das Letzte, sondern „Gegenstandsmomente". Das Etwas ist „ein Zusammen der logischen F. des Einen mit Alogischem". Die Einheit (Identität) fordert immer die „Andersheit" (das „heterologische" Prinzip). Die Thesis bringt das Eine nur mit Rücksicht auf die Thesis des anderen (die „Heterothesis") hervor. Der denkbare Gegenstand besteht aus dem Einen (F.), dem Andern (Inhalt) und dem „Und" als Band, aus drei Vorgegenständen (Syst. der Philos. I, 50ff.). Auf dem sachlich-kontemplativen Gebiet besteht die Bedeutung der F. darin, daß sie einen Inhalt objektiviert; dieser bleibt bei seiner Formung selbständig. Die F. kann hier den Inhalt nur „umschließen" (S. 366 f.). Das erkenntnistheoret. Subjekt ist die oberste F., für die alles Bewußtseinsinhalt wird (Der Gegenstand der Erk.$^{4\text{-}5}$, S. 42 ff.). „F." ist alles, „was nicht zum Inhalt gehört". Schon wenn wir vom Inhalt reden, bringen wir ihn in eine „F.". Der bloße Inhalt ist das „logisch Indifferente und Unsagbare". Material und Gegenstand sind nicht identisch (S. 124 ff.); letzterer muß sowohl formal als inhaltlich bestimmt sein (S. 199). Die theoretische F. ist der „theoretische Wert, der den theoretischen Gegenstand konstituiert". Die F. gehört zum Inhalt, er soll sie haben; die F. selbst ist ein Wert (S. 199ff.). In jedem Urteilsgegenstand tritt das Zusammen von F. und Inhalt als Zusammengehörigkeit auf. Diese selbst gilt transzendent; ihre subjektive Bestimmung ist nicht „künstlich" (gegen Lask), dessen „vorformales Etwas" aber, das in seinem Verflochtensein mit einem andern erst den Formcharakter ergibt, einen haltbaren Kern hat; S. 249ff.; vgl. S. 304; Logos II, 30 ff.; S. Marck, Logos IV). Vgl. F. Gross, F. u. Materie des Erkennens in der transzendentalen Ästhet., 1910; Mahnke, Eine neue Monadol., 1917.

Mit der Formerkenntnis hat es die „Eidologie" nach Geyser zu tun. Die Materie ist ein zu bestimmendes Unbestimmtes, die geformte Materie ist „relative Materie" gegenüber der „Urmaterie", dem unmittelbaren Etwas, von dem ich Bewußtsein habe. Die F. ist das Moment, durch das es ein solches ist (Eidologie oder Philos. als Formerkenntnis, 1921). F. ist „alles, was, sei es etwas Einfaches oder Zusammengesetztes, einen in sich bestimmten Sinn hat, indem es sich durch einen gewissen erkennbaren Gehalt als ein besonderes Sein konstituiert und sich durch ihn gegen anderes Sein abgrenzt". F. ist „Bestimmtheit des Sinnes". In ihr steckt das Wesen (Die Wesenheit) von etwas. Die F. eines Ganzen ist nicht die bloße Summe der Einzelformen. Eine F. ist z. B. das Farbe-sein; die Farbigkeit entfaltet sich in den Formen Rot, Gelb usw. in wesensmäßiger Weise. Sie kann adäquat nur durch unmittelbare Schauung erkannt werden, wir Menschen aber können nur durch Erfahrung und Abstraktion eine gewisse Kenntnis der Farbe erhalten. Es gibt Formentfaltungsweisen und Entfaltungsstufen einer bestimmten F. Die Urform von unendlichem Wesensgehalt ist Gott, der alles durchschaut. Die Wurzel- oder Stammformen sind eine Art oberster Entwicklungsstufen der Urformen, die wir aber nicht aus dieser ableiten, nur begrifflich bestimmen können (Erkth., S. 156 ff.). Es gibt individualisierende Verbindungsverhältnisse unter den Formen (S. 165 ff.). Husserl unterscheidet von der sensuellen ὕλη (den Empfindungsinhalten) die „intentionale μορφή" als Inbegriff der intentionalen, auf ein Gegenständliches gerichteten Funktionen, als eine „sinngebende Schicht". Sinnliche Data geben sich als „Stoffe für intentionale Formungen oder Sinngebungen, für schlichte und eigenartig fundierte" (vgl. Noese). „Der Strom des phänomenologischen Seins hat eine stoffliche und eine noetische Schicht" (Ideen zu e. reinen Phän. I², 171 ff.). Jedes Erlebnis hat stoffliche (hyletische) und noetische Momente als reelle, noematische

Momente als nicht reelle Elemente. Die Stoffe sind „beseelt" von noetischen Momenten, sie erfahren „Auffassungen" (S. 201 ff.). Das Noema (s. d.) ist der Sinngehalt der Intention, sein Gegenstand; es hat sein eigenes „Eidos" (s. Wesen). Es gibt eine „allgemeine und reine Formenlehre der Noemata" und eine „Formenlehre der konkreten noetischen Erlebnisse" (S. 205 ff.; vgl. S. 246 ff.; 272 ff.: apophantische, d. h. Formenlehre der apophantischen Sätze bzw. Syntaxen, auch der „doxischen" Sätze). Dingler unterscheidet F. als „Bereich" der intentional erfaßten („abstrahierten") Gegenständlichkeiten (allgemeine F.) von der F. als Gestalt. Aller Begriffsbildung, Formung liegt unser Wille zugrunde (Die Grundlagen der Physik², S. 45 ff.). Nach G. Kuznitzky ist die sinnliche Anschauung in bestimmten Formen gegeben. Zum materialen Apriori gehören Farbe, Gestalt usw. Die Wirklichkeit ist Einheit von Erfahrungsstoff und F., Fülle und Bedeutungsgehalt (Naturerlebnis u. Wirklichkeitsbewußtsein, 1919). Nach P. Linke ist der „Stoff" dadurch charakterisiert, daß er bei gedanklichen Zerlegungen in selbständige Teile und ihrem Widerspiel als das Charakterisierte erhalten bleibt (Grundfragen der Wahrnehmungslehre, S. 251; vgl. Sigwart, Log. II, § 78). Was formalen Gesetzen untersteht, ist stets an sie gebunden (S. 45 ff.). Über F. als „Gestalt" s. Gestalt. Vgl. Haas, Kraft u. Ersch. S. 104 f.

Ästhetische F. ist nach Th. Vischer die „Anordnung des Stoffes zur Einheit in der Vielheit, also „Harmonie". Sie ist eine „Gesamtwirkung aller Teile des Stoffes" (Das Schöne u. die Kunst², S. 48 ff.). Vgl. Volkelt, Ästhet. I, 392, 428 ff. Über „Formgefühle" vgl. Lipps (Ästh. I, 18 ff.); Jodl, Lehrb. der Psych. II⁵, 139, 388; Wundt (Grdz. d. ph. Psych. II⁵, 126, 628). Über ästhet. F. vgl. Hildebrand Das Problem der F. in der bild. Kunst⁸, 1910; K. Groos, Z. f. Ästh. XVIII, 17 ff.; Jahn, Psych.⁷, 91 ff. („Formensinn"); Jodl, Lehrb. der Psych. II⁵, 40 f.; Ästh. der bild. Künste, 96; Ostwald, Die Harmonie der Formen, 1922; Die Welt der Formen, 1922 f.; F. B. Hofmann, Über das Formensehen, Ber. VII. Kongr. exp. Psych., 1922; J. Cohn, Ber. Kongr. f. Ästh., 1914; Hamburger, Das Formproblem in der neueren deutschen Ästhet., 1915; F. Houssay, La f. et la vie, 1912; Reininger, Das psychophys. Problem, S. 283 (gemeinsamer Urgrund von F. und Inhalt); Cassirer, Freiheit u. F., 1917; Bo Jin Ra (J. Schneider-Frank), Geist u. F., 1924; K. C. Schneider, Die Welt, 1917; J. H. Ziegler, Die Struktur der Materie, 1908; H. Baer, Gr. e. Systems der ästh. Entwickl., 1913. Vgl. Gestalt, Parallelismus (logischer), Ästhetik, Soziologie (Simmel), Anschauungsformen, Kategorien, Morphologie, Konformismus, Recht (Stammler), Species, Apriori, Synthese, Gegeben, Formtrieb, Atom, Leben, Organismus, Sprache („innere F."), Erfahrung, Imperativ, Wahrnehmung, Intellekt.

Formal (formalis): zur Form gehörig, auf sie bezüglich, in der Form begründet. Bei den Scholastikern bedeutet „formalis, formaliter" das reale Sein im Unterschiede vom intentional-objektiven („gemeinten"). Bei Thomas kommt das Wort „F." auch im Sinne des Logischen gegenüber dem Realen vor. Duns Scotus unterscheidet „formaliter" von „materialis" und „realiter" (s. Unterscheidung). „Formaler" Begriff („conceptus formalis") heißt bei Suarez des Denken als Akt im Unterschiede vom „objektiven" Denkinhalt (Disp. met. II, 1, 1). Goclen: „Formale modo est habens formam, modo constituens seu praestans rei essentiam, modo forma ipsa, modo pertinens ad formam, modo rite constitutum" (Lex. phil. 594). Im scholastischen Sinne gebrauchen „formaliter" Descartes, Spinoza (Eth. II, prop. VII, coroll.). Gott ist als „res cogitans" „esse formale idearum" (prop. V, dem.). Mendelssohn: „Wir können ... die Erkenntnis der Seele in verschiedener Rücksicht betrachten, entweder insoweit sie wahr oder falsch ist, und dieses nenne ich das Materiale der Erkenntnis; oder insoweit sie Lust oder Unlust erregt, Billigung oder Mißbilligung der Seele zur Folge hat, und dieses kann das Formale der Erkenntnis genannt werden" (Morgenst. I, 7).

Nach Kant ist „f." alles zur Form (s. d.) des Erkennens Gehörende, das Vereinheitlichende, Synthetische des Anschauens und Denkens gegenüber dem „Materialen" der Erfahrung. „Das Formale der Natur ... ist .... die Gesetzmäßigkeit aller Gegenstände

der Erfahrung", die „notwendige Gesetzmäßigkeit", sofern sie a priori erkannt wird (Prolegom. § 17). Das „Formale in der Vorstellung eines Dinges" ist „die Zusammenstimmung des Mannigfaltigen zu Einem", gibt die „subjektive Zweckmäßigkeit" des Ästhetischen (Krit. d. Urt. § 15). „Formale Zweckmäßigkeit" ist „Zweckmäßigkeit ohne Zweck", d. h. ohne Zweckbegriff im Bewußtsein des ästhetisch Anschauenden (ib.). Praktische Prinzipien sind rein „formal", wenn sie nur auf die Form des Willens, nicht auf Zwecke zielen. K. lehrt einen „formalen Idealismus". Schopenhauer setzt „formal" und „im Intellekt" gleich (W. a. W. u. V. II. Bd., K. 24). Hegel versteht unter „formellem" ein subjektives Denken (Enzykl. § 466). Nach Cohen ist was nicht sachlich ist, auch nicht f., nur das Formale ist sachlich. Das formale Urteil erzeugt die sachlichen Grundlagen der Wissenschaft (Log.², S. 587). Nach Scheler hat das Gebiet des „Apriori-Evidenten" mit dem „Formalen" nichts zu tun, es enthält auch „Materiales" (gegen Kant: Der Formalismus in der Eth.², S. 48 f.). Nach K. C. Schneider repräsentieren die phänomenale, noumenale und poetikale Weltstufe die formale Welthälfte, das Formale oder Ideale, Die Welt, S. 27, 347 ff.). Vgl. Form, Logik, Unterscheidung, Wahrheit, Kategorien, Gefühl, Idealismus, Wissenschaft, Sittlichkeit, Gerechtigkeit, Wahrheit.

Formalismus: Betonen der Form (s. d.), des Formalen als Erkenntnis- oder Seinsprinzip, Wertung der Form (des Seins, des Denkens, des Handelns, der Anschauungsinhalte) in der Weise, daß der Inhalt (Gehalt) als unwesentlich betrachtet oder zurückgesetzt wird (ontologischer, logischer, ethischer, ästhetischer F.). Leibniz stellt den „formaliste" dem „matérialiste" gegenüber (Opp. 702 a). G. E. Schulze hält „F." für einen passenden Ausdruck für die Kantsche Erkenntnislehre (Aenesidemus, S. 387; vgl. dagegen Liebert, Wie ist krit. Philos. möglich?, 1923. Den ethischen F. Kants bekämpft u. a. M. Scheler, der eine material-aprioristische Wertethik begründet (Der F. in der Ethik², S. 3 ff.). Vgl. Ästhetik, Ethik, Logik, Sittlichkeit, Apriori, Recht.

Formalismus, scholastischer: Ansicht der Skotisten, daß zwischen dem allgemeinen Wesen und der Individualität der Dinge nur eine „distinctio formalis" (s. Unterscheidung) bestehe. Die Anhänger dieser Meinung heißen „Formalisten" („formalizantes") (vgl. Duns Scotus, In l. sent. 1, d. 2. qu. 7; 2, d. 3, qu. 6, 15; Prantl, G. d. Log. III, 220 ff., IV, 146).

Formalitas: formale Bestimmtheit (Duns Scotus; vgl. Goclen, Lex. philos., 593). Formalprinzipien („formalia princ.") vgl. Albertus Magnus (S. th. II, 4, 2).

Formant: Mundton, Begleitton der menschlichen Stimme, von dem deren Vokalklang abhängt; auf dem Intermittieren des Formanten beruhen die Vokale (Hermann). Vgl. Stern, Wertphilos., S. 423 ff. (s. Form).

Formation: Formierung, Gestaltung. Nach Aristoteles (s. Wahrnehmung) und den Scholastikern wird der Intellekt durch die Objekte formiert, so daß er Vorstellungen entwickeln kann. Thomas: „Intellectus ... informatur specie intelligibili" (Sum. th. I, 85, 2). „Formatio" ist auch die Tätigkeit, mittels welcher die „vis imaginativa" „format sibi aliquod rei absentis" (ib.). Vgl. Form, Allgemein.

Formtrieb nennt Schiller den Trieb, der von der vernünftigen Natur des Menschen ausgeht und dazu antreibt, „ihn in Freiheit zu setzen, Harmonie in die Verschiedenheit seines Erscheinens zu bringen und bei allem Wechsel des Zustandes seine Person zu behaupten". Er gibt Gesetze für Urteil und Willen, hat den Menschen als „Gattung" zum Subjekt (Briefe über d. ästh. Erz. 12).

Forschung s. Methode, Problem. Vgl. Goethe, Sprüche in Prosa, 1019.

Fortschritt ist Entwicklung in der Richtung zum Höheren, Zweckmäßigeren, Vollkommneren, Wertvolleren, Besseren. Fortschreiten heißt, in der Richtung zu einem werthaften Ziel sich bewegen, zweckmäßige Anlagen immer mehr und immer besser ent-

falten, wertvoller an Sein und Leistungsfähigkeit werden. Es gibt partiellen und totalen F., physisch-organischen und geistigen F., historischen, kulturellen, politischen, sozialen, technisch-ökonomischen, sittlichen, intellektuellen F. Die Fortbewegung in der Richtung der Menschheitsidee, die immer umfassendere und vollkommenere Verwirklichung dieser, der vollmenschlichen Potenzen, der kulturellen Menschheitswerte zur harmonischen Einheit ihres Reichtums, bildet den Maßstab und Sinn des F.'s in der Geschichte (s. d.), die im ganzen — trotz aller partiellen Rückschritte und Stagnationen („on recule pour mieux sauter": Leibniz) — einen F. aufweist und erwarten läßt, wobei der Fortschrittswille ein immer bewußter und aktiver werdender Faktor wird. Im zunehmenden „Bewußtsein der Freiheit" (Hegel), Menschheitsbewußtsein und der steigenden Macht desselben über die außer- und innenmenschliche Natur, in Zunahme kultureller „Selbstregulation" besteht der historisch-kulturelle F., der uns als Idee „aufgegeben" ist, zu dem wir „bestimmt" sind. In der Geschichte wechseln Perioden und Momente des Fortschrittes mit solchen des „Stillstandes" und des „Rückschrittes" ab, so daß (wie Leibniz, Goethe u. a. bemerken) der Fortschritt im Zickzack oder in Spiralen sich bewegt. Die Aktivität und Willenskraft des Menschen ist ein Faktor des Fortschritts (s. Aktivismus).

Der Begriff des sittlichen Fortschrittes (*προκοπή*) schon bei den Stoikern (Stob. Ecl. II, 146). Einen F. des Menschengeschlechts nehmen an Paracelsus, Bacon, Pascal, Leibniz, Vico, Turgot, Condorcet (vgl. J. Delvaille, Essai sur l'hist. du progrès jusqu'à la fin du 18. siècle, 1911), Herder, Lessing, Tetens (Philos. Vers. II, 767 ff.), Iselin, Kant, Schiller, Goethe, W. v. Humboldt, Fries (nur auf intellektuellem Gebiete), Fichte, Schelling, Chr. Krause, Hegel, Lotze (Mikrok.², 1896 f.), Frauenstädt (der geschichtliche F. besteht in der Entfaltung der menschlichen Kräfte und Triebe, es gibt Retardationen und Akzelerationen; „Das Ziel schreibt der Wille vor, den Weg zeigt der Intellekt", Blicke in die intell., phys. u. moral. Welt, 1869, S. 313 ff.), Comte, Saint-Simon, Fourier, Leroux, Proudhon (Philos. du progrès, 1853), Marx, Buckle, Spencer, S. Alexander (Mor. order. p. 369 ff.), Giddings, Lavrow (Entwicklung der Persönlichkeit in jeder Hinsicht, Verkörperung der Wahrheit und Gerechtigkeit in den Gesellschaftsformen, Histor. Briefe, 1901, S. 69 ff.: F. ist die mögliche Bewegung in der Richtung nach dem „Besseren", wie wir es auffassen, S. 317 f.; der F. besteht im Wachstum des sozialen Bewußtseins, die sich entwickelnde Persönlichkeit ist das Organ des F.s, S. 341), Michailowsky (Qu'est-ce que le progrès?, 1897), Ostwald, Goldscheid (s. Aktivismus), Jodl, Wundt, Jerusalem, Joël, Siebeck (Über die Lehre vom genet. F. der Menschheit, 1892), Cohen, Eucken, Barth (Philos. der Gesch. 1², 779 ff.), Lamprecht, Müller-Lyer („Richtungslinien" des F.s; s. Geschichte), O. Weidenbach (Weltansch. aus dem Geiste des Kritizismus, S. 189 ff.; von der Notwendigkeit zur Freiheit, zur Vieldeutigkeit), E. Becher (Geisteswiss. u. Naturw., S. 167 ff.), Driesch, Jellinek (Das Weltengeheimnis³, S. 415 ff.; die menschliche Entwicklung schreitet fort, geht aber durch Leid und Böses hindurch), W. Sauer (Philos. der Zukunft, 1923), Geissler („Gesetz der Erschöpfung der rasch fortschreitenden Einheitlichkeit", Das Gebiet der Seinsgebiete, S. 354 ff.; auf organischem Gebiete), Will. Stern (Bloße Steigerungen in derselben Richtung werden zuletzt entwicklungsfeindlich) u. a. Den geschichtlichen F. leugnen Rousseau, Schopenhauer, Tolstoi, Renouvier u. a. Nach R. Francé gibt es keinen zwangsmäßigen F., auch ist jeder „weltganzheitliche" F. das Stück in einem Kreislauf (Die Welt als Erleben, S. 81; vgl. Nietzsches „ewige Wiederkunft"). Vgl. J. Schultz, Ph. d. Gegenw. III.

Nach Kant ist die Bestimmung der Menschheit „unaufhörliches Fortschreiten"; dieses zu fördern gebietet uns die Vernunft (Rezens. von Herders Ideen², S. 46; Fortschr. der Met., S. 39 f.). Daß der F. stattfinden muß, läßt sich aus der Erfahrung nicht schließen, aber aus der allgemeinen Billigung bedeutsamer Verbesserung der Staatsverfassung (in der Französ. Revolution), die man nicht mehr vergessen kann, läßt sich erwarten, daß auch später wieder Schritte nach vorwärts gemacht und daß Reformen stattfinden werden (von der Staatsmacht aus; Der Streit der Fakultäten², S. 126 ff.). Ein F. zum sittlichen

Besseren ist durch Revolutionierung der „Denkungsart" möglich (s. Böse; vgl. Worin besteht der F. zum Besseren im Menschengeschlecht? hrsg. von G. Kullman, 1914; vgl. Geschichte).

Nach E. Rothacker ist F. „eine Entwicklung, an deren Richtung absolute Werte haften". Gewertet wird „nach Graden der Realisation des mit jedem Entwicklungsvorgange gegebenen Entwicklungszieles (Über die Mögl. u .den Ertrag e. genet. Geschichtschreib. im Sinne K. Lamprechts, 1912, S. 152). Nach Windelband sind kausale Veränderungen nur dann Fortschritte, „wenn sie erfolgreich an dem Ziele gemessen werden, das den Maßstab der Beurteilung bildet" (Einl. in die Philos.[3], S. 170). Letzter Sinn des histor. F.s ist die „Selbstgestaltung der Menschheit". Gegen den endlosen F. sprechen alle Analogien, aber die Geschichte kann Neues zeitigen (S. 352 ff.). Nach Rickert sind F. und Rückschritt Begriffe von Wertsteigerungen oder Wertverminderungen; der F. ist ferner das Entstehen von Neuem, das in kein Gesetz eingeht, daher kein eigentliches „Fortschrittsgesetz" (Syst. der Philos. I, 226 f.; Grenzen der naturwiss. Begriffsbild., S. 468). Vgl. Münsterberg, Philos. der Werte, S. 333 ff. — Nach Th. Lessing ist der Glaube an F. der Glaube, daß die Natur des Lebens selber eine Höherentwicklung im menschlich-zeitlichen Sinne verbürge; die Natur hat Werde- und Wandlungsreihen, nie aber Geschichte und Entwicklung im menschlich-zeitlichen Sinne (Untergang der Erde[3], S. 308). Der Glaube an den Aufstieg ist Träger und Erhalter des geschichtlichen Aufstiegs selber (S. 309). In der Geschichte (s. d.) findet eine „logificatio post festum", nachträgliche Sinngebung statt. Keyserling unterscheidet „technischen" und „wesentlichen" F. (Schöpfer. Erk., S. 189 f.). Aller F. ist „Klärung und Tieferverstehen" (S. 267), tiefere Sinnerfassung und Handeln aus solcher (S. 313 f.). Vgl. Federici, Les lois du progrès, 1891; Das Sammelheft: La conzesione sociol. del progresso, 1912; G. F. Dole, The eth. of progress, 1909; J. Cohn, Der F. in der Philos., Logos IV; A. Janssen, Die Idee des F.s, 1863; A. Baumeister, Der sittl. F., 1886; Chatterton-Hill, Individuum u. Staat, 1913; F. Harrison, Order and progress, 1875; Fouillée, Morale des idées-forces, p. 223 ff.; J. Finot, Progrès et bonheur. 1914; E. de Roberty, Rev. ph. 38; L. Weber, Le rhythme du progrès, 1913; Bodnar, Mikrok., 1898 (ungar.); Matteuci, Il progresso umano, 1910. Vgl. Geschichte, Kultur, Unendlich, Entwicklung, Tatsache (Natorp), Dialektik, Gesellschaft, Stadien, Mensch, Perfektionismus.

Frage: 1. Problem (s. d.); 2. der in einem Satz ausgedrückte Wunsch nach einem Wissen um etwas und der Inhalt dieses Satzes (das Gefragte). Die F. will zu einem (bejahenden oder verneinenden, oder ein Unbestimmtes bestimmenden, ein Fehlendes ergänzenden) Urteil gelangen (Entscheidungs-, Ergänzungs-F.). Sie ist ein Durchgangspunkt des Denkens (Natorp), gibt dem Urteil die Richtung nach bestimmten Gesichtspunkten. Jedes Experiment bringt die Antwort auf eine F. (Kant u. a.). Die Fragen nach dem Was, Wie, Warum sind grundlegend für die Erkenntnis, entsprungen dem Erkenntniswillen. Die richtige F. ist schon der Anfang wissenschaftlicher Erkenntnis.

Die logische Bedeutung der F. betont P. Ramus (Institut. dialect., 1553). Nach Fries tritt das Urteil erst als F. auf (Syst. der Log., § 36). Nach Bolzano ist die F. ein Satz, in welchem die Angabe einer bestimmten Wahrheit verlangt wird (Wissensch. I, § 22, S. 68). Nach Fortlage heißt fragen „zweifeln zwischen verschiedenen möglichen zukünftigen Vorstellungen mit Beziehung auf die, welche sich wirklich einstellen wird". Die F. besteht aus einer Disjunktion, mit dem Bestreben, ihr ein Ende zu machen (Psych. I, 76 ff.). Nach Lipps ist sie „der Wunsch, zu einem Urteil zu kommen" (Gr. der Log., S. 24). Ähnlich Jerusalem (Die Urteilsfunktion, S. 172), R. Wahle (Z. f. Psych. I, 310 f.; Über den Mechanismus des geist. Lebens, S. 251 ff.), Marty (Über das Verh. von Grammat. u. Log., 1893, S. 100; Gesamm. Schriften II 1, 323), H. Maier (Psych. des emot. Denkens, S. 275 ff.), Wundt (Völkerpsych. I 2, 260) u. a. Nach Sigwart setzt jede F., die nicht auf Ja oder Nein gestellt ist, sondern ein Element des Satzes erst zu bestimmen verlangt, einen allgemeinen Satz als gültig voraus. Es wird hier

für einen allgemeineren Begriff die durch die übrigen Elemente des Urteils geforderte besondere Bestimmung gesucht (Log. II², § 84). Nach Kreibig ist die F., logisch „ein Satz, welcher die gültige Aussage über einen determinierten Tatbestand oder die gültige Abfolge der Glieder eines determinierten Schlußgefüges als Willensziel bezeichnet". Es gibt Urteils- und Schlußfragen, Ergänzungs- und Entscheidungsfragen (Die intellekt. Funkt., S. 175 f.; A. f. g. Psych. XXXII, 1914; vgl. Meinong, Über Annahmen², S. 121 ff.; Martinak, Das Wesen der F., Atti del V. Congr. int. di psicol., 1905, p. 332; K. Groos, Z. f. Psych. 26, S. 145; H. Paul, Prinz. der Sprachgesch.⁴, S. 135 ff.; Mauthner, Beitr. zu e. Krit. der Sprache I², 703; II, 156; Höffding, Der menschl. Gedanke, S. 81; Teichmüller, Neue Grundlg., S. 305 ff.). Nach Ziehen ist die neutrale F. eine Art der Annahme; sie enthält Unbekannte, die man in der Regel zu bestimmen wünscht (durch Zustimmung oder Verwerfung: Entscheidungsfragen; durch Ergänzung eines Urteilselements, Lehrb. der Log., S. 384 ff.; die sog. „deliberative F." ist ein Wunsch oder Befehl in Frageform; z. B. soll ich kommen?). Eine Art des Urteils ist die F. nach Calker (Denklehre, § 90), B. Erdmann (Log. I², 391; ein „geltungsloses Urteil", ein Urteil über eine ungewisse logische Immanenz). Nach Jodl kann die F. Urteilsform annehmen, ist aber der „Ausdruck eines Wunsches, zu einem Urteil zu gelangen bzw. der Nichtfähigkeit zu urteilen" (Lehrb. der Psych. II⁵, 301). Vgl. O. Tumlirz, Das Wesen der F., 1919.

Nach Koppelmann ist jedes Urteil die Antwort auf eine F.; alles bewußte Nachdenken wird durch Fragen geleitet (Untersuch. zur Log. II, 352 f.; vgl. Problem: Avenarius). Nach Cohen ist die F. schon der „Anfang der Erkenntnis"; nach Stadler eine „Grundbedingung der Erfahrung". In der F. wird dem Begehren nach Erkenntnis ein fester Inhalt gedacht, sie ist das „Postulat der Erkenntnis", Erzeugnis des Willens. Aus der Analyse der F. ergeben sich die Kategorien, die „grundlegenden Hypothesen des Erkennens (Die F. als Prinzip der Erk., Kantstud. XIII, 238 ff.). Nach Natorp ist die F. Forderung und Vorwegnahme des Wissens, des logischen Zusammenhanges (Die log. Grundl. der ex. Wiss., S. 32; die F. ist ein wissen Wollen (Philos.³, S. 135). Nach Rickert ist (logisch) das Urteil die Antwort auf eine Frage, welche alle vorstellungsmäßigen Urteilsbestandteile, aber noch ohne Entscheidung, enthält (Der Gegenstand der Erk. ⁴⁻⁵, S. 153 ff.). Nach Liebert ist das methodische Aufwerfen von Fragen eine Funktion der Vernunft; aus dem Tatbestand an sich erwachsen keine Fragen, nur an ihm und in bezug auf ihn, der schon als solcher auf einer F. beruht. Die F. ist ein „Gesichtspunkt" der Vernunft; sie bezieht sich auf die Feststellung gesetzlicher Bedingungen. Worauf sie hinzielt, ist von der Vernunft vorgeschrieben; die Fragen der Vernunft verlaufen innerhalb deren Systematik (Wie ist krit. Philos. überh. möglich?, S. 76 ff.; vgl. A. Görland, Die Hypothese, 1911; Hönigswald, Die Skepsis in der Philos. u. Wiss., 1914).

Nach Husserl ist die F. ein „doxischer" (Glaubens-)Charakter; diesem „noetischen" Charakter des Bewußtseins entspricht das fragliche „Noematische" (Ideen zu e. reinen Phän. I², 214 ff.). — Rehmke unterscheidet Wesens- und Beziehungsfragen (Log.², S. 312). Die F. ist ein Satz, aber nicht ein Urteil (S. 357 f.). Vgl. Prantl, Gesch. d. Log. I, 441 f. (Stoiker). Vgl. Denken (Ausfrage-Methode der Denkpsychologie), Kausalität.

Fransen (Fringes) nennt W. James die einen beachteten Bewußtseinsinhalt mit anderen verbindende Umgebung („Hof", halo) nicht beachteter Inhalte (Princ. of psych. I, 258; Psych., S. 164; Jodl, Lehrb. der Psych. II⁵, 281). Die F. sind „transitive parts", „Ränder" des klar Bewußten, sie geben ihm den „psychischen Oberton" (vgl. auch Stout, Analyt. Psych. I, 92 ff.). Vgl. Relation.

Freidenker (freethinkers, in bezug auf Toland, zuerst in einem Briefe von Molyneux an Locke, 1697; Toland, 1711: „we freethinkers") heißen 1. alle, welche frei von der positiven Religion ihre Weltanschauung bilden; 2. insbesondere die Deisten (s. d.) mit ihrer Vernunftreligion (Collins, A discourse of freethinking, 1913; Toland, Boling-

BROKE, VANINI u. a.). Vgl. ROBERTSON, A short history of freethought, 1899; COURTNEY, Freethinkers of the 19. Century, 1920; NOACK, Die F. in der Relig., 1853; HENNING, Handbuch der freigeist. Bewegung, 1914. Vgl. Monismus, Religion.

Freigeist („libre esprit"): ein frei über religiöse Fragen Denkender. Vgl. BOLINGBROKE, Philos. works, 1754 (nur die höheren Stände dürfen Freigeister sein).

Freiheit s. Willensfreiheit, Recht, Staat, Geschichte, Gesellschaft, Notwendigkeit, Gesetz, Zwang, Aktivität, Motiv, Autonomie, Liberum arbitrium, Charakter.

Freisteigend nennt HERBART eine Vorstellung, die, ohne Assoziation, reproduziert wird durch Wegfall des Hindernisses, der Hemmung seitens einer andern Vorstellung und durch ihr eigenes Streben (Lehrb. zur Psych.[3], S. 15). Frei steigt die Vorstellung, „wenn eine beengende Umgebung oder ein allgemeiner Druck auf einmal verschwindet" (S. 21; vgl. VOLKMANN, Lehrb. d. Psych. I[4], 407). Gegen die Annahme freisteigender Vorstellungen z. B. REHMKE, WAHLE, WRESCHNER, WUNDT (Grdz. d. ph. Psych. III[5], 596). OFFNER unterscheidet scheinbar frei gestiegene Inhalte (vermittelt durch unbemerkte Mittelglieder: CORDES, KIESOW, KERRL, WUNDT u. a.; durch unbewußte: JERUSALEM, LIPPS, HERBERTZ, CLAPARÈDE u. a.) und echt freisteigende, durch „freien" Erregungszufluß zu Dispositionen oder durch „Perseveration" (Das Gedächtnis[4], 136 f.). Nach H. SWOBODA sind die f. V. durch eine Periodizität (s. d.) somatischer Prozesse bedingt (Stud. zur Grundleg. der Psych., 1904; Die Perioden des menschl. Organismus, 1904; Harmonia animae, 1907; Das Siebenjahr, 1915). Ähnlich W. FLIESS (Das Jahr im Lebendigen, 1918; Der Ablauf des Lebens, 1906). JODL (Lehrb. der Psych. II[5], 164 f.), S. FREUD u. a. Auf organische Reize führt die f. V. schon CHR. WEISS zurück (Wesen u. Wirken der Seele, S. 145 ff.). Vgl. SCRIPTURE, Philos. Stud. 1889; CORDES, l. c. 1890; G. E. MÜLLER, Zur Analyse der Gedächtnistät., 1913; STÖRRING, Psych., S. 138 ff. (Außer Gefühlszuständen und Spannungsempfindungen können für das anscheinend freie Steigen von Vorstellungen Reproduktionen von früheren, den reproduzierten Erlebnissen entsprechenden Ichzuständen eine Rolle spielen). Vgl. Perseveration, Reproduktion, Assoziation.

Freiwillig s. Willensfreiheit, Axiom (DINGLER), Böse.

Fremdes Ich s. Ich, Bewußtsein.

Fresison ist der fünfte Modus der vierten Schlußfigur: Obersatz allgemein verneinend (e), Untersatz partikulär bejahend (i), Folgerung partikulär verneinend (o). Z. B. Kein Zufriedener ist bedauernswert; einige Bedauernswerte sind reich; also sind einige Reiche bedauernswert.

Freude ist ein Affekt lustvoll-erregender Art, der von der Vorstellung eines gegenwärtigen oder erwarteten Gutes ausgeht. Die F. belebt physisch und seelisch, erhöht das Mitgefühl, ist ein Faktor sittlicher Kultur, welche Freudigkeit des Schaffens und Arbeitens verlangt. Gegensatz: Leid (s. d.).

Nach DEMOKTIT besteht die Glückseligkeit in der rechten F. (*εὐθυμίη, εὐστώ*; Fragm. der Vorsokrat. 167, 189). Auch EPIKUR schätzt die F. hoch; vgl. auch SENECA, Epist., 59, 2; Vom glücksel. Leben, S. 1 ff.; CICERO, Tuscul. disput. IV, 66. DESCARTES: „Consideratio praesentis boni excitat in nobis gaudium" (Pass. anim. II, 6; vgl. 91 u. ff.). Nach SPINOZA ist „gaudium" die „laetitia orta ex imagine rei praeteritae, de cuius eventu dubitavimus" (Eth. III, prop. XVIII, schol. II). Vgl. LOCKE, Ess. II, ch. 20, § 7; CHR. WOLFF, Psych. empir., § 614 ff. Nach KANT ist F. das Gefühl des Angenehmen als Affekt (Anthrop. I, § 76; es gibt auch eine „bittere" F.). Nach JODL sind F. und Leid „Lust und Unlust, welche durch Vorstellungstätigkeit aufgenommen und in gewisse Beziehungen gebracht worden sind" (Lehrb. der Psych. II[5], 343; SPITZER, Apollin. u. dionys. Kunst, Z. f. Ästh. I, 1906). Die Arten der F. bestimmt REHWOLD (Über

respirator. Affektsymptome, Z. f. Psych. u. Päd. 7, 1912, S. 141 ff.; vgl. Müller-Freienfels, Z. f. Psych. 57, S. 161 ff.; Fröbes, Lehrb. der exp. Psych. II², 303 f.). Nach Husserl ist die F. (als eine der fühlenden „Noesen") in einer Vorstellung fundiert (Ideen zu e. reinen Phän. I², 239 u. ö.). Ein „Reich der F." ist das Ästhetische nach Kühnemann (Kantstud. XXIX, 291; F. am Schauen). Den sittlich-kulturellen Wert der F. betonen Demokrit, Schiller („F., schöner Götterfunken"), Gleichen-Russwurm (Sieg der F., 1913), W. Jerusalem, Scheler, Müller-Lyer (s. Euphorismus) u. a. (vgl. W. Colsman, Die Relig. der F.³, 1921; Schleich, Die Weisheit der F., 1920; Lubbock, Die Freuden des Lebens², 1891; Duboc, Die Lust als sozial-eth. Entwicklungsprinzip, 1900; Zerbst, Die Philos. der F., 1904). Vgl. Wundt, Grdz. der phys. Psych. III⁵, 221; Mignard, La joie passive, 1909; G. Rost, Die Lehre von der F., 1912; W. Mayer, Z. f. Pathopsych., 1914; Ness Dearborn, The emotion of joy, 1899; Brentano, Psych. II, K. 8; P. Schneider, Lebensglaube, 1921 (Wille zur F.). Vgl. Gefühl, Lust, Liebe, Pflicht.

Friede s. Kampf. — **Fringes** s. Fransen. — **Frustal** (frustum, Stück) s. Ähnlichkeit (Ziehen).

Fühlen: 1. Tastempfindungen haben; 2. Lust- oder Unlustgefühle, einen Gemütszustand erleben; 3. ein unbestimmtes („gefühlsmäßiges") Bewußtsein von etwas haben. Nach Chr. Wolff heißt „fühlen" „dasjenige sich vorstellen, was Veränderungen in unserem Leibe veranlasset, wenn ihn körperliche Dinge, oder er sie berühret" (Vern. Ged. I, § 221). Nach Cohen ist das F. die Urform des Bewußtseins (Ästhet. I, 136 f.). Eine Logik des Fühlens gibt es nach Scheler (Der Formal.², S. 26 ff.) u. a. (s. Gefühl). Vgl. Gefühl, Feeling, Intuition.

Fülle s. Pleroma. Vgl. Husserl, Ideen zu e. r. Phän. I², 1922 (F. des „noematischen Kernes"; vgl. Erfüllung, Noema); Ziehen, Lehrb. der Log., S. 357, 525 (F. der zusammengesetzten Vorstellung und des Begriffs).

Führer s. Geschichte, Gesellschaft, Masse, Prestige.

Fulguration s. Emanation, Monade (Leibniz).

Fundament (fundamentum): Grundlage in den Objekten, Erlebnissen, Erfahrungsinhalten, d. h. dasjenige, worauf das Denken sich stützt, wenn es seine Begriffe bildet, also das, was dem Begrifflichen, Abstrakten, Allgemeinen objektiv oder anschaulich entspricht. Relationen (s. d.), „höhere Gegenstände" überhaupt haben ein „F." in Merkmalen der aufeinander bezogenen oder zusammengefaßten Vorstellungen, sie sind in ihnen „fundiert" (so schon die Scholastik). „Fundieren" schon bei Eckhart. Die Körper (s. d.) bezeichnet Leibniz als „phaenomena bene fundata". Nach Meinong werden „Gegenstände höherer Ordnung" („Superiora", z. B. Verschiedenheit) durch „Inferiora" fundiert. (Über Annahmen², S. 8). Ähnlich unterscheidet Ziehen „fundierte" und „fundierende" Vorstellungen; das Fundierende heißt „fundal", das fundierte „Edukt" (Lehrb. der Log., S. 263 ff.). Vgl. Gestalt, Objekt, Begründung, Einteilung, Wert, Sittlichkeit, Webersches Gesetz, Erscheinung, Ding an sich, Anschauungsformen.

Fundamentalphilosophie: philosophische Prinzipienlehre (vgl. Krug, F.³, 1827; F. C. Biedermann, F. 1838; Biunde, F. 1838; Chalybaeus, F. 1861; J. Tafel, Die F. I, 1848; J. Balmes, F.², 1861). Vgl. Grundwissenschaft.

Fünklein (scintilla conscientiae), s. Synderesis. Eckhart nennt „F." („Fünkelin") den Seelengrund, in dem Gott selbst mit der Seele in Berührung tritt. Das F. ist die „Hütte des Geistes", das „Kleidhaus Gottes" (Pfeiffer, Deutsche Mystik, S. 193, 206 ff.). Ähnlich Tauler (Schriften u. Predigten, 1912, I, 22, 151), J. Böhme (Aurora, S. 69) u. a. Vgl. O. Spann, Kategorienlehre, S. 233 ff. (Das F. ist in jedem Gliede unmittelbar und ganz enthalten; das F. ist die „selber unausgegliederte und darum allein alles andere befassende Ganzheit" als absoluter Grund der Glieder oder ihre Ur-Mitte). Vgl. Synteresis.

Funktion: 1. physiologisch: eine Leistung, Betätigungsweise, Verrichtung von Organen, 2. psychologisch: das seelische Erlebnis als Reaktion oder Aktion des Ich, 3. logisch: die synthetisch-analytische Tätigkeit des Subjekts, die Formung des Erfahrungsmaterials im Sinne des Denk- und Erkenntniswillens, 4. das Abhängigkeitsverhältnis mathematischer Art, wonach zwei „Variable" sich in Korrelation miteinander verändern $y = f(x)$; jedem Werte von x entspricht ein Wert von y und umgekehrt; x ist die unabhängige, y die abhängige Variable. Dies ist eine „explizite" (entwickelte) F.

Von „functiones animae" ist bei Campanella (Univ. phil. I, 6, 3), L. Vives u. a. die Rede. Von „corporis functiones" sprechen Descartes (Pass. an. I, 17), Spinoza (Eth. III, prop. II, schol. u. a.). — Den mathematischen Funktionenbegriff bilden Newton und Leibniz aus. Nach letzterem bestehen zwischen den Monaden funktionale Beziehungen („rapport constant et reglé", Gerh. II, 112). — Kant bestimmt die Begriffe (s. d.) als „Funktionen" des Verstandes. F. ist die „Einheit der Handlung, verschiedene Vorstellungen unter einer gemeinschaftlichen zu ordnen" (Kr. d. r. V., 120 f.; vgl. Kategorie). Nach Cassirer schaffen die Begriffe funktionale Beziehungen zwischen Reihengliedern (Substanzbegriff u. Funktionsbegriff², 1923; Das Erkenntnisproblem II, 545 f.; s. Substanz). Vgl. Stadler, Die Grundbegriffe der Erkenntnis, 1913; Liebert, Wie ist krit. Philos. überh. möglich², S. 58 (die „Vernunft" stellt kein Sein dar, sondern das autonome Prinzip systematischer Geltungsreihen, dessen Wesen in der „erzeugenden F." dieser Reihen besteht). Nach Mahnke ist die F. eine Kategorie (Eine neue Monadol., S. 35). Die Monaden (s. d.) sind, die Differentiale des Bewußtseins, die durch einen absolut einheitlichen . . . Funktionszusammenhang ihres Lebensprozesses charakterisiert sind" (S. 8 u. ö.). Nach Cohen ist die Kategorie der F. das Grundmittel der reinen Erkenntnis (Eth., S. 170 f.; vgl. Log., S. 278 f); vgl. F. J. Schmidt, Grdz. d. konst. Erf., S. 126 ff. (F. als reale Einheit von Anschauung und Begriff: Erfahrungsfunktionen als „die Bewußtseinsarten, in denen die Einheit des veränderlichen Erfahrungsbewußtseins zum Ausdruck kommt"). — Der Materialismus betrachtet das Psychische als (physiologische) Funktion des Gehirns. Verschiedene Psychologen setzen das Psychische in ein Funktionsverhältnis zum Physischen, an Stelle der Annahme einer Wechselwirkung. (Vgl. hingegen Rickert, Syst. der Philos. I, 196 f.; Rehmke, Die Seele des Menschen, S. 18 u. ff.) So nennt Fechner „Funktionsprinzip" die Darlegung der den psychischen Vorgängen parallel gehenden physischen Phänomene (Elem. d. Psychophys. II, 380). Wundt anerkennt ein „Funktionsverhältnis" nur zwischen Empfindung und Reiz (Phil. Stud. XII, 33). Einige Forscher (D'Alembert, Mach, Avenarius u. a.) wollen den Kausalitätsbegriff (s. d.) durch den Begriff der F. (wenn a sich verändert, so auch b) ersetzen. — Stumpf nennt „Funktionen" die seelischen Akte (s. d.) im Unterschiede von den „Erscheinungen" (Ersch. u. psych. Funktionen, 1907, S. 4 ff.). So auch Messer (Einf. in die Erkth., S. 32; F. und Empfindung), Müller-Freienfels (Persönl. u. Weltansch., S. 3; F. und Inhalte), Th. Haering (Die Struktur der Weltgesch., S. 62 f.; ebenso) u. a. Nach Driesch ist die psychische F. erst ein Begriff der konstruierenden Psychologie, nichts unmittelbar Geschautes (Ordnungslehre², S. 328). Husserl versteht unter der F. die Leistungsart der Bewußtseinserlebnisse als „Bewußtsein von etwas" (Ideen zu e. reinen Phän. I², 176 ff.). Scheler trennt die (psychophysisch indifferenten) „Akte" von den psychischen Funktionen: erstere werden vollzogen, letztere vollziehen sich, es ist mit ihnen ein Leib und eine Umwelt gesetzt, der ihre „Erscheinungen" angehören (beim Sehen, Aufmerken usw.). Die F. ist in der Zeit, der Akt (in dem etwas „gemeint" ist) steht in Sinnzusammenhang mit anderen Akten (Der Formal.², S. 402 ff.). Nach Th. Litt ist die F. eine in der Zeit verlaufende geistige Tätigkeit (Erk. u. Leben, 1923, S. 33, 57).

Über funktionelle Bedürfnisse und Funktionslust vgl. Utitz, Die Funktionsfreuden im ästh. Verhalten, 1911, S. 1 ff.; Jerusalem, Einl. in die Philos.[9-10], S. 151 f. (s. Ästhet., Bedürfnis). Müller-Lyer nennt die Kulturgebiete (Wirtschaft, Moral usw.) „soziologische Funktionen", die von einander abhängig sind (s. Geschichte). Nach Francé ist

F. stets eine Zuordnung, in Beziehung-Setzung zweier Seinsgrößen, Relationierung. Alle Funktionen in der Welt vollziehen sich als „Sparsamkeit anstrebende“ (parsimokline) Prozesse: es ist ihr Gesetz, daß sie kürzeste Prozesse werden, durch Selektion zur Harmonie gelangen (Die Welt als Erleben, S. 63 ff.); alle Funktionen sind „harmonoklin“ (S. 101). Die volle Erfüllung des F.sgesetzes ist die oberste Bedingung des Optimalen (S. 105). Vgl. Lagrésille, Le fonctionisme universel, 1901. Nach Frege (vgl. Die Begriffsschrift, 1879) hält das x der F. „Argumentstellen“ für ein Zahlzeichen offen (F. u. Begriff, 1891). Vgl. M. Pasch, Veränderliche u. F., 1914; G. F. Lipps, Die log. Grundlagen des mathem. F.sbegriffs, 1888; Wundt, Syst. der Philos. I³, 244 ff. (Die F. gehört zu den Formbegriffen); Couturat, Enzykl. der Philos. I, 150 f.; Russell, The princ. of math. I, § 254; Rev. de mét. XIII; Staub, Die Umwandl. des Substanzbegriffs zum F.sbegriff in der Marburger Schule, 1914. Vgl. Parallelismus, Seelenvermögen, Einheit, Methode (Wundt), Intellekt, Denken, Relation, Abhängigkeit, Akt, Leistung.

Funktionell s. Anpassung, Übung, Bedürfnis, Disposition, Selektion. Vgl. G. E. Müller, Zur Analyse der Gedächtnistät. 1911—17 (F.e Unbestimmtheit der verschwommenen Vorstellung).

Furcht: Affekt, der durch die Vorstellung drohender Gefährdung des (eigenen oder eines fremden) Ich entsteht und hemmend, lähmend wirkt (Stocken des Atmens, Erbleichen, Zittern, Verwirrung u. a.): Vgl. Aristoteles, Rhetor. II, 5, 1; Augustinus, De civ. Dei; Hobbes, Leviath. I, 6; L. Vives, De an. III, p. 243; Descartes, Pass. an. II, 58; Spinoza, Eth. III, def. aff. XIII, def. XXXIX; Locke, Ess. II, ch. 20, § 10; Chr. Wolff, Psych. empir. § 882; Kant, Anthrop. I, § 77 (F. ist Abscheu vor Gefahr; vgl. Kr. d. Urt. I, § 28); Volkmann, Lehrb. d. Psychol. II⁴, 336; Mosso, Die F., 1894; Jodl, Lehrb. der Psych. II⁵, 341; Fröbes, Lehrb. der exp. Psych. II², 306 ff. (F. ist eine Depression in Erwartung des Übels, verbunden mit der Tendenz, sich der Gefahr zu entziehen); Müller-Walbaum, Die Welt als Schuld u. Gleichnis, S. 255 ff.; Jahn, Psych. II⁷, 141; Eth. I⁴, 60 u. ff.; H. Scholz, Religionsph.², 1922; Gramzow, Philos. des Zweckes, S. 47 ff.; Vierkandt, Gesellschaftslehre, S. 73 ff. Vgl. Katharsis, Affekt, Tragisch, Erhaben, Angst, Gefühl, Religion.

Furioso eroico (heroischer Enthusiast) ist nach G. Bruno der von Sehnsucht und Liebe zum göttlichen All getriebene, nach Schauen der Einheit der Dinge begeistert verlangende Mensch (Degli eroici furori, 1585).

Für-sich-sein: das „Eigensein“ im Unterschiede vom Sein „für andere“; das „Innensein“ (die „Subjektivität“) der Wesen, im Unterschiede von ihrer Objektivation (s. Ding, Ding an sich, Geist). Nach Hegel ist das „Für-sich-sein“ eine Stufe in der dialektischen Selbstentwicklung des „Begriffs“, es ist Beziehung auf sich selbst, Eigenbestimmtheit (Enzykl. § 91 ff). K. Rosenkranz: „Das Dasein als das von anderem Dasein durch seine Bestimmtheit sich unterscheidende, sich von seinen eigenen Unterschieden unterscheidende und sie als ihre sie setzende Einheit sich unterwerfende Etwas ist für sich, was es ist. Das Dasein hat, logisch genommen, die Bedeutung des allgemeinen Seins: das Für-sich-sein hat die Bedeutung der Vereinzelung desselben als Selbstbeziehung des Daseins auf sich“ (Syst. d. Wiss., S. 24 f.). Nach Lotze ist alles Reale „Für-sich-sein“ (Mikrok. III², 531). So auch (im Sinne von Leibniz) Fechner, Wundt, Paulsen, Ladd, Mahnke (s. Ding) u. a. (s. Spiritualismus, Monade, Introjektion, Panpsychismus). Vgl. Staudinger, Kantstud. XXIV, 236; Jacoby, Allg. Ont. II, 188 (Was gnoseologisch für uns besteht, kann auch transzendent sein). Vgl. Subjekt, Objekt, Bewußtsein, Ich.

Fürwahrhalten: 1. (im Urteil implicite): primäres Geltungsbewußtsein; 2. explicite: ein Urteil über die Wahrheit eines Urteils, eine Art der Beurteilung. Es gibt ein subjektiv und objektiv bedingtes. F. Von der Art des F.'s hängt die Gewißheit (s. d.) in ihren Arten ab. Die individuelle, soziale, historische Bedingtheit und Wandelbarkeit des F.s schließt

Allgemeingültigkeit und objektive (absolute) Wahrheit (s. d.) nicht aus. Nach Kant ist das E. „eine Begebenheit in unserem Verstande, die auf objektiven Gründen beruhen mag, aber auch subjektive Ursachen im Gemüte dessen, der da urteilt, erfordert" (Kr. d. r. V., S. 677 ff.). „Das F. oder die subjektive Gültigkeit des Urteils in Beziehung auf die Überzeugung (welche zugleich objektiv gilt) hat folgende drei Stufen: Meinen, Glauben, Wissen" (ib. vgl. Log.[3], S. 72 ff.). Vgl. Fries, Syst. der Log., § 36). Nach Stadler ist das Wollen der letzte Grund des F.'s (Kantstud. XIII, 245) . Nach Geyser nehmen wir bei der Folgerung an, daß der Satz in dem Wissen, woraus wir ihn abgeleitet haben, enthalten (mitgegeben) ist. Der Akt dieses Annehmens ist das F., das zutreffend oder nicht zutreffend sein kann. Psychologisch ist das F. durch die Modalität der Festigkeit und Sicherheit (Überzeugtheit) bzw. der Unsicherheit und des Schwankens charakterisiert (Abr. der allg. Psych., S. 110). Vgl. Jerusalem, Einl. in die Philos.[9-10], S. 97 f.; O. Kröger, Philos. des reinen Ideal., 1921. Wundt: „Alles F. stützt sich auf Zeugnisse, d. h. auf Tatsachen der inneren oder äußeren Erfahrung, und diese Zeugnisse können wieder doppelter nämlich entweder subjektiver oder objektiver Art sein. Das subjektive F. nennen wir Glauben, das objektive ist zunächst die Meinung, und diese wird, sobald sich mit ihr die Überzeugung ihrer tatsächlichen Wahrheit verbindet, zum Wissen" (Log. I, 370). Nach Brentano ist F. ein anerkennendes Urteil (Psych. II, 89 f.). Vgl. Wahrheit, Urteil, Glauben, Gewißheit, Beifall, Überzeugung, Anerkennen, Annahme, Geltung, Meinung, Wissen, Zweifel, Doxisch.

G.

Galenische Schlußfigur s. Schlußfigur.

Galomalismus: Lehre vom „Galom", dem konstanten Kräfteprodukt als Wesen des Weltstoffs, bei W. Danmar, Welterkenntnis, 1923.

Ganze, Das (*ὅλον*, totum) ist das Korrelat zum Teil, als Begriff durch das beziehende Denken gesetzt. Das G. ist der Inbegriff der Teile, als organisches Ganzes aber mehr als die Summe dieser, es besteht zwar nur in seinen Gliedern, geht aber diesen logisch vorher, steht mit diesen in Wechselbedingung. Die Ganzheit ist der Charakter des Ganz-seins, sie drückt eine innere Verbundenheit und Ordnung aus, durch die jeder Teil eine bestimmte Stelle und Funktion hat (so im Organismus, in der Gesellschaft, im Ich, in der Seele, im All, im Kunstwerk u. a.). Das G. ist in seinen Teilen oder Gliedern, diese sind im Ganzen, bringen es zur Erscheinung. Ganzes und Ganzheit haben einen Eigenwert, können Selbstzwecke sein, dem sich die Glieder und Teilganzen unterordnen, was von sozialer, ethischer, metaphysischer Bedeutung ist. Ein Ganzes ist insbesondere, was vollständig ist, keines Teiles entbehrt oder nicht geteilt ist (wie das absolute G. der Gottheit). Das G. der Erfahrung und der Welt ist uns nicht gegeben, nur der Forschung aufgegeben. Ein Ideal ist es, die individuelle zu einer voll personalen Ganzheit zu erheben, die mit anderen Personalganzheiten überindividuellen Ganzheiten dient. Die theoretisch-praktische Beziehung auf Ganzheiten, die „Totalitätseinstellung", ist von Wichtigkeit. Im seelischen Leben werden Ganzheiten analysiert und durch Synthese gewonnen (s. Assoziation, Denken, Komplex, Gestalt).

Platon (Theaet. 204 E), Aristoteles (nach welchem das Ganze den Teilen logisch vorausgeht, Met. V 26, 1023 b 26), die Stoiker unterscheiden das *ὅλον* vom *πᾶν*. Die Scholastiker verstehen unter „totum perfectionale" (Gott) oder „t. proportionale" (Seele) das nicht aus Teilen bestehende G. Die Gattung ist „totum universale". Es gibt homogenes und heterogenes (organisches) Ganzes. Nach Hobbes ist das G. dasjenige, was für jedes, aus dem es besteht, gesetzt wird (De corp. 7,7). Nach Leibniz

ist das G. der Welt in jedem Teile (Gerh. VII, 544). Chr. Wolff: „Unum, quod idem est cum multis, dicitur totum“ (Ontol., § 341). Nach Kant ist ein „Ganzes der Vorstellung“ von der „Vorstellung eines Ganzen“ zu unterscheiden (De mund. sensib. sct. I, § 2). Ein Ganzes der Zusammensetzung ist „dasjenige, in welchem eines in einem gewissen Zustande nicht ist, ohne daß ein anderes in einem ähnlichen auch sei“ (Reflex. II, 618; vgl. 632). Zu einem Dinge als Naturzweck gehört, daß die Teile „nur durch ihre Beziehung auf das Ganze möglich“, durch die Idee des Ganzen bestimmt sind (Kr. d. Urt. II, § 65, S. 235 ff.). Ein intuitiver Verstand würde von der „Anschauung eines Ganzen als eines solchen“ (vom „Synthetisch-Allgemeinen“) zum Besonderen gehen (§ 77, S. 273 ff.). Die Idee (s. d.) ist „der Vernunftbegriff von der Form des Ganzen, sofern durch denselben der Umfang des Mannigfaltigen sowohl als die Stelle der Teile untereinander a priori bestimmt ist“. Das G. ist „gegliedert“, nicht „gehäuft“ (Kr. d. r. V., Vorr., vgl. Allgemein. Zweck). Die Vernunft enthält die Idee eines „absolut-Ganzen“ (I, § 27, S. 102 ff.). Das „Naturganze als System“ beurteilen wir teleologisch (II, § 75, 77). Das G. der Erfahrung ist nicht selbst eine Erfahrung. Die Vernunftideen gehen auf Totalität (s. d.) der Bedingungen (vgl. A. Dietrich, Kants Begriff des Ganzen in seiner Raum-Zeit-Lehre, 1916). Daß in jedem Teil das G. ist und wirkt, betonen Goethe, Schelling, Novalis (Fragm. II, 1706) u. a. (vgl. Gott, Pantheismus). Von einem „Totalitätsdenken“ (s. d.) sprechen Hegel, F. J. Schmidt, M. Adler u. a.

Nach Cassirer konstituiert bei der echten Synthese das G. die Teile und gibt ihnen wesentliche Bedeutung; das G. und die Teile sind durch einander bedingt, das Eine ist im Vielen, dieses im Einen (Philos. der symbol. Formen 1, 38 ff.). Das Gleiche betont für das organische G. Windelband (Einl. in die Philos.[3], S. 165). Die absolute Wirklichkeit ist das „einheitlich lebendige Ganze“, von dem wir nur Stücke erkennen; es ist ein in sich gegliedertes Organisches“ (Enzykl. der philos. Wiss. I, 60). Nach Rickert ist das G. mehr als die Summe seiner Teile. Das absolute G. ist undefinierbar und nie gegeben, nur aufgegeben, ein Denkziel. Das reale G. besteht aus Wirklichem und ist doch mehr als wirklich; was das G. zum absoluten Ganzen macht, ist irreal oder werthaft (Syst. der Philos. I, 17 ff., 171 ff.). Nach W. Moog ist das G. als Gebilde eine Durchdringung von Individuellem und Allgemeinem (Grundfragen der Päd., S. 95). Nach Husserl ist das G. ein „Inbegriff von Inhalten, welche durch eine einheitliche Fundierung, und zwar ohne Sukkurs weiterer Inhalte, umspannt werden“ (Log. Unters. II, 268; II 1[2], 225 ff.). Nach Vaihinger ist das G. des Dinges als außer den Teilen bestehendes eine Fiktion (Die Philos. des Als Ob, S. 312 ff.). Ziehen rechnet das G. und die Teile zu den „Relativbegriffen“ (Lehrb. der Log., S. 581).

Nach Will. Stern ist die „Person“ (s. d.) ein Ganzes, eine „unitas multiplex“. Was als Ganzes Selbstbestimmung übt, hat Selbstwert (Wertphilos., S. 67 ff.). Nach Driesch ist Ganzheit „ein geordnetes Etwas, in dem jeder Teil seinen ganz bestimmten Beziehungsort hat.“ In ihm ist jedes Einzelne eindeutig als „dieses“ auf das G. bezogen. In einem Ganzen gibt es keinen Mechanismus, keine echten Gesetze, nur „Gleichheitszüge“ (Über die grundsätzl. Unmögl. einer Vereinigung von universeller Teleol. u. Mechanismus, 1914, S. 5 ff.; vgl. Stud. über Entwickl., 1918, S. 5: Kant u. das G., Kantstud. XXIX, 365 ff.). Ganzheit ist eine Ursetzung (Ordnungslehre[2], S. 89 f.). Im Lebendigen gibt es Ganzheitsverknüpfung (G.skausalität). Das G. ist geworden, ohne daß seine Teile Stück für Stück nach außen hin verknüpft waren (S. 208 ff.). Bestimmend sind hier ganzmachende Naturfaktoren (S. 210). Sach- oder naturganz ist eine Naturgegenständlichkeit, wenn sie das Ergebnis ganzheitskausaler Vorgänge ist (Organismen, Werke der Kunst und Technik). Aus „summenhafter“ Kausalität ist solches Ganzes nicht begreifbar (S. 285 ff.). Es gibt auch überpersönliche Ganzheiten (z. B. die Menschheit, S. 422 ff.). Das G. des Alls ist ein „ordnungsmonistisches Ideal“ (S. 94, 149 ff.). Hiernach würde jede Einzelheit des Seins und Werdens ihre einzige Stelle im Ganzen haben, weil das G. dieses ist und solches (S. 149 ff.). Für die Erfahrung aber gibt es „Ganzheitliches und Zufall“, neben Nicht-

Ganzheit „Ganzheitszüge" (S. 152 ff., 167 ff., 253 ff.). Ganz ist auch, dessen Wesen gestört wird durch Entnahme eines Teiles" (S. 153; s. Entelechie, Organismus, Leben, Entwicklung). Nach Francé liegt es im Wesen des Biologischen, daß uns jedes Erlebnis und die Summe aller Erlebnisse, der „Bios", als ein Ganzheitskomplex erscheint, der aus einander zugeordneten Teilen besteht (Die Welt als Erleben, S. 53 ff.). Jeder Teil der Welt wiederholt den Bau des Ganzen, ist auch ein komplexes System. Das G. affiziert die Teile (S. 59 ff.). Nach R. Goldscheid müssen wir alles Einzelne auf das G. beziehen, zu dem es gehört und aus dem es zu verstehen ist. Nach Höffding muß die Wahrheit ein Ganzes sein (Der Totalitätsbegriff, 1917; Erleben von Totalitäten, s. d.; Der menschl. Gedanke, S. 238 ff.). Ein Ganzes ist der Organismus nach Armin Müller (Das Individualitätsproblem, 1925). Nach O. Spann ist die Ganzheit das logisch Erste. Das Ganze besteht in der „Ausgliederung" in seine Teile, wird in diesen „geboren" (Fundamente der Volkswirtschaftslehre, 1923; Über das Verhältn. des Ganzen zum Teil, Z. f. Volkswirtsch. I, 1921). Das G. als solches hat kein Dasein, entsteht in den Gliedern, aber es geht in ihnen nicht unter, ist am Grunde der Glieder, alles ist in ihm und es ist in allem (Kategorienlehre, S. 54 ff.). Die Glieder bestehen nur im Ganzen (S. 58). Dieses enthält Teilganze, die wie die Glieder ein Eigenleben haben (S. 90 ff., 129 ff.). Die Gesellschaft insbesondere ist ein solches Ganzes (Gesellschaftslehre², S. 26 ff.). Nach Geissler ist in jedem das G., an dem es teil hat, das es „durchdringt" (Relig. u. Durchdringung, S. 19; Das System der Seinsgebiete, 1919). Nach Emge ist das G. als Form der Kategorie der Qualität eine komprehensive Einheit, „eher" als der Teil (Die Soziologie B. Russells, 1924, S. 9 f.). Nach Jerusalem lebt der Einzelne nur im (sozialen) Ganzen (Gedanken u. Denker I, 1906). Nach Eucken besteht eine „Bewegung zum Ganzen hin"; eine Führung des geistigen Lebens vom Ganzen her, vom Gesamtleben (s. Geist). Bestandteile oder Momente von Ganzheiten sind die psychischen Vorgänge und Inhalte nach Wundt (Sinnl. u. übersinnl. Welt, S. 101), F. Krueger (Der Strukturbegriff in der Psych. VIII. Kongr. exp. Psych. 1924), H. Volkelt u. a. (s. Komplex., Psychisch, Struktur). Vgl. F. Kraus, Die allg. u. spezielle Pathol. der Person, 1919; R. Leinen, Der Wille zum Ganzen, 1922; Driesch, Die Summe u. das G.; K. Faigl, Ganzheit u. Zahl, 1926. Vgl. Totalität, Individuum, Teil, Gestalt, Komplex, Einheit, Unendlich, Gesellschaft, Synthese, System, Organismus, All, Universum, Seele, Leben, Idee.

Gattung (*γένος*, genus) ist (logisch) der die ihm untergeordneten Artbegriffe umfassende, höhere (allgemeinere) Begriff, der selbst im Verhältnis zu einer höheren G. als Artbegriff fungiert. Durch Abstraktion steigt man zu immer höheren Gattungen auf, bis zur obersten G. des Etwas überhaupt (Seienden). Die G. ist in den Arten enthalten, diese haben an ihr (als ihrem gemeinsamen Wesen) teil, weisen ein Gattungsmäßiges (Generelles) auf. Die G. hat keine separate Existenz, gilt aber für die Individuen und ist in ihnen verwirklicht und besondert. Die natürliche G. weist auf Verwandtschafts- bzw. gemeinsamen Ursprung der Arten hin. Die Definition (s. d.) zieht meist das „genus proximum" heran. Platon erhebt die G. zur „Idee" (s. d.). Aristoteles bestimmt die G. als das Wesensallgemeine ähnlicher Dinge (Met. V 28, 1024a 29 f.), als sekundäre Wesenheit (*δεύτερα οὐσία*, VIII 1, 1042a 22). Es gibt nächste und letzte Gattungen (*γένη πρώτη, ἔσχατα*, III 4, 999a 31). Durch die *διαφοραὶ εἰδοποιοὶ* werden die *γένη* zu *εἴδη*, welche die *ἀρχαὶ τῶν εἰδῶν* sind (vgl. IX 3, 1057 b 7; 1038a; Top. 143 b). Die Stoiker sehen in der G. nur ein Kollektivum (*γένος δέ ἐστι πλειόνων καὶ ἀναφαιρέτων ἐννοημάτων, σύλληψις, οἷον ζῷον· τοῦτο γὰρ περιείληφε τὰ κατὰ μέρος ζῷα* (Diog. L. VII, 60). Nach Alexander von Aphrodisias ist die G. ein bloßer Name oder Begriff (*τό τε γένος ὡς γένος λαμβανόμενον οὐ πρᾶγμά τί ἐστιν ὑποκείμενον, ἀλλὰ μόνον ὄνομα, καὶ ἐν τῷ νοεῖσθαι τὸ κοινὸν εἶναι ἔχον οὐκ ἐν ὑποστάσει τινί* (Quaest. nat. II, 28). Als eine Kollektion übereinstimmender Dinge bestimmt die G. Porphyr; sie ist *τὸ κατὰ πλειόνων καὶ διαφερόντων τῷ εἴδει ἐν τῷ τί ἐστι κατηγορούμενον* (Isagog. 2), oder *ἢ τινῶν ἐχόντων πῶς πρὸς ἕν τι*

καὶ πρὸς ἀλλήλους ἄθροισις (1a, 17 ff.). Boëthius: „Genus est quod praedicatur de pluribus specie differentibus in eo quod est, species vero est quam sub genere collocamus“ (De div., p. 640). „Genus enim dicitur et aliquorum quodammodo se habentium ad unum aliquid et ad se invicem collectio“ (Porph. Isag. p. 26).

Johannes Scotus: „Genus est multarum formarum substantialis unitas“ (bei Hauréau I, 303). Martianus Capella: „Genus est multarum formarum per unum nomen complexio“ (ib). Die Scholastiker, von denen die „Realisten“ der G. ein Eigensein vor oder in den Individuen zuschreiben, während die „Nominalisten“ in der G. nur ein Wort- oder begriffliches Wesen erblicken (s. Allgemein, Art), unterscheiden „genus naturale“ („quod est commune multis, quae conveniunt in materia“) und „genus logicum“ („quod habet unum modum praedicandi communem univocum de multis speciebus“ (bei Prantl, G. d. Log. III, 274). Nach Heiricius von Auxerre ist die G. „cogitatio collecta ex singularum similitudine specierum“, nach Remigius von Auxerre „complexio, id est adlectio et comprehensio multarum formarum, i. e. specierum“ (Hauréau I, 145). Nach Abaelard sind die Gattungen „sermones“. „Genus“ ist „id quod natum est praedicari“, nur in den Individuen hat es Subsistenz (Dial. 204). Die Gattungen entstehen durch Schöpfung aus dem Allgemeinsten. Die Arten einer G. sind durch „consimilitudo substantiae“ verbunden (vgl. Oeuvr. inéd., p. 505ff.: De generibus et speciebus, wohl nicht echt). Wilhelm von Occam: „Genus non est aliqua res extra animam existens de essentia illorum, de quibus praedicatur“, ist bloß „intentio animae praedicabilis de multis“ (Log. I, 20).

Nach Melanchthon ist die G. „nomen commune multis speciebus“ (Dial. Erotem.). Nach Marius Nizolius beruht der G.sbegriff auf einer „comprehensio“ (Antibarbarus philos., 1553). Nach Petrus Ramus ist die G. „totum partibus essentiale“ (Dial. inst. I, 27). Nach Nicolaus Cusanus existieren die Gattungen „contracte in speciebus“ (Doct. ignor. III, 1). Die Logik von Port-Royal erklärt: „Genus idea dicitur, cum ita communis est, ut ad alias ideas etiam universales se extendat“ (I, 6). Nach Locke ist die G. ein bloßer Kollektivbegriff, die Zusammenfassung des Ähnlichen vieler Dinge unter einem Namen (Ess. III, ch. 3, § 13). Chr. Wolff: „Genus est similitudo specierum“ (Ontol., § 234; Phil. rat. § 234). Platner: „Diejenigen beständigen Merkmale oder sogenannten Eigenschaften eines allgemeinen Dinges oder Begriffs, welche zugleich auch zukommen den ihm entgegengesetzten einzelnen Dingen, nennt man ... die Gattung“ (Phil. Aphor. I, § 510). Kant: „Der höhere Begriff heißt in Rücksicht seines niederen Gattung (genus), der niedere Begriff in Ansehung seines höheren Art“ (Log., S. 150). Das „logische Prinzip der Gattungen“ setzt ein transzendentales Gesetz voraus, wenn es auf die Natur angewendet werden soll; es wird hierbei Gleichartigkeit im Mannigfaltigen möglicher Erfahrung vorausgesetzt. Nach dem Prinzip der Homogeneität der Formen gelangt man zu immer höheren Gattungen (Kr. d. r. V., S. 556ff.). Alle Gattungen gehören zu einer obersten G. (ib.). Die „Einheit der Gattungen“ ist die „Einheit der zeugenden Kraft“. Natur- und Schulgattung sind zu unterscheiden, welch letztere auf Verwandtschaften geht (Über die verschied. Rassen der Menschen, S. 87). — Nach Hegel existiert die (organische) G. „nicht an und für sich, sondern nur in einer Reihe von einzelnen Lebendigen“. Die G. ist erst im Geiste an und für sich in seiner Ewigkeit (Naturphil., S. 648 f.). Nach Carriere ist die G. nicht vor den Individuen selbständig da; sie ist die „wesengleiche Natur“, das „gleiche Bildungsgesetz“ der Dinge (Ästh. I, 21 f.; vgl. Dühring, Log., S. 196 f.). Nach Schuppe ist das „Gattungsmäßige“ (Allgemeine) mit dem Speziellen, Individuellen untrennbar verbunden, in ihm enthalten und mit wahrnehmbar (Erk. u. Log., S. 90f.). Die Dinge sind Inhalt eines Gattungsbewußtseins (vgl. über dieses Feuerbach, M. Adler u. a.). Nach Külpe gehören G. und Art zu den „logischen Begriffen“ (Vorles. über Log., S. 179 ff.). Nach Vaihinger ist der Gattungsbegriff eine Fiktion. Nach Ziehen wird er durch Substantiierung zur G. (Lehrb. der Log., S. 510ff.). Nach Windelband (u. a.) sind die G.sbegriffe Abstraktionen, die als solche nicht

„existieren", aber „sie begreifen all dies Besondere unter sich, sie gelten dafür" (Enzykl. der philos. Wiss. I, 59). Nach Husserl gibt es konkrete und abstrakte Gattungen, je nachdem sie unter sich Konkreta oder Abstrakta haben (Ideen zu e. reinen Phänom. I², 30). „Synthetische" Wesenswahrheiten sind solche, welche in einem „regionalen Wesen" als diesem Gattungswesen gründen (S. 31). Nicht zu verwechseln ist das Unterstehen eines Wesens unter der formalen Allgemeinheit eines rein logischen Wesens mit dem Unterstehen unter seinen höheren Wesensgattungen. Die formal-ontologischen Kategorien sind „eidetische Singularitäten", die ihre oberste G. im Wesen „formal-ontologische Kategorie überhaupt" haben (S. 25 ff.). Vgl. Ribot, L'évol. des idées génér., p. 230 ff.; H. Pichler, Zur Lehre von G. und Individuum: in Beitr. zur Philos. des deutschen Ideal. II; E. v. Aster, Prinz. der Erkenntnislehre, S. 123 f.; W. Stern, Die menschl. Persönl., S. 105 ff. Vgl. Art, Allgemein, Wahrheit, A priori, Wissenschaft, Ich, Trieb, Gedächtnis, Vererbung, Definition, Einteilung, Relativismus, Gesellschaft (Giddings, „consciousness of kind").

Gebärden: unwillkürliche oder willkürliche Bewegungen, welche etwas zum Ausdruck bringen, zur Verständigung dienen. Auch das Wort ist eine Art der G. (s. Sprache). Es gibt hinweisende, darstellende (nachbildende), mitbezeichnende, symbolische Gebärden (Wundt, Gr. der Psych.⁵, S. 361 ff.; Grdz. der phys. Psych. III⁵, 542 ff.; Völkerpsych. I²). Der Gebärdensprache bedienen sich Taubstumme, auch viele Volksstämme im Verkehr mit anderen.

Gebilde, psychische, heißen bei Beneke die Entwicklungsprodukte seelischer Tätigkeit (Lehrb. d. Psych., § 19). Wundt versteht unter einem G. „jeden zusammengesetzten Bestandteil unserer unmittelbaren Erfahrung, der durch bestimmte Merkmale von dem übrigen Inhalte derselben derart sich abgrenzt, daß er als eine relativ selbständige Einheit aufgefaßt wird und, wo das praktische Bedürfnis es fordert, mit einem besonderen Namen bezeichnet worden ist" (Gr. d. Psych.⁵, S. 109). Diese G. sind nur relativ selbständige Einheiten, die in durchgängigem Zusammenhang miteinander stehen; ferner sind sie „niemals Objekte, sondern Vorgänge, die sich von einem Moment zum andern verändern". „Alle psychischen Gebilde sind in psychische Elemente, also in reine Empfindungen und in einfache Gefühle, zerlegbar" (S. 110). Aber die Eigenschaften der G. werden niemals durch die der psychischen Elemente erschöpft. „Vielmehr entstehen infolge der Verbindung der Elemente immer neue Eigenschaften, die den Gebilden als solchen eigentümlich sind" (z. B. die räumliche Ordnung, S. 111). Es bilden sich so einerseits „Formen der Ordnung der Empfindungen", anderseits neue einfache Gefühle (ib.). Die Einteilung der Gebilde richtet sich nach ihren Elementen, sie ergibt: Vorstellungen und Gemütsbewegungen (vgl. Log. III³, 268 f.). Stumpf nennt G. das Korrelat zu den seelischen Funktionen (Begriffe, Inbegriffe, Sachverhalt, Werte). Mit ihnen hat es die „Eidologie" zu tun (Erschein. u. psych. Funkt., S. 28 ff.). Nach Rehmke besteht das „Bilden" nur im „Gebildehaben". Das G. ist früher Gehabtes im völlig neuen Zusammen (Die Seele des Menschen⁵, S. 91). Vgl. Twardowski, Über Funktion u. G. (poln.), 1911; Häberlin, Der Geist u. die Triebe, S. 92 (G. = das durch die Handlung veränderte Objekt; äußere und innere G.). Vgl. Geisteswissenschaften, Gestalt, Gesellschaft (L. v. Wiese).

Gebot s. Imperativ.

Gebrauch und Nichtgebrauch der Organe als Faktor der Entwicklung (s. d.): Lamarck u. a. Nach Kant ist der G. eines Begriffs „transzendental", wenn er von Gegenständen überhaupt ausgesagt wird (Kr. d. r. V., S. 111). Bedingung des „empirischen" oder „immanenten" G.s der reinen Erkenntnis ist, „daß uns Gegenstände in der Anschauung gegeben seien, worauf jene angewandt werden könne" (S. 115 ff.). Der empirische G. bezieht sich auf Erscheinungen, Gegenstände einer möglichen Erfahrung (S. 272 f.).

Die Kategorien (s. d.) sind von transzendentaler „Bedeutung", können aber nur für Erfahrungsmögliches gebraucht werden (S. 273 ff.). Wird von den Ideen (s. d.) ein „transzendenter" (statt des „immanenten") G. gemacht, so entstehen dialektische Widersprüche. Vgl. Proleg. § 26, 31, 33 f., 39 f., 45, 57. Vgl. Reflexionsbegriffe.

Gedächtnis (*μνήμη*, memoria) ist die psycho-physische Fähigkeit, Eindrücke und deren psychisches Gegenstück zu erneuern (s. Reproduktion). Das organisch-seelische G. beruht auf Dispositionen (s. d.), d. h. auf Funktionsmöglichkeiten, die physiologisch strukturelle Abänderungen von Gehirnzuständen nebst potentiellen Energien, Kraftaufspeicherungen, psychologisch die Fähigkeit des „Behaltens" von Erlebnisnachwirkungen im Ich und des Verwirklichens ähnlicher Erlebnisse (Erinnerungsvorstellungen) bedeuten. Die G.erscheinungen umfassen das Einprägen, Merken, Erlernen, Behalten, Reproduzieren, Erinnern (s. d). Abhängig ist das G. vom Alter, Geschlecht, von der Individualität, leiblichen Zuständen, vom Gefühl, Interesse, Wunsche, ferner von der Leichtigkeit und Schärfe der Auffassung (Aufmerksamkeit, Beobachtung), der Intensität und Extensität des Eindrucks, seiner Kontrastierung und seiner Verknüpfung mit anderen, von der Häufigkeit der Wiederholung. Das G. soll möglichst dauerhaft, treu (genau reproduzierend), umfassend, verläßlich sein. In der Regel überwiegt das G. für bestimmte Arten von Eindrücken; es gibt Wort-, Ton-, Formen-, Bewegungs-, Sach-, Zahlen-, Begriffs-G., ein mechanisches und judiziöses (logisches) G., ferner die Typen des visuellen, auditiven oder akustischen, motorischen (bzw. visuell-motor., akustisch-motor.), indifferenten Gedächtnisses, je nach der Art der bevorzugten Erinnerungsvorstellungen. Daß die Übung eines Spezialgedächtnisses direkt die Mitübung des G. überhaupt bedingt, wird von einigen (Netschajeff u. a.) bestritten, von anderen (Ebert und Meumann u. a.) behauptet. Ein „affektives" G. (für Gefühle) gibt es nach Ribot, Paulhan u. a., nach anderen ist die Reproduktion von emotionalen Zuständen nur eine indirekte, an die Vorstellungserneuerung gebundene (Jodl, Offner u. a.; vgl. W. Peters, Psych. Arch. VI; A. R. Stone, Amer. J. of Psych. 36; Claparède, Arch. de Psych. X). Die experim. G.forschung bedient sich zur Prüfung der G.leistung verschiedener Methoden: Methode der „Beschreibung" (aus der Erinnerung), der „Wiedererkennung", der „Vergleichung", der „Reproduktion". Diese zerfällt in die „Methode der behaltenen Glieder", die „Erlernungs"-Methode, das „Ersparnisverfahren", die Methode der „Treffer" und der „Hilfen". Im Alter nimmt das G. mehr oder weniger ab, namentlich für das Neue, in pathologischen Zuständen kann das G. vorübergehend oder dauernd in verschiedenem Umfange versagen, es kommt zu G.störungen (s. Vergessen, Amnesie). Das G. ist ein Fundament der Erfahrung, des Denkens, des Erkennens, des Selbstbewußtseins, es ist eine Bedingung des Bewußtseinszusammenhanges, des Zeitbewußtseins, der Erhebung des Ich über das bloße Augenblicksleben. Erklärt wird das G. teils physiologisch, teils rein psychologisch, teils psycho-physiologisch.

Platon unterscheidet schon G. (*μνήμη*) und Erinnerung (*ἀνάμνησις*). Die Seele gleicht einer wächsernen Tafel (*κήρινον ἐκμαγεῖον*), welche die Eindrücke behält (Theaet. 191 C). Das G. ist eine Aufbewahrungsstätte der Wahrnehmungen (*σωτηρία αἰσθήσεως*, Phileb. 34 B). Die Erinnerung ist ein seelischer Akt (*ὅταν ἃ μετὰ τοῦ σώματος ἔπασχέ ποθ' ἡ ψυχή, ταῦτ' ἄνευ τοῦ σώματος αὐτὴ ἐν ἑαυτῇ ὅ τι μάλιστα ἀναλαμβάνῃ, τότε ἀναμιμνήσκεσθαί που λέγομεν*, ib.). Aristoteles erblickt in der *φαντασία* eine Nachwirkung der *αἴσθησις* in der Seele (De an. III, 3; I, 4), ein Nachbild derselben (Rhetor. I 11, 1370 a 28). Die *μνήμη* beruht auf dem Beharren (*μονή*) des Eindrucks (De memor. 1; *ὥσπερ τύπος ἢ γραφὴ ἐν ἡμῖν*; Anal. post. II, 19; De an. I 4, 408 b 17). Die *ἀνάμνησις* ist ein Willensakt (De memor. 2). Nach Straton beruht die Erinnerung auf der Bewegung, physischen Spur (*ὑπομονή*) der Empfindung (Plut., Plac. IV, 23); nach den Stoikern auf einem Abdrucke (*τύπωσις*) in der Seele (IV, 11; Cicero, Acad. II, 10, 30; Epiktet, Diss. I, 14, 9). Plotin hingegen faßt die Erinnerung als einen geistigen Akt auf (Enn. IV, 6, 3).

Augustinus verlegt das G. in den Geist. Er nimmt auch ein Gefühlsgedächtnis an (Confess. VIII, 14), unterscheidet sinnliches und intellektuelles G. (l. c. X, 7 f.; De quant. an. 33; De trin. IX, 3; XI, 2 ff.; XV, 23; De lib. arb. II, 3). „Igitur ea, quae, ut ita dicam, vestigia sui motus animus figit in corpore, possunt et manere et quendam quasi habitum facere" (Epist. IX, Migne T. 33; vgl. Ep. VI—VII). So auch die Scholastiker. Das G. ist ihnen ein Behalten der „species" seitens der Seele. Avicenna definiert die „virtus conservativa et memorialis" als „thesaurus eius, quod pervenit ad existimativam de intentionibus in perceptis sensu extra formas eorum sensu perceptas" (bei Stöckl II, 38). Die Erinnerung ist „actus reflexus in id, quod prius per sensum acceptum est" (bei Albertus Magnus, S. th. I, 15, 2). Albertus Magnus versteht unter „memoria sensibilis" die „recordatio prius accepti" (I, 15, 2). „Memoria quae mentis est, actum paternum habet ex se formandi intelligentiam, quae est actus reductionis in prototypum" (ib.). „Memoria duplex: una est habitus mentis, alia est coacervatio formarum sensibilium prius acceptarum" (I, 69, 1). Nach Thomas hat die „memoria" die Funktion „„conservare species rerum, quae actu non apprehenduntur" (S. th. I, 79, 6 c), das G. ist „thesaurus vel locus conservationis specierum" (I, 79, 7 a). Es gibt „memoria sensitiva" und „intellectiva" (I, 77, 8 5b. 4; I, 79, 6). „Reminiscentia" ist „inquisitio alicuius, quod a memoria excidit" (Memor. o b). Von einer „cellula memorialis" spricht bereits Adelard von Bath.

Campanella sieht in den Gedächtnisbildern abgeblaßte Wahrnehmungen. „Passio autem remanet, abeunte activo, sed languida. Haec autem remansio est memoria" (Univ. phil. I, 6, 4). Nach L. Vives ist das G. ein „receptaculum" (De an. II, p. 50), „facultas animi, qua quasi ea, quae sensu aliquo, externo aut interno, cognovit, in mente continet" (p. 54). Zu unterscheiden sind: „memoria", „recordatio", „reminiscentia" (p. 55). Funktionen des Gedächtnisses sind das „apprehendere" und das „retinere" (ib.). Es gibt verschiedene Arten des Gedächtnisses (für „res", „verba" usw., p. 56). Die Aufmerksamkeit festigt das G. („memoriam confirmat", p. 56). Hobbes definiert die Erinnerung als Bewußtsein des Wahrgenommenhabens: „Sentire se sensisse est meminisse" (De corp. 25, 1). Spinoza erklärt „memoria" als „quaedam concatenatio idearum, naturam rerum, quae extra corpus humanum sunt, involventium, quae in mente fit secundum ordinem et concatenationem affectionum corporis humani" (Eth. II, prop. XVIII, schol.). Wie schon Descartes (De hom. p. 132; Princ. phil. IV, 196), nehmen Malebranche u. a. eine „idea materialis" (s. Ideen) als Vermittler der Erinnerung an. Leibniz nimmt bloß psychische Dispositionen (s. d.) an. Nach Locke ist das G. eine Behaltungsfähigkeit („retentiveness"). Das „Behalten" der Vorstellungen bedeutet nur die Fähigkeit der Reproduktion früherer Vorstellungen, wobei die Seele sich bewußt ist, sie gehabt zu haben (Ess. II, ch. 10, § 2; I, ch. 4, § 20). Hume versteht unter G. die Fähigkeit der Reproduktion von Eindrücken (Treat. I, sct. 3). Die Hauptfunktion der Erinnerung besteht im Festhalten der Ordnung und wechselseitigen Stellung der Vorstellungen. Nach R. Hooke, Hartley, Bonnet (Ess. analyt. p. 49 ff.), Tetens (Philos. Vers. II, 218 ff.) u. a. beruht das Gedächtnis auf Dispositionen im Gehirn (s. Assoziation), so auch nach Holbach: „La mémoire est la faculté que l'organe intérieur a de renouveller en lui-même les modifications qu'il a reçue" Syst. de la nat. I, ch. 8, p. 113). Condillac „Quand une idée se retrace à la statue, ce n'est donc pas qu'elle se soit conservée dans le corps ou dans l'âme: c'est que le mouvement, qui en est la cause physique et occasionelle, se reproduit dans le cerveau" (Traité des sensat. I, ch. 2, § 38; Log. I, ch. 9). Von den Wahrnehmungen bleibt „une impression plus ou moins forte, suivant que l'attention a été elle-même plus ou moins vive" (§ 6). „La mémoire est le commencement d'une imagination qui n'a encore que peu de force; l'imagination est la mémoire même, parvenue à toute la vivacité dont elle est susceptible" (§ 39). James Mill bringt das G. zur Assoziation in Beziehung. Destutt de Tracy: „La mémoire consiste à sentir les souvenirs des sensations passées" (Elem. d'idéol. I, ch. 3, p. 41).

Nach Chr. Wolff ist G. „das Vermögen, Gedanken, die wir vorhin gehabt haben,

wieder zu erkennen, daß wir sie schon gehabt haben, wenn sie uns wieder vorkommen" (Vern. Ged. I, § 249). „Memoria in facultate ideas reproductas . . . et res per eas repraesentatas recognoscendi consistit" (Psych. rat. § 278; Psych. empir. § 175). Erinnerung ist „facultas perceptiones praeteritas mediate reproducendi et recognoscendi" (Psych. empir. § 230). Es gibt „ideae materiales". Baumgarten: „Memoria est facultas reproductas perceptiones recognoscendi" (Met. § 579) . Ploucquet: „Memoria est ea vis repraesentandi, qua nexus posteriorum cum prioribus perceptionibus excitatur" (Princ. de subst. p. 75). Nach Crusius ist das G. das „Vermögen, die einmal gehabten Begriffe fortzusetzen und bei gewissen Umständen wiederum lebhaft zu denken" (Vernunftwahrh., § 426). Platner definiert das G. als „Vermögen, mittels dessen wir vormalige Ideen aufbehalten" (Phil. Aphor. I, § 285). Erinnerung ist das „Vermögen, mit Ideen der Phantasie zu verbinden das Bewußtsein ihrer vormaligen Darstellung" (§ 422). Sich erinnern heißt: „Ideen des Gedächtnisses vergleichen mit ähnlichen Ideen entweder der Sinnen oder des Gedächtnisses" (§ 78). Swedenborg unterscheidet äußeres und inneres G.; letzteres hat der Mensch als Glied der Geisterwelt (vgl. Kant, Träume e. Geistersehers II, 2). Kant: „Das G. ist von der bloß reproduktiven Einbildungskraft darin unterschieden, daß es die vormalige Vorstellung willkürlich zu reproduzieren vermögend, das Gemüt also nicht ein bloßes Spiel von jener ist" (Anthrop. I, § 34). „Methodisch etwas ins Gedächtnis fassen" heißt memorieren. Es gibt ein „mechanisches", „ingeniöses", „judiziöses" Mem. Das erstere beruht bloß auf Wiederholung; das ingeniöse Memorieren ist „eine Methode, gewisse Vorstellungen durch Assoziation mit Nebenvorstellungen, die an sich (für den Verstand) gar keine Verwandtschaft miteinander haben . . ., dem G. einzuprägen"; das judiziöse Memorieren ist „kein anderes als das einer Tafel der Einteilung eines Systems in Gedanken" (ib.). Es gibt keine Gedächtniskunst. Vgl. Reflex. I, 175 ff.

Fries nennt G. das Vermögen der Fortdauer unserer Vorstellungen (Syst. d. Log., S. 51 f.). Die Erinnerung besteht darin, daß uns „Erkenntnisse, die wir früher hatten, wieder zum Bewußtsein kommen" (S. 63). Nach G. E. Schulze ist das G. eine Neigung der Erkenntniskraft, sich wieder in den ehemaligen Zustand zu versetzen (Psych. Anthr., S. 182). Gall bemerkt schon, daß es ebenso viele Gedächtnisse als Bewußtseinsarten gibt (Anat. et physiol. du syst. nerv. IV, 1819, p. 15). W. v. Humboldt: „Was ehemals auf die Seele gewirkt hat, gedacht und empfunden worden ist, hat den jetzigen Zustand des Denkens, Empfindens und Wollens mit gebildet". Im gegenwärtigen sind gleichsam die vergangenen Zustände enthalten (Briefe an e. Freundin, 44. Br.; vgl. Leibniz, Bergson). Hegel: „Der Name als Verknüpfung der von der Intelligenz produzierten Anschauung und seiner Bedeutung ist zunächst eine einzelne vorübergehende Produktion, und die Verknüpfung der Vorstellung als eines Innern mit der Anschauung als einem Äußerlichen ist selbst äußerlich. Die Erinnerung dieser Äußerlichkeit ist das Gedächtnis" (Enzykl. § 460). Es gibt ein „behaltendes" und „reproduzierendes" Gedächtnis (l. c. § 462). Erinnerung ist „die Beziehung des Bildes auf eine Anschauung, und zwar als Subsumtion in der unmittelbaren einzelnen Anschauung unter das der Form nach Allgemeine, unter die Vorstellung, die derselbe Inhalt ist; so daß die Intelligenz in der bestimmten Empfindung und deren Anschauung sich innerlich ist und sie als bereits ihrige erkennt, wobei sie zugleich ihr zunächst nur inneres Bild nun auch als unmittelbares der Anschauung und an solcher als bewährt weiß" (§ 454). K. Rosenkranz versteht unter „Erinnerung" (im Unterschiede von der „Wiedererinnerung") das Innerlichmachen der Anschauung als aktives Erinnern, Verinnern, wodurch die Anschauung zum „Bilde" wird (Psychol.[3], S. 338 ff.). Das G. entsteht mit der Sprache (so schon Schleiermacher, Dial. § 250) als „das Erfassen der Sache in der Äußerlichkeit ihrer Bezeichnung. Es verknüpft mit einem Namen eine Sache" (S. 389 ff.). Die Erinnerung im gewöhnlichen Sinne ist das Werk der „reproduktiven Einbildungskraft", „welche die Vorstellung ohne den äußeren Anreiz einer korrespondierenden Anschauung durch die freie Macht der subjektiven Intelligenz plötzlich und unwillkürlich wieder hervorruft" (S. 347 ff.; Syst. d. Wiss. § 638 f.).

Nach Hillebrand ist das G. „das Streben der Seele, sich in dem zeitlich-bestimmten Denken als einfache freie Selbstheit in kontinuierlicher Identität mit sich .... zu behaupten" (Phil. d. Geist. I, 232). Es bezeichnet „die Gedanken-Kontinuität in einem psychischen Individuum" (ib.). Erinnerung ist „die Reproduktion eines psychischen Selbstbestimmungsaktes mit der Bestimmtheit des abstrakten Unterschiedes zwischen dem subjektiven Selbst und dem bezüglichen Objekte" (I, 229). Schopenhauer: „Die Eigentümlichkeit des erkennenden Subjekts, daß es in Vergegenwärtigung von Vorstellungen dem Willen desto leichter gehorcht, je öfter solche Vorstellungen ihm schon gegenwärtig gewesen sind, d. h. seine Übungsfähigkeit, ist das Gedächtnis". „Will man von dieser Eigentümlichkeit unseres Vorstellungsvermögens ein Bild ..., so scheint mir das richtigste das eines Tuchs, welches die Falten, in die es oft gelegt ist, nachher gleichsam von selbst wieder schlägt." „Keineswegs ist ... eine Erinnerung immer dieselbe Vorstellung, die gleichsam aus ihrem Behältnis wieder hervorgeholt wird, sondern jedesmal entsteht wirklich eine neue, nur mit besonderer Leichtigkeit durch die Übung" (Vierf. Wurz. K. 7, § 45). Es gibt ein „G. des Herzens", welches das Gewünschte zur Vorstellung bringt (vgl. Freud).

Herbart erklärt das G. als „unverändertes Wiedergeben früher gebildeter Vorstellungsreihen" (Umr. päd. Vorles. I, K. 2, § 21). Es gibt kein allgemeines G., sondern jede Vorstellung hat das Streben, nach ihrer Hemmung wieder bewußt zu werden (Lehrb. zur Psych.^{3}, S. 16; s. Reproduktion). Nach Volkmann kommt jeder Vorstellung ihr G. zu. Man kann „das Streben der Vorstellung nach unmittelbarer Reproduktion deren Gedächtnis im engeren Sinne, jenes, andere zur mittelbaren Reproduktion zu bringen, deren Erinnerungskraft nennen und beide unter das Gedächtnis im weiteren Sinne zusammenfassen" (Lehrb. d. Psych. I^4, 490). Die Erinnerung besteht in der „Reproduktion der Reihen von einem gemeinschaftlichen Endgliede aus" (S. 457). Nach Beneke ist das G. jeder Vorstellung die Kraft, mit welcher sie unbewußt (als „Angelegtheit", „Spur") fortexistiert, die „Kraft ihres psychischen Seins" (Pragm. Psych. I, 190; Lehrb. d. Psych. § 101 f.). Die Erinnerung ist „fortgesetzte Reproduktion" (Lehrb. d. Psych., § 104). Rein psychologisch erklärt auch George das Gedächtnis (Lehrb. d. Psych. 1854), auch Teichmüller (Neue Grdlg., S. 29 ff.), Gratacap (Anal. d. faits de mém. 1867), I. H. Fichte (Psych. I, 437 ff.), Ulrici (Leib u. Seele, S. 477 ff.). Die Reproduktion ist vom Gefühl abhängig (S. 491 f.); so auch Horwicz (Psychol. Anal. I, 318). Renouvier erklärt G. und Phantasie für nicht prinzipiell verschieden (Nouv. Monadol., p. 116). Die Erinnerung („rémemoration active") ist ein Suchen nach der Vorstellung, sie ist „une fonction hégémonique de l'esprit" (p. 120). Nach Witte besteht das G. „in der Kraft des Ichs, alle Bewußtseinsinhalte und Vorgänge auf seine eigene schlechthin konstante vorempirische Lebenseinheit zu beziehen" (Wesen d. Seele, S. 182). M. Müller sieht im G. einen Namen für die Erhaltung geistiger Kraft; zu erklären ist nur das Vergessen (Das Denken, S. 63 f.). Cornelius bestimmt die „Gedächtnisbilder" als Nachwirkungen früherer Erlebnisse. Das „Gedächtnisbild" hat „stets eine von ihm selbst zu unterscheidende Bedeutung", es gibt sich uns unmittelbar als „Nachwirkung" zu erkennen, enthält den „Hinweis auf ein Nichtgegenwärtiges" („symbolische Funktion" der Gedächtnisbilder; Einl. in d. Philos., S. 210 ff.). Das G. besteht in einer „Fortwirkung der vergangenen Inhalte". Empfindung und Erinnerungsbild sind inhaltlich verschieden (Psych., S. 20 ff.). Die symbolische Funktion der Erinnerung betonen auch James (Princ. of psych. I, 634 ff.; Psych., S. 287 ff.); v. Aster (Prinz. der Erk., S. 16 f., 98 f.) Nach Dessoir bedeutet G. im allgemeinen Sinne „die Tatsache, daß Empfindungen, Vorstellungen, Gefühle, Triebe ohne bedeutende Änderung ihres Inhaltes unter gewissen Bedingungen wieder auftauchen" (Doppel-Ich, S. 65). Es gibt im Ich zwei „Gedächtnisketten", eine ober- und unterbewußte (S. 67). Nach v. Hartmann beruht die Erinnerung auf unbewußten psychischen Funktionen und physischen Dispositionen (Mod. Psych., S. 134). B. Erdmann unterscheidet „unerregte" und „erregte" Gedächtnisresiduen (Leib u. Seele, S. 261) Die Funkt. der Phantasie,

S. 13 ff.; Grdz. der Reproduktionspsych., 1920, S. 19 f.). Unbewußte Dispositionen nimmt auch Herbertz an. Nach beiden ist das G. der Inbegriff der Residuen früherer Präsente, die Dispositionen zu Repräsenten (Bewußts. u. Unbew., S. 125 ff.). Unbewußte Dispositionen gibt es auch nach Lipps (Leitf. d. Psych., S. 49 ff.). Nach E. Becher kann es keine physiol. Residuen geben; diese müßten einander überdecken und stören. Nur seelische, unbewußte Residuen gibt es (Die Philos. der Gegenwart I², 1923; Über physiol. u. psychistische G.hypothesen, A. f. g. Psych. XXXV, 1916, S. 125 ff.; Gehirn u. Seele, S. 167 ff.). Nach Geyser ist das G. die Summe der „Gedächtnisbilder" oder „Gedächtnisspuren", durch die ehemalige Inhalte wiedererneuert werden (Die Seele, 1914, S. 64 ff.; Abr. der allg. Psych., S. 80 ff.). Nach L. Baur ist das G. „die Fähigkeit, gehabte Wahrnehmungen, erlebte Tatsachen und Bilder inhaltlich habituell aufzunehmen, aufzubewahren und wieder hervorzuholen (Intention, Retention und Reproduktion). Die physiol. Theorie ist unhaltbar (Met., S. 344 ff.; vgl. die Psychologien von Fröbes, Lindworsky, Hagemann-Dyroff u. a.). Nach Offner ist das G. „die Fähigkeit der Seele, früher gehabte Erlebnisse — Inhalte und Ich-Erlebnisse — ohne Wiederkehr der äußeren Umstände, welche sie erstmals veranlaßt haben, in ähnlicher Weise wiederzuerleben — oder doch ... wenigstens des früheren Gehabthabens derselben wieder bewußt zu werden." Das G. ist die Fähigkeit, psychische Dispositionen (s. d.) zu erwerben und wirksam werden zu lassen (Disponibilität, Merk- oder Einprägungsfähigkeit und Reproduzierbarkeit, Das G.⁴, S. 4 ff.). Ein affektives G. (Ribot, Psych. des sentiments, p. 166, u. a.) gibt es nicht (S. 14 f.); Gefühle werden nicht selbständig reproduziert (S. 166; vgl. S. 168 ff.: G.typen). Nach Bergson bewahrt das Gehirn nur „des habitudes motrices capable de jouer le passé", Dispositionen zu Handlungen. Das reine G. („mémoire pure") realisiert einen potentiellen Zustand bis zur Aktualisierung in einem Vorstellungsbilde. Das geistige G. repräsentiert das Vergangene, ist „un progrès du passé au présent", eine „durée agissante et irréversible", es ist unabhängig vom Gehirn, das nur dem Handeln dient, Bewegungen vermittelt. Das motorische G. nimmt vom reinen G. nur an, was dazu dient, die gegenwärtige Situation in nützlicher Weise zu beleuchten und zu vervollständigen. Gehirnverletzungen verhindern nur die Möglichkeit der Wirkung von Erinnerungen, aber nicht diese selbst. Der Gehirnprozeß ist mehr die Wirkung als die Ursache des reinen Gedächtnisses, ist „notre action commencé", (Matière et mémoire, p. 73 ff., 143 ff., 252 ff.; Materie u. G., 1908, S. 15 ff.). Daß jedes gegenwärtiges Erleben von der ganzen Vergangenheit durchdrungen ist, betont (wie Bergson) Driesch, der dies das „phänomenologische" G. nennt (Ordnungslehre², S. 325 ff.). Die Seele „speichert Geschichte" auf, sie ist „die Gesamtheit alles Damals-So" (Wirklichkeitslehre², S. 147 ff.). „Ein einmal gestiftetes besonderes inhaltliches Beieinander im Bereiche der Beziehungsart Wissen verharrt in seiner Besonderheit im Zustande der Vermöglichkeit" (S. 231 f.). Nach K. Jellinek ist das G. eine „rein seelische Aufspeicherungskraft" (Das Weltengeheimnis, S. 217 ff.). Nach Jahn bedeutet G. nur, daß die Seelengebilde beharren und aus dem Unbewußtsein ins Bewußtsein zurückkehren können (Psych. I⁷, 118 ff., 189 ff.; II⁷, 31, 118, 248). Nach Weininger macht das G. die (interessierenden) Erlebnisse zeitlos, es ist „Überwindung der Zeit" (Geschlecht u. Charakter, S. 140 ff., 162). Nach Scheler ist das vergangene Erlebnis „im" Ich vorhanden und wirksam (Der Formal.², S. 434 ff.). Nach Tönnies ist das G. eine Form des „Wesenwillens" (Gemeinsch. u. Gesellschaft³, S. 79 ff.). G. ist „Pflichtgefühl", Erinnerung dessen, was man gelernt, erfahren, gedacht hat und als einen Schatz in sich bewahrt, eine „praktische Vernunft" (S. 100). Vgl. Messer, Psych., S. 220 ff. (Bedenken gegen die rein physiol. G.theorie); Jesinghaus, Psych. Stud. VII, 336 ff.

Nach Hering kommt aller organisierten Materie ein G. zu (Üb. d. Gedächtn., 1870); er spricht von Gattungserinnerung durch Vererbung. So auch E. Darwin, Mach, Preyer (persönliches — phyletisches G., Seele d. Kind., S. 230), E. Becher, Jodl, V. Hensen, Forel, M. Alsberg, W. Pfeffer, James, S. Butler, P. Carus, Romanes, Piéron (L'évol. de la mémoire, 1910), Spencer, Lasswitz u. a. Haeckel schreibt der „Plastidule"

ein unbewußtes G. zu (Perigenes. d. Plastid. 1876, S. 38 f.; Welträts., S. 136 ff., dieses G. = Hysteresis). Ostwald betrachtet das G. als Eigenschaft der lebenden Substanz (Vorles. über Naturphilos.[2], S. 367 ff.; Philos. der Werte, 12 ff.), auch R. Semon (Die Mneme, 1904). A. Lasson unterscheidet materielles, seelisches, geistiges G. (Phil. Vorträge III. Folge, 2. H. 1894, S. 67). Das leibliche G. kommt aller Materie zu (S. 67 ff.). Die Seele hat ein Vermögen der Reproduktion (S. 70). Immer ist das G. die Identität mit sich selbst (S. 66, 72). Vgl. Fauth, Das G., S. 16 ff. (G. des Nervensystems). R. Semon nennt „Engramm" die Spur, die eine Erregung in der organischen Substanz hinterläßt. Das E. wird durch partielle Wiederkehr einer ähnlichen Situation „ekphoriert", und es treten „mnemische Empfindungen" auf (Die Mneme[2], 1908; Die mnemischen Empfindungen, S. 5 ff.). Nach Bleuler ist das G. eine Eigenschaft der nervösen Zentralorgane; die Gedächtnisspuren sind Engramme, die so lange dauern als das Gehirn. Ekphoriert werden sie durch eine Art „Reifung", durch Assoziation (Naturgesch. der Seele, S. 34, 79 ff.). Nach der „zentro-epigenetischen" Theorie von E. Rignano deponiert jede Nervenerregung eine spezifische Akkumulation ihrer selbst, eine Substanz, die bei ihrem Zerfall die Eigenart der Erregung erneuert (Essais de synth. scientif., 1912, p. 32 ff.). Engramme gibt es nach J. Schultz (Leib u. Seele, S. 48 ff.); Die Grundfiktionen der Biol., S. 58 ff.) u. a.

Nach Spencer ist das G. „eine Art von beginnendem Instinkt" (Psych. I, § 199), es beruht auf Bewußtseinszusammenhängen (§ 201), die Erinnerung auf „Assimilierung" (§ 120). Sully erklärt das G. als „Funktion des Behaltens" („retentiveness"); Erinnerung ist die „aktive Seite der Reproduktion" (Handb. d. Psych., S. 180 ff.; Hum. mind ch. 9). Vgl. Titchener, Outlin. of psych. ch. 8, 11; Stout, Anal. psych. II; Carpenter, Ment. physiol. ch. 10; Maudsley, Phys. of mind, ch. 5; Calderwood, Mind and brain, ch. 9; Ladd, Phys. psych. p. 545 ff.; Baldwin, Handb. of psych. I[2], ch. 9, 11. James unterscheidet „primary" und „secundary memory". Die Erinnerung ist die Reproduktion eines Inhalts mit dem Bewußtsein seines ehemaligen Auftretens (Psych. I, 643 ff.). Nach Fouillée ist das Gedächtnisbild „une combinaison des résidus, de l'impression avec les résidus de la réaction cérébrale et mentale" (Psych d. idées forces I, 178 ff.). Der Reproduktion liegt Gefühl (und Streben) zugrunde (p. 223). Jodl erblickt im G. zunächst eine „Plastizität der Nervensubstanz" (Lehrb. der Psych. I[5], 82). Die Gedächtnisspur ist eine bestimmte Lagerung und Gruppierung der Moleküle in den nervösen Zentralorganen oder eine zerebrale Disposition funktioneller Art, ein latenter Kraftzustand (II, 108 ff.). Das „primäre G." bezieht sich darauf, daß unsere Wahrnehmungen, auch wenn sie nicht mehr im Blickpunkt des Bewußtseins stehen, „mit abgeschwächter Intensität noch in einer gewissen Nähe der Schwelle verharren und so mit den neu auftretenden Wahrnehmungen noch eine gewisse Koexistenz erlangen" (I, 123; vgl. Vom Lebenswege II, 1913, S. 669 ff.). Nach Ebbinghaus stellt die Seele die umfassenden und größeren Einheiten wieder her, in denen sie das gegenwärtig lückenhaft und fragmentarisch in ihr Hervorgerufene früher erlebt hat. Die Fähigkeit dazu ist das G., das sich in der Reproduktion äußert (Abr. der Psych.[8], S. 87 ff.; Die Kultur der Gegenw. VI, 207 ff.; Das G., 1885, S. 30 ff.: „Die Quotienten aus Behaltenem und Vergessenem verhalten sich etwa umgekehrt wie die Logarithmen der verstrichenen Zeit"). Külpe spricht von „zentral erregten Empfindungen". Die Erinnerung enthält ein Urteil (Gr. der Psych., S. 175 ff.). Nach Rehmke ist G. die Vorstellensmöglichkeit der Seele, soweit sie sich auf ein früheres Haben gründet und durch einen verharrenden Gehirnzustand bedingt ist. Der Gegensatz: Erinnern—Vergessen ist ein anderer als der von Behalten—Vergessen (Die Seele des Menschen[5], S. 84 ff.; Das Bewußtsein, 1910; Allg. Psych., S. 496 ff.). Wundt betrachtet die „Erinnerungsvorgänge" als einen Spezialfall der „sukzessiven Assoziation". Erinnerung erfolgt, wenn die Hindernisse sofortiger Assimilation, die den Übergang der simultanen in eine sukzessive Assoziation veranlassen, „so groß sind, daß die der neuen Wahrnehmung widerstreitenden Vorstellungselemente . . . zu einem besonderen Vorstellungsgebilde sich vereinigen, das direkt auf einen früher stattgefundenen Eindruck bezogen wird." Die so zur Apperzeption gelangende

Vorstellung heißt „Erinnerungsvorstellung" („Erinnerungsbild", Gr. d. Psych.[5]). Die „reproduktiv entstandene" Vorstellung ist eine neue Vorstellung. Jeder Erinnerungsvorgang setzt sich aus einer Menge elementarer Prozesse zusammen. Die Rückbeziehung der Erinnerungsvorstellung auf ein vorangegangenes Erlebnis gibt sich im „Erinnerungsgefühl" zu erkennen. Die Wirkungen der Erinnerungsassoziationen werden unter dem Namen „Gedächtnis" zusammengefaßt (S. 289ff.). Erinnerungsvorstellungen und Wahrnehmungen „weichen nicht nur qualitativ und intensiv, sondern auch in ihrer elementaren Zusammensetzung durchaus voneinander ab". Vgl. Störring, Psych., S. 146 ff. (Unmittelbares oder vorübergehendes und dauerndes Behalten wie bei Meumann; Lernen; Psychopath., S. 257 ff.); Pfänder, Einf. in die Psych.[2], S. 295 ff.; E. Stern, Z. f. ang. Psych. 20; H. J. Watt, The economy and training of memory[3], 1911; A. Balaban, Z. f. Psych. 56; A. Aall, Ein neues G.gesetz, l. c. 66; E. Abramowski, Über G. u. Wiedererkennen, A. f. g. Psych. IX, Journal de psych. VII,VIII, X; Koffka, Psychol., in: Lehrb. der Philos. II, hrsg. von Dessoir, 1925; Stöhr, Psych. der G.-Typen, Päd. Jahrb. 1902.

Physiologisch erklären das G. Hobbes u. a. (s. oben), Th. Meynert, welcher von „Erinnerungszellen" spricht, Kries (Über die mater. Grundl. der Bewußtseinsersch., 1901), Kroell („Gedächtnisneurone", Die Seele, S. 39), Kassowitz, Exner, Mauthner (Sprachkrit. I, 187, 558), Semon, Bleuler, Rignano, J. Schultz, Verworn, Forel (Das G., 1885), Thoden van Velzen (Syst. des relig. Material., 1909), E. Ruckhaber, Ranschburg (Das kranke G., 1911), Stöhr (Psych., S. 291 ff.; Bahnungen, motor. und imaginatives G.; die Erinnerungsvorstellung hängt an der Bewegungswiederkehr; wir merken uns das, worauf wir motorisch oder vasomotorisch reagiert haben; Interesse als Faktor der Erinnerung), Müller-Freienfels (Stud. zur Lehre vom G., A. f. g. Psych. 34; Das Denken u. die Phantasie[2], 1925), Delboeuf, van Biervliet (La mémoire, 1902), Sollier (Le probl. de la mém., 1901; Les troubles de la mém., 1892), Paulhan (Physiol. de l'esprit.[4], o. J.; La fonction de la mém. et le souvenir affectif, 1904), Binet (Rev. philos. 23), E. Goblot (Rev. ph. 46). R. Wahle (Über den Mechan. des geist. Lebens, 1906), Münsterberg (Beitr. IV, 1892, S. 69 ff.), Ziehen. Nach ihm werden „Erinnerungsbilder" in Ganglienzellen-Gruppen niedergelegt (Leitfad. d. phys. Psych.[2], S. 14; 11. A., 1920). Das Zurückbleiben latenter Erinnerungsbilder ist die „Retention" (Das G., 1908, S. 4). Der starke Gefühlston erleichtert die Reproduktion (S. 14). Von Anfang an werden zwei Arten von Elementen in der Hirnrinde zugleich erregt: Empfindungselemente und Erinnerungselemente (S. 25 ff.). Die Erinnerungsbilder sind uns nur als materielle Veränderungen gegeben (S. 28), mit dem Psychischen als „Epiphänomen" (S. 31 f.). Physiologisch erklärt auch Ribot das G. („enregistrement organique", Malad. de la mémoire, p. 163 ff.). Das G. ist ein Inbegriff „dynamischer" Assoziationen als Produkt der Übung. Die Erinnerung ist eine „Lokalisierung in der Zeit". Es gibt auch ein G. für Gefühle (Rev. ph., 1894). Nach Schleich entsteht das G. durch die aktiv durch den „Gehirnmuskel" in Szene gesetzte Assoziation von Gangliensystemen, während die Erinnerung mehr automatisch vor sich geht (Vom Schaltwerk der Gedanken, S. 86 ff.). Vgl. V. Haecker, Über G., Vererbung u. Pluripotenz, 1914. — Vgl. J. Huber, Das G., 1878; Dörpfeld, Denken u. G.[14], 1915; Müller u. Pilzecker, Exp. Beitr. zur Lehre vom G., 1900; Müller u. Schumann, Z. f. Psych. VI; F. Reuther, Psych. Stud. I—X; Wreschner, Das G. im Lichte des Exp.[2], 1910; A. Pohlmann, Exp. Beitr. zur Lehre vom G., 1906; G. E. Müller, Zur Analyse der G.tätigkeit, VI, 1911 ff.; Lobsien, Z. f. exp. Päd. III; Das G., 1919; S. Meyer, Probl. der Entwickl. des Geistes, 1913; Bärwald, Zur Psych. der Vorstellungstypen, 1916; J. Cohn, Z. f. Psych. XV; W. A. Lay, Anschauungs- u. G.typen, 1903; Psych. Rev. V; Bühler, Die geist. Entwickl. des Kindes[3], 1922; Offner, G. in: Handwört. der Naturwiss. IV, 1913; W. Moede, G. in Psych., Physiol. u. Biol., A. f. g. Psych. XXII; Ach, Psych. Arb. III, 1901; Ebert u. Meumann, A. f. g. Psych. IV; Meumann, Vorles. zur Einf. in die exp. Päd.[2], 1911 f.; Über Ökonomie u. Technik des Lernens[2], 1908; H. Schöneberger, Psych. u. Päd. des G.s, 1911; Netschajeff, Z. f. Psych. 24; Über Memorieren, 1903; M. Sokoloff, Über

das G.problem in der mod. Psych., 1911; Meinong, Zur erkenntnistheor. Würdigung des G.s, V. f. w. Ph. 10; N. Braunshausen, Exper. G.Forschung, 1914; C. Sganzini, Neuere Einsichten in das Wesen der sog. Ideenassoz., 1918; N. Kraemer, Exp. Unt. zur Erk. des Lernprozesses, 1912; Jesinghaus, Beitr. zur Methodol. der G.unters. 1912; F. W. Colegrove, Memory², 1911; A. S. Edwards, The fundam. princ. of learning and study, 1920; L. Dugas, Rev. philos. 19; W. H. Pyle, The psychol. of learning, 1921. Vgl. Reproduktion, Erinnerung, Behalten, Perseveration, Assoziation, Mnemotechnik, Vergessen, Vorstellung, Phantasie, Bewußtsein, Geist, Lernen, Vererbung, Leben, Intelligenz.

Gedächtnis, falsches s. Erinnerungstäuschung.

Gedanke (*νόημα, λόγος*, cogitatio, notio, idea): 1. Denkakt oder Verbindung von solchen; 2. Denkinhalt, Denkprodukt, Denksetzung (vgl. Pfänder, Log., 1921: G. als Gehalt des Denkens, ideelles Gebilde, Denkerzeugnis). Der G. entsteht psychologisch als Apperzeptionsverbindung (s. d.); er enthält mehr oder weniger unanschauliche Elemente (auch wenn er anschaulich-motorisch vertreten ist), ein Wissen (s. d.) um etwas. Logisch ist G. der Gedankeninhalt, das Gedachte, das „Gemeinte", der „Gehalt", die „Bedeutung" (s. d.), die in einer Vielheit von Denkakten gleich oder identisch sein kann, so daß in diesem Sinne der G. vom Subjekt unabhängig gilt, obzwar er nicht an sich „existiert". G. sind wirklichkeitsbezogen, können im Realen fundiert sein, haben real oder ideal Seiendes zum Gegenstande, entsprechen der Wirklichkeit mehr oder weniger. Der logische G.en-Zusammenhang ist ein (zeitlos gültiger) „Begründungszusammenhang". Das „ideale" Sein" des Gedachten ist vom real-psychischen, subjektiven Denkprozeß und von den realen Objekten, die durch Gedanken bestimmt und erfaßt werden, zu unterscheiden (s. Geltung). Die „Welt der G.en" ist eine eigene Sphäre, die des „Logischen" (s. d. u. Logos).

Nach den Stoikern wird das *φάντασμα* zum *ἐννόημα, ἐπειδὰν λογικῇ προσπίπτῃ ψυχῇ* (Galen., Hist. phil. 92, 305; Dox. 636). — Descartes versteht unter „cogitationes" (s. d.) alle Vorstellungsarten. Chr. Wolff nennt G. die „Veränderungen der Seele, deren sie sich bewußt ist" (Vern. Ged. I, § 194), Platner „die bewußten Ideen der Phantasie — inwiefern sie verbunden sind mit dem Anerkenntnis der Merkmale der Sache" (Phil. Aphor. II, § 33), Reimarus „alle Verrichtungen des Verstandes" (Vernunftlehre⁵, § 29), so auch Kant, nach welchem G. ohne Anschauung (s. d.) leer sind, u. a. Fries unterscheidet den „gedächtnismäßigen Gedankenlauf, „der nach unwillkürlichen innern Gesetzen erfolgt", und den „logischen G., den wir willkürlich lenken" (Syst. d. Log., S. 53; Neue Krit. I, 51). Nach Tiedge (Urania), Oersted, Oken besteht alles Seiende aus göttlichen Gedanken, auch nach Trendelenburg u. a. Bardili unterscheidet die Sphäre des „Gedachten" vom Denkakt; verschiedene Denkakte können einen identischen Inhalt haben (Gr. der ersten Log., S. 11f.; vgl. F. Karsch, Chr. G. B.s Log. Realismus, Kantstud. XXX, 437 ff.; vgl. Husserl u. a.). Es besteht Identität des Gedachten mit der Seinsstruktur (vgl. Hegel). Nach Hegel ist die Intelligenz „für sich an ihr selbst erkennend — an ihr selbst das Allgemeine, ihr Produkt, der Gedanke ist die Sache; einfache Identität des Subjektiven und Objektiven. Sie weiß, daß, was gedacht ist, ist; und daß, was ist, nur ist, insofern es Gedanke ist". „Das Denken der Intelligenz ist Gedanken haben; sie sind als ihr Inhalt und Gegenstand" (Encykl. § 465). Die „objektiven G." drücken die „Wesenheiten der Dinge aus (§ 21ff., 83) (s. Idee). Nach B. Kern ist das „noëtische" Denken eine objektive Gedankenentwicklung. Die Subjekte sind Wellen im gemeinsamen Strome des Denkens. „Das Denken ist der Urvorgang, der Gedankeninhalt ist das Ursein" (Wesen des menschl. Seel.², S. 71ff. 251, 367ff.), Weltansch. u. Welterk., 1911). Nach Lotze hat der „erzeugte G." objektive Geltung, nur die Denkhandlung ist subjektiv (Log. ², S. 557 ff.). Nach Cohen ist der G. nicht außer dem Denken (Log.², S. 29). Nach J. Bergmann sind G. die Vorstellungen, welche unter den Gegensatz von Wahrheit u. Unwahrheit fallen (Vorles. über Met., S. 110). Jahn nennt G. die durch

Denken gebildeten „Denkvorstellungen“ (Log., S. 1; 26: innerer Zusammenhang in der Gedankenwelt; Psych. II⁷, 254 f.: reinpsychischer und normierter Gedankenlauf, der nach bewußten Motiven und Gründen fortschreitet). Nach E. J. Hamilton ist der G. objektiv, er entspricht dem Wesen der Dinge (Perzeptional. u. Modalismus, S. 5 ff.). Nach W. Haas ist Inhalt des G.s alles Denkbare; das, worauf gedanklich abgezielt wird, ist ein jenseits des Psychischen Existierendes (Die psych. Dingwelt, S. 52 f.). H. Gomperz unterscheidet subjektiven und objektiven G., psychische und logische Ordnungsbeziehungen (Weltanschauungslehre II, 2ff.; s. Aussage). Nach Rehmke ist „ein als Einheit oder in Beziehung Gewußtes“ ein Gedachtes, ein G. Dieses ist nicht Produkt einer Tätigkeit (Log.², S. 315 f.). Denken ist, „Gewußtes durch ihm Zugehöriges klar haben“ (S. 452). Wir haben schon G., ohne zu urteilen (S. 465; vgl. Heyde, Grundwiss. Philos., S. 16 u. ö.). Nach Driesch wird nicht ein Nachdenken erlebt, nur das „einen G. Haben“. Meine G. sind „Zeit-unbezogen erlebt“ (Die Log. als Aufgabe, S. 10 ff., 69 ff.). Kein Erlebnis ist gedankenfrei (S. 20). Der Geist ein „unmittelbarer Gegenstand“ (S. 23). „Reine G.“ oder Bedeutungskomplexe (Sinngebilde) sind besonders die Ordnungs- und Endgültigkeitsgedanken (Ordnungslehre², S. 321 f.; vgl. Leib u. Seele, S. 71 f.).

Die „Denkpsychologie“ (s. d.) betont das (ganz oder partiell) Unanschauliche in den G. (z. T. gegen Wundt, B. Erdmann, Volkelt, Baeumker, Jodl, G. E. Müller, Titchener, v. Aster u. a.). Nach Driesch, A. Messer gibt es Übergänge von mehr oder minder anschaulichem Gehalt (Philos. der Gegenw. III). Bühler (A. f. g. Psych. IX, XII: Gedankentypen sind das Regelbewußtsein, Beziehungsbewußtsein, das „Meinen“ mit seinen „Intentionen“) nennt „G.“ die letzten unanschaulichen Denkelemente; sie entsprechen den „Bewußtheiten“ (s. d.) von Marbe u. a. Experimentelle Untersuchungen des Wesens der G. bei Binet, Titchener, Marbe, Ach, Hönigswald, Moskiewicz, Betz Brunswig, Schwiele, Störring, Külpe, Bühler (A. f. g. Psych., XII), Messer, O. Selz, Koffka, Grünbaum u. a. (s. Denken; vgl. Fröbes, Lehrb. der exper. Psych. I²-³, 417 ff.). Nach A. Pfänder ist der G. ein zeitloses, ideelles Gebilde des Denkens (Log. 1921). Die Gegenständlichkeit des G.'s lehren Meinong, E. Mally, Husserl (Ideen zu e. reinen Phänom. I², S. 222 ff.; jedes „cogito“ hat sein „Noema“ (s. d.); vgl. S. 233 ff.), G. Jacoby (s. Meinen), Bolzano (s. Satz, Wahrheit) u. a. — Nach Reininger sind alle „G.“ ursprünglich gefühlsmäßige Intuitionen, physisch und psychisch zugleich (Das psychophys. Problem, S. 104). — Gedankliche Abbreviaturen gibt es nach R. Wahle (Über den Mech. des geist. Lebens, S. 195), J. Schultz (Leib u. Seele, S. 73) u. a.

Nach Wundt entsteht durch die Zerlegung von Gesamtvorstellungen (s. d.) ein „Gedankenverlauf“ von diskursivem Charakter (Log. I², 33 ff.; Vorles. üb. d. Mensch.², S. 340 ff.). G. ist die Gesamtvorstellung, die einer beziehenden Analyse unterworfen wird (Gr. d. Psych.⁵, S. 321), ein Zusammenhang von Vorstellungen mit eigener logischer Bedeutung. Nach J. Schultz ist der G. die geistige Seite eines Kettenreflexes (Ann. der Philos. I, 490). — Nach Sergi ist der G. die „sensibilité transformée“ (Psych., p. 155). Avenarius sieht im G. ein „Nach-Nachbild“ der Wahrnehmung (Kr. d. r. Erf. II, 77). „Nachgedanke“ ist der „unanschauliche Rest des verflüchtigten Gedankens“ (ib.). Nach Nietzsche sind G. nichts als die „Schatten unserer Empfindungen — immer dunkler, leerer, einfacher als diese“, sie sind nur Zeichen, Symbole, Wirkungen von Triebbewegungen (WW. XI, 6, 250, 254 ff., 258; X, 194 f.). Nach O. Kröger sind G. räumlich, Dinge, anschaulich, „gedachte Empfindungen“ (Philos. des reinen Ideal., S. 15 f., 24 ff., 44 ff.). Mach lehrt eine Anpassung der G. aneinander und an die Tatsachen, die sie ergänzen (Erk. u. Irrt., S. 229). Vgl. A. Kann, Das Naturgesch. d. Moral u. d. Phys. d. Denk. 1907, S. 34, 68 ff.: Kampf der G. um die Behauptung im Bewußtsein, S. 22 ff., 68 ff. Vgl. E. Grisebach, Wahrheit u. Wirklichkeiten, 1919 (schaffender u. ordnender G.); G. v. Mutius, G. u. Erlebnis, 1922; Schleich, Vom Schaltwerk der Gedanken, 1916; G.macht u. Hysterie, 1920 (Der Stoff ist ein „Gedankenknäuel“, „Gedankeninhalt“, Inkarnation von G., S. 9 ff.); Honecker, Das Denken, 1925. Vgl. Denken, Idee, Panlogismus, Begriff, Urteil, Schluß,

Vernunft, Geltung, Wahrheit, Parallelismus (log.), Identität, Kraft (Lachelier), Transzendent, Logos, Logik, Satz, Aussage, Urteil, Relation, Bedeutung, Bewußtheit, Intention, Meinen, Sinn, Anschaulich, Relation, Objektiv.

Gedankending (ens rationis): bloß als Gedachtes, Vorgestelltes, nicht als real Existierendes. Gegensatz: ens reale. Vgl. Suarez, Met. disput. 1597; Spinoza, Briefwechsel, 12, S. 50 (G. als Hilfsmittel); Kant, Proleg. § 33, u. ö. („Gedankenwesen"), bei Vaihinger, Sigwart-Festschrift, S. 133 ff.; Die Philos. des Als Ob, S. 631 f.; Brentano, Psych. II, 273, 298, 306 (es gibt nur reale Objekte des Denkens, keine irrealen G. mit idealem „Sein"; vgl. Modus). Nach Brentano denkt, wer ein G. denkt, in Wahrheit einen ein reales Ding Denkenden (Psych. II, 247). Vgl. Ideal, Idee, Fiktion, Noumenon, Intelligibel, Objekt, Sein, Noema, Relation, Geltung, Intentional, Allgemein, Abstrakt, Ding an sich.

Gedankenexperiment (Mach): ein in und mit Gedanken gemachtes Experiment. Nach Jodl ist alles Erwägen und Abschätzen des in der Zukunft zu Erwartenden auf Grund der Erfahrung ein G. im weitesten Sinne (Lehrb. der Psych. II^5, 114). Vgl. Linke, Grundfragen der Wahrnehmungslehre, S. XIII ff., 111 ff. — Gedankenlesen s. Telepathie.

Gefallen ist ein Ausdruck dafür, daß etwas dem Erlebenden oder dem Willen (besonders dem „Willen zum Schauen") zusagt, genehm ist, Lust erweckt. Auf dem Gebiete des Ästhetischen (s. d.), auch der Ethik ist das G. (bzw. Mißfallen) von Bedeutung. Kant: „Lust an der bloßen Vorstellung eines Gegenstandes ist Wohlgefallen" (WW. XV, 2, 239 ff.: alles, was das Gefühl des Lebens befördert, gefällt). Herbart leitet das Sittliche (s. d.) aus ursprünglichen Akten des G.s und Mißfallens ab (vgl. Scheler u. a.). Fechner: „Wir sagen ..., daß uns etwas gefällt oder mißfällt, je nachdem es, unserer Betrachtung oder Vorstellung dargeboten, derselben einen lustvollen oder unlustvollen Charakter erteilt" (Vorsch. d. Ästhet. I, 7). Tönnies: „Gefallen" als „angeborene Lust an gewissen Gegenständen und zu gewissen Tätigkeiten" (Gem. u. Gesellsch.^{3}, S. 76 f., 208). Nach Wundt sind G. und Mißfallen Gefühlsgegensätze, die „nicht das eigene Wohl- oder Übelbefinden, sondern das Verhältnis der Gegenstände zum vorstellenden Subjekt" zum Ausdruck bringen (Gr. d. Psych.^{5}, S. 195 f.). Es sind nicht Einzelgefühle, sondern allgemeine Gefühlsrichtungen (S. 196; Grdz. d. ph. Ps. III^5, 123). H. Schwarz unterscheidet G. und Mißfallen vom Gefühl, es sind die ersten und ursprünglichen Willensregungen (Psych. d. Willens, S. 92). G. ist die Reaktion der wollenden Seele, wenn die Gegenstände, von denen sie bewegt wird, genossen, besessen, verwirklicht sind" (S. 94). G. und Mißfallen lassen Unterschiede der „Sättigung" zu (S. 95). Das „Zentrierungsgesetz" lautet: „Alle Regungen des ungesättigten Gefallens und des Mißfallens wirken zentrierend auf das Vorstellen, d. h. die Regungen ungesättigten Gefallens haben die Tendenz, solche Vorstellungen um sich zu scharen, durch deren Inhalt das Gefallen mehr und mehr gesättigt wird. Alle Regungen des Mißfallens anderseits haben die Tendenz, einen Kreis solcher Vorstellungen um sich zu versammeln, die das Mißfallen immer ungesättigter machen" (S. 121; Unters. üb. G. 1907, S. 5 ff.). Vgl. Stöckl, Lehrb. der Philos. II^8, 106.

Gefüge s. Struktur, System.

Gefühl ist 1. instinktiv-intuitives Wissen um etwas, dunkle Vorstellung, Ahnung; 2. die Verbindung emotionaler mit sensoriellen und intellektuellen Vorgängen, durch die sie ihre qualitative Färbung haben; 3. das rein Emotionelle, der subjektive Zustand, in welchem das Ich unmittelbar Stellung nimmt zu den (ihm gemäßen oder nicht gemäßen) Modifikationen seiner Erlebnisse; es ist die Reaktion des Subjekts auf die Art, die Intensität, den Ablauf, den Inhalt, der subjektive Bedeutung seiner Erlebnisse, verbunden mit physiologischen Begleiterscheinungen (Veränderungen in den Atembewegungen, im Blutdruck, im Puls, vasomotorischer, sekretorischer, motorischer Art). Lust und Unlust sind Kollektivausdrücke für die mannigfachen Zustände, die eine (relative oder partielle) Förderung oder Schädigung des (psychophysischen) Organismus oder bestimmter Organe bedeuten.

Gefühle sind (ursprünglich) Momente, Bestandteile, Symptome, Begleit- und Folgeerscheinungen von Strebungen und von Willenshandlungen, die sie einleiten und beendigen. Das G. ist ein ursprünglicher Bewußtseinsbestandteil, nicht eine bloße Modifikation oder Begleiterscheinung des Vorstellens oder Empfindens; doch kommt es nicht isoliert vor, wenn sich auch in der Abstraktion oder als Grenzzustand „reine" Gefühle vorfinden. Das G. hat eine (vom Gesamtzustande und der seelischen Konstellation, von der Intensität und Qualität der Eindrücke und Reize sowie ihrer Verbindung abhängige) Qualität, Intensität, Dauer, Tiefe. Die Gegensätzlichkeit ist ein Charakterzug des Gefühlslebens (Lust — Unlust; Indifferenz als relativer Nullpunkt). Durch Kontrast hebt der eine Gegensatz den anderen, durch Gewöhnung wird das G. abgestumpft, z. T. aber, tiefer, inniger. Lust ist besonders an Eindrücke von mittlerer Intensität geknüpft, zu intensive Reize erregen Unlust. Eine „Schwelle" des G.s besteht, die mit einer gewissen Mindeststärke des Eindrucks beginnt. Vergleichbar sind Gefühle nur ihrer Intensität und Dauer nach, doch gibt es eine Wertung der Gefühle nach ihrer Bedeutung für die Erhaltung und Entwicklung individueller und überindividueller Systeme. Das G. ist Triebfeder des Handelns (s. Motiv), es ist ein Faktor des Gedächtnisses, der Reproduktion, Assoziation, des Denkens (vgl. Interesse), Wertens. Es bedarf der Disziplinierung, Kritik durch den Vernunftwillen, es muß kultiviert werden, ist nicht immer zuverlässig, namentlich betreffs der Folgen von Reaktionen und Maßnahmen. Es gibt sinnliche und geistige (höhere) Gefühle, die wiederum in Form- oder Funktionsgefühle und Inhaltsgefühle zerfallen. Zu letzteren gehören die Urteils- und Wertgefühle. Es gibt logische, ästhetische, sittliche, soziale, religiöse Gefühle, je nach den Vorstellungsinhalten, an die sie sich knüpfen.

Früher wurden G. und „Empfindung" (s. d.) nicht scharf unterschieden. Tastempfindungen werden nicht selten als „Gefühle" bezeichnet (vgl. Chr. Wolff, Vern. Ged. I, § 223). Ferner hat man nicht immer G. und Affekt getrennt. Das G. als spezifisches Erlebnis betonen erst Tetens, Sulzer, Mendelssohn, Kant.

Nach einer Ansicht gilt das G. als eine Art Erkenntnis einer Vollkommenheit oder Unvollkommenheit der Seele. So definiert Plotin die Unlust als *γνῶσις ἀπαγωγῆς σώματος ἐνδάλματος ψυχῆς στερισκομένου*, die Lust in analoger Weise. Die Affektion ist nur im Leibe, das Bewußtsein derselben in der Seele (Enn. IV, 4, 10). Als unklare Erkenntnisse werden die Gefühle von den Stoikern bestimmt; *δοκεῖ δ'αὐτοῖς τὰ πάθη κρίσεις εἶναι* (Diog. L. VIII, 111). *Τὴν μὲν λύπην εἶναι συστολὴν ἄλογον — ἡδονὴ δέ ἐστιν ἄλογος ἔπαρσις* (VII, 114); *ἡδονὴν δ'εἶναι ἔπαρσιν ψυχῆς ἀπειθῆ λόγῳ, αἴτιον δ'αὐτῆς τὸ δοξάζειν πρόσφατον κακὸν παρεῖναι, ἐφ' ᾧ καθήκει ἐπαίρεσθαι* (Stob. Ecl. II, 174). Nach Locke sind Lust und Unlust einfache Vorstellungen, die sich auf den Besitz oder Verlust eines Gutes beziehen (Ess. II, ch. 20). Leibniz (wie schon Descartes, Epist. 6,1) erklärt die Lust als Empfindung der Vollkommenheit an uns oder an anderen (Nouv. ess. II, ch. 21, § 42). Aktivität der Substanz befördert deren Lust, Passivität deren Schmerz (§ 72; vgl. Perzeption). Nach Chr. Wolff ist Lust ein „Anschauen der Vollkommenheit", Unlust „anschauende Erkenntnis der Unvollkommenheit" (Vern. Ged. von Gott ... I § 494, 517). „Voluptas est intuitus seu cognitio intuitiva perfectionis cuiuscumque sive verae sive apparentis" (Psych. emp. § 511). Baumgarten nennt die Lust „status animae ex intuitu perfectionis" (Met. § 655).

Als Zustand und Wirkung von Vorstellungsbeziehungen faßt das G. Herbart auf (Psych. I, 68 f., 81 f.). „Die Gefühle und Begierden sind ... veränderliche Zustände derjenigen Vorstellungen, in denen sie ihren Sitz haben" (Lehrb. z. Einl. in d. Phil., § 159). Nach Nahlowsky bezeichnen G. und Streben „nur besondere Modifikationen, die sich mit den Vorstellungen, bei ihrem Zusammentreffen im Bewußtsein, ereignen". Sie resultieren aus den Vorstellungen (Das Gefühlsleb., S. 42). Das G. ist „unmittelbares Innewerden der Hemmung oder Förderung unter den eben im Bewußtsein vorhandenen Vorstellungen" (l. c. S. 48), oder „das unmittelbare Bewußtsein der momentanen Steigerung oder Herabstimmung der eigenen psychischen Lebenstätigkeit" (ib.). Vom G. ist der „Ton" der Empfindung zu unterscheiden. Die „gemischten" Gefühle sind „Gefühls-

oszillationen" (S. 58). Die Einteilung der Gefühle ergibt sich nach dem Tone und nach den Ursprungsbedingungen des Gefühls: Lust — Unlust; formelle, qualitative Gefühle S. 49 ff.). Nach LAZARUS bezieht sich das G. immer auf eine Reihe von Vorstellungen, es ist der Zustand der Seele während des Vorstellens (Leben d. Seele I², 285 ff.). VOLKMANN: „Das Bewußtwerden des Spannungsgrades des Vorstellens" ist das, was wir G. nennen (Lehrb. d. Psych. II⁴, 302). Vgl. SCHILLING, Psych. § 37; STIEDENROTH, Psych. II, 2 ff.; BERGMANN, Obj. Ideal., S. 27. Nach KROELL ist das G. eine Folge der Vorstellungen (Die Seele im Lichte d. Mon., S. 27 ff.).

Andere führen die Gefühle auf Empfindungen zurück, so CONDILLAC, J. MILL, MACH (Anal. d. Empfd.⁴, S. 17; Erk. u. Irrt., S. 20), KLEINPETER (Vortr. zur Einf. in die Psych. 1914, S. 194ff.), SEMON (Die mnemischen Empf., S. 18), STÖHR (Psych., S. 156ff.), JAMES (Mind, 1884; Psych. II, 442 ff.) u. a. Nach ZIEHEN ist das G. eine Eigenschaft der Empfindung und Vorstellung („epigenetische" G.stheorie; Leitf. der phys. Psych.¹¹, 8. V.; über „log. Gef." vgl. Lehrb. der Log., S. 397 f.). STUMPF spricht von „Gefühlsempfindungen", womit er die sinnlichen Gefühle als „zentrale Mitempfindungen" meint (Z. f. Psych. 44 u. 75). Nach R. WAHLE sind Gefühle „nur Körpererregungen mit dazu gehörigen Phantasien und Ideen" (Das Ganze d. Phil., S. 378). „Die durch gewisse Empfindungen und Vorstellungen angeregten Bewegungen, Bewegungstendenzen und Empfindungen, welche in ihrer kompletten Ausgestaltung die Affekte ergeben, bilden als Rudimente und in Verkürzungen die Gefühle" (S. 339). Lust ist Elevation, Unlust ist Depression oder Unruhe (S. 369 f.; Mechan. d. geist. Leb., S. 101) — Als physiologische Nebenwirkungen der Empfindungsreize bestimmen das G. DOMRICH (Die psych. Zustände, 1849, S. 163), HAGEN (Psych. Unt. 1842, S. 59), M. v. FREY (Die Gefühle u. ihre Verschiedenheit von den Empfind., 1894). Spezifische Nervenprozesse, welche an die Empfindung sich knüpfen: LOTZE (Med. Psych., S. 233; s. unten), KÜLPE (V. f. m. Ph. 11, 424; 12, S. 50ff.), RICHET (Ess. de psych. génér. 1891), DUMONT (s. unten), TAINE (De l'intell. I). u. a. Nach STÖRRING sind die Gefühlszustände Verschmelzungen von Organempfindungen mit Gefühlstönen. Es gibt „Summationszentren" der Gefühle. Es gibt keine Gefühlsvorstellung (wie KÜLPE u. a.) (Psych. des menschl. G.slebens, S. 5 ff., 89 ff.); (s. unten).

Das G. wird ferner als subjektiver Zustand, in welchem das Ich seiner selbst unmittelbar bewußt wird, bestimmt. TETENS unterscheidet das G. von der Sinnesempfindung. „Das Vermögen zu fühlen" ist „Gefühl" (Phil. Vers. I, 169). G. („Empfindnis") ist etwas, „wovon ich weiter nichts weiß, als daß es eine Veränderung in mir selbst sei, und es nicht ... auf äußere Gegenstände beziehe" (S. 215). Das G. gehört zu den einfachen Zuständen der Seele (S. 166). Auch MENDELSSOHN (Briefe üb. d. Empfind., 10f.) und SULZER (Verm. ph. Sch. I, 225 ff.) trennen Gefühls- und Vorstellungsvermögen. PLATNER definiert G. als „Bewußtwerden des eigenen gegenwärtigen Zustandes" (Neue Anthrop., S. 245; Philos. Aphor. II, § 479). KANT (vgl. Über die Deutl. der Grundsätze, IV, § 2; Über das G. des Schönen u. Erhab. I, S. 3): „Dasjenige Objektive aber an jeder Vorstellung, was gar keine Erkenntnis werden kann, ist die mit ihr verbundene Lust oder Unlust; denn durch sie erkenne ich nichts an dem Gegenstande der Vorstellung, obgleich sie wohl die Wirkung einer Erkenntnis sein kann" (Kr. d. U., Einl. VII). Im G. fühlt sich das Subjekt selbst (I, § 1). G. ist „das, was jederzeit bloß subjektiv bleiben muß" (I, § 3, Proleg., § 18). Das G. geht auf die „Beförderung oder Hemmung der Lebenskräfte". Lust und Unlust affizieren „das G. des Lebens", sind insgesamt sinnlich (S. 126). „Vergnügen ist das Gefühl der Beförderung, Schmerz das eines Hindernis des Lebens" (Anthr. II, § 61). Das G. enthält die Wirkung der Vorstellung auf das Subjekt (Met. der Sitten I, Einl. I, S. 12), ist die Empfänglichkeit für Lust und Unlust, löst ein Begehren aus oder ist Wirkung eines solchen (S. 11 ff.; „kontemplative", „praktische", „intellektuelle" Lust). Das G. ist die „Empfänglichkeit des Subjekts, durch gewisse Vorstellungen zur Erhaltung oder Abwehrung des Zustandes dieser Vorstellungen bestimmt zu werden" (Anthrop. I, § 15, S. 47; vgl. § 60). Lust ist das Bewußtsein der „Über-

einstimmung des Gegenstandes oder der Handlung mit den subjektiven Bedingungen des Lebens", mit dem Begehrungsvermögen (Kr. d. pr. V., S. 11), Bewußtsein der Tendenz nach Erhaltung eines subjektiven Zustandes (Kr. d. U. I, § 10ff.), der Förderung der Lebenskräfte (S. 126). Der Schmerz geht dem Vergnügen voran, ist das Erste (Kr. d. U., § 61). Die Lust, die vor dem Sittengesetz vorhergeht, ist „pathologisch", die auf das Gesetz folgende allein „moralisch" (Vornehmer Ton, S. 11). Eine Philosophie durch das G. ist abzulehnen (S. 4 ff.; vgl. WW. XV 2, 234 ff.: „Fühlungen"; was das Gefühl des Lebens befördert, gefällt). Nach Chr. Schmid kann das G., „ohne für sich selbst eine Vorstellung zu sein, doch ein Merkmal einer Vorstellung von seinem eigenen Zustande abgeben" (Emp. Ps., S. 263). Krug bestimmt die Gefühle als „dunkle Lebensregungen" (Handbuch d. Phil. I, 57; Theor. der Gef. 1823, S. 100). Nach Fries ist das G. „die unmittelbare Tätigkeit der Urteilskraft" (Syst. der Log., § 82; Psych. Anthrop., § 46). Nach G. E. Schulze wird das Fühlen „als unmittelbare Erkenntnis des Daseins gewisser Dinge" dem Vorstellen entgegengesetzt" (Psych. Anthr.², § 171). „Alle Gefühle sind insofern Selbstgefühle, als sie sich immer bloß auf das fühlende Subjekt und dessen eigenen Lebenszustand beziehen" (§ 172 ff.). Nach Bouterwek ist das G. der „Zustand unserer selbst, der aller Wahrnehmung . . . zum Grunde liegt" (Ästh. I, 27). Es gibt „physische" und „geistige" Gefühle (S. 30). Über sinnliche Gefühle handelt Biunde (Empir. Psych. II, § 200 ff.). Nach Abicht ist das G. eine „eigene Gattung der Modifikation des Bewußtseins" (Met. d. Vergnügens, S. 50). Fichte definiert das G. als die „bloß unmittelbare Beziehung des Objektiven im Ich auf das Subjektive desselben, des Seins desselben auf sein Bewußtsein" (Syst. d. Sitt., S. 44). „Das G. ist lediglich subjektiv" (Gr. d. g. W., S. 280). Vgl. H. Richter, Üb. d. G., 1824; Neubig, G.slehre, 1829; F. A. Carus, Psych. I, 369; Weiss, Wes. u. Wirk. d. m. Seele, S. 32, 50; George, Lehrb. d. Psych., S. 231; Trendelenburg, Log. Unt. I², 235 ff. Destutt de Tracy: „Dans nos sensations internes il faut comprendre toutes les impressions ou manière d'être que l'on appelle communément sentiments ou affections de l'âme" (El. d'idéol. III, ch. 3). Schleiermacher bestimmt das G. als das „unmittelbare Selbstbewußtsein" (Der christl. Glaube I, § 8), das Bewußtsein der Einheit von Denken und Wollen (Dialekt., S. 429, 151; WW. III 5, § 174; Psych., S. 182 ff.). Er betont den Wert des G.s für die Religion. Nach Hegel ist das G. das „dumpfe Weben" des Geistes, „in sich, worin er sich stoffartig ist und den ganzen Stoff seines Wissens hat" (Enzykl., § 446; Phänom., S. 308), es ist die „Diremtion des Lebendigen in sich" (Log. III 2, 57). Nach K. Rosenkranz ist das Fühlen „der unmittelbare Geist" (Psych.², S. 331). Lust und Unlust gehören zum „praktischen" Gefühl (S. 418). Lust ist das Selbstgefühl, das durch Befriedigung des Bedürfnisses entsteht (S. 421). Hillebrand erklärt das G. als „die bewußte Unmittelbarkeit des subjektiv-individuellen Bestimmtseins". Es bezeichnet den „psychischen Selbstzustand" (Phil. d. Geist. I, 188 ff.). Es gibt Erkenntnis-, Willens-, Bildungsgefühle (S. 190), leiblich und geistig bestimmte Gefühle, Aktual- und Existentialgefühle, Personalgefühle (S. 191 f.). Chr. Krause: „G. ist Innesein der Wechselwirkungen des Wesentlichen mit dem Ich, und zwar in Beziehung zu dem Ich" (Log., S. 50). Nach Beneke ist das G. „das unmittelbare Bewußtsein, welches uns in jedem Augenblicke unseres wachen Lebens von der Beschaffenheit unserer Tätigkeiten und Zustände innewohnt" (Lehrb. d. Psych., § 235; Log. I, 290 f.; Pragmat. Psych. I, 70). Es gibt „G.sbegriffe". Vgl. Lindemann, Lehre v. Menschen, § 303; H. Becker, Üb. d. Wes. d. G., 1830; Troxler, Blicke i. d. Welt d. Menschen, S. 56 ff.; Eschenmayer, Psych., S. 85 ff.; Schubert, Lehrb., S. 111 ff.; G. Biedermann, Philos. I, 29 ff.; Cousin, Du vrai, p. 106 ff.; L. Knapp, Rechtsph., S. 90 ff.; Braubach, Psych. d. G., 1847; Hamilton, Lect. on met. I, 436 f. Lasswitz bestimmt das G. als „die Eigentümlichkeit am Bewußtseinsinhalt, wodurch er als einem bestimmten Individuum zugehörig, als ein Zustand des Ich erlebt wird" (Wirkl., S. 140). Nach Rehmke ist das G. ein ursprünglicher Zustand des Bewußtseins, eine Bestimmtheit der Seele (Lehrb. der allg. Psych.², S. 307 ff.; Zur Lehre vom Gemüt, S. 5 ff.). Es gibt keinen an ein Beson-

deres gebundenen „Gefühlston" (S. 21) — das G. ist vom Gesamtinhalt des gegenständlichen Bewußtseins bestimmt —, keine „gemischten" Gefühle (Lehre vom Gem., S. 28 f.), nur einen raschen Wechsel von Lust und Unlust (S. 36). „Gefühlswert" ist der „Anteil, welchen jedes Gegenständliche des Bewußtseinsaugenblicks an dieser ‚besondern' Bedingung des einen Gefühls hat" (S. 40). Das G. ist eine „zuständliche Bestimmtheit der Seele", aber nur als rein Zuständliches, ein Lust- und Unlusthaben; im weiteren Sinne ist „G." ein aus Emotionalem und Vorstellungsmäßigem Verbundenes. Das „begleitende" Gegenständliche ist „Innenempfindung", wozu noch ein „maßgebendes" Gegenständliches kommt, das mit im „G." (im weiteren Sinne) steckt (Die Seele des Menschen[5], S. 92 ff.; Anmerk. zur Grundwiss.[2], S. 57 ff.; Heyde, Grundwiss. Philos., S. 92 f.). Nach H. Schwarz ist das G. ein reines Zustandsbewußtsein (Psych. d. Will., S. 36). Es gibt viele Qualitäten des Gefühls (S. 134). Nach Krueger (Der Gegensatz u. die Tiefendimension der G., 1918), Cornelius sind die „Gefühle" „Gestaltqualitäten", abhängig vom jeweiligen Gesamtbewußtseinsinhalt (Psych., S. 74 ff.). Lust und Unlust sind Eigenschaften unserer Erlebnisse, nicht Teilinhalte des Bewußtseins (S. 362 ff.). Als subjektive Zustände bestimmen die Gefühle Hagemann, Dyroff, Rabier (Psych., S. 471 ff.), J. Ward (Enc. Brit. XX, 60 ff.), Cohen (Eth., S. 168 f.; Aesth. I, 98 ff., 136 ff.: das „reine" G. hat nicht Hedonisches zum Inhalt, sondern ist G. der reinen Inhaltserzeugung), Natorp (Allgem. Psych.[2], 1910; Philos.[3], S. 109 f.; das G. ist das unmittelbare Selbsterlebnis, Bewußtsein der letzten Totalität, in der alles, was in der Richtung der Objektivierung auseinandertritt, noch ungeschieden ist), Windelband (Einl. in die Philos.[3], S. 248 f.), Geyser (Psych. II, 381 ff.), L. Baur (Met., S. 359 ff.), Fröbes (Lehrb. der exp. Psych. I[2-3], 276 ff.), K. Oesterreich (Phänom. des Ich, K. 8; auch gegenstandslose Gefühle, gegen A. Lehmann, Witasek u. a.), Lipps, Wundt u. a. Nach E. Becher gibt es „algedonische" (Lust- und Unlust)-Zustände und eig. „Gefühle", d. h. Komplexe von Empfindungen, algedonischen Elementen, intellektuellen und anderen Bewußtseinszuständen (Philos. der Gegenw. I[2], 1923; Z. f. Psych. 74, S. 128 ff.). Vgl. Schubert-Soldern, Reprod., G. u. Wille, 188 f.; L. Szymanski, G. u. Erkennen, 1925; Volkelt, Die G.sgewißheit, 1922; F. Hempelmann, Tierpsych. 1925.

• Nach A. Horwicz ist das G. die Triebfeder der seelischen Entwicklung, die psychische Elementarfunktion, aus deren Komplikationen und Steigerung das übrige Bewußtsein hervorgeht (Psych. Anal. II, 2, 1 ff., 25 ff., II, 1, 177 f.; Zur Naturgesch. der Gefühle, 1876; Analyse der qual. Gef. 1878). Auch Th. Ziegler betrachtet das G. als einen primären, allem Bewußtsein zugrundeliegenden Zustand. Lust ist die psychische Seite „des Lebens, d. h. der Betätigung des Vermögens, jedem als neu, als Kontrast auftretenden Reiz gegenüber durch Gewöhnung und Assimilation sich selbst zu behaupten", Unlust entspricht dem Mangel an solcher Betätigung. G. ist das psychische Zeichen für den Selbstbehauptungsakt des Menschen (Das G.[5], 1912). Auch nach A. Baratt (Phys. Eth. 1869), E. v. Hartmann (Gr. der Psych., S. 19 ff.), Natorp (G. als Vorstufe und Wurzel aller Kulturgestaltung, Philos.[3], S. 110; Allgem. Psych.[2], 1910), Jerusalem (s. unten), Feldegg u. a. ist das G. das Primäre. — Den Wert des Gefühls für die Erkenntnis betonen Pascal („Le coeur a ses raisons que la raison ne connait pas"), D'Alembert (évidence du coeur", Mélanges de litérat. I, 74 ff.), Rousseau (Emile), Herder, Jacobi (WW. II, 59 ff.), H. Maier (Psych. des emotionalen Denkens, 1908), Garbeis (G. ist „Erlebnis des Grenzenlosen", Das Probl. des Bewußtseins, S. 143; vgl. Joël, unter „Mystik"), Scheler (s. unten), Volkelt (Die Gefühlsgewißheit, 1922), Baldwin (Das Denken u. die Dinge, 1908 f.), Tönnies (Gemeinsch. u. Gesellschaft, S. 82, 98), Müller-Freienfels (Irrational., S. 164 ff.: „Gefühlserkenntnis" z. B. in der Antipathie; s. Instinkt), Ribot, F. Mares (Wahrh. im G., 1922, böhm.) u. a.

Nach einer Auffassung gilt das G. als Bewußtsein der Förderung oder Hemmung der Seelenkräfte. Schon bei Platon findet sich diese Auffassung (*τὸ πληροῦσθαι τῶν φύσει προσηκόντων ἡδύ ἐστι*, Rep. IX, 585 D). Eine gewisse Stärke der Eindrücke ist nötig, um Lust oder Unlust hervorzurufen, je nachdem die naturgemäße Beschaffen-

heit des Organs wiederhergestellt oder verändert wird (Tim. 64 E ff., Phileb. 31 B ff.). Es gibt gemischte Gefühle (Gorg. 496 D u. E.; Phileb. 36, 46 C). Zu unterscheiden sind wahre und falsche Lust oder Unlust (Phil. 38, 52 A). Ferner bei Aristoteles, der die Lust als *ἐνέργειαν τῆς κατὰ φύσιν ἕξεως* (Eth. Nic. VII 13, 1153 a 14) bestimmt und auf die Förderung oder Hemmung der naturgemäßen Beschaffenheit des Organs hinweist (De an. 426 a 30 f.). Die Lust ist *κίνησις τῆς ψυχῆς καὶ κατάστασις ἀθρόα καὶ αἰσθητικὴ εἰς τὴν ὑπάρχουσαν φύσιν* (Rhet. I 11, 1369 b 33). Jede Empfindung ist mit Gefühlen verbunden. So auch bei den Peripatetikern, die von der *διάχυσις* und der *συστολή* der Lebenstätigkeit sprechen (Alex. Aphr., Quaest. IV, 5, 241, 11); sie nehmen auch gemischte Gefühle (I, 12) und einen Indifferenzzustand an (IV, 14). Vgl. Epikur (Diog. L. X, 136). — Nach Augustinus beruhen Lust und Unlust auf dem Grade der Anstrengung, welchen die Seele in dem Akte der Erhaltung ihrer Selbständigkeit gegenüber der Störung seitens des Leibes nötig hat, um den Eindruck mit ihrer Tätigkeit in Übereinstimmung zu bringen (Siebeck, Gesch. d. Ps. I 2, 394). Thomas faßt unter „passio" Gefühl und Affekt zusammen und führt die Unlust auf eine Störung der organischen Einheit und Harmonie zurück (S. th. I, 36, 3). Descartes: „Laetitia iucunda commotio animae, in qua consistit possessio boni, quod impressiones cerebri ei repraesentant ut suum" (Pass. an. II, 91). Die Gefühle sind auf die Bewegungen der „Lebensgeister" zu beziehen, sind aber subjektive Zustände (Pass. I, 29). Spinoza betrachtet die Gefühle als Zustände der Förderung oder Herabsetzung des Ich. „Laetitia est hominis transitio a minore ad maiorem perfectionem" (Eth. III, aff. def. II). „Per laetitiam ... intelligam passionem, qua mens ad maiorem perfectionem transit: per tristitiam autem passionem, qua ipsa ad minorem transit perfectionem" (III, prop. XI, schol., s. Affekt). L. Vives: „Delectatio sita est in congruentia, quam invenire non est sine proportionis ratione aliqua inter facultatem et obiectum, ut quaedam sit quasi similitudo inter illa" (De an. III). Ähnlich Leibniz (Nouv. ess. II, ch. 21, § 42), Herder, Chr. Schmid, Empir. Psych., S. 273; Chr. Krause, Urbild der Menschheit³, S. 49 f. — Beneke: „Gefühle ... sind nichts anderes als das unmittelbare Bewußtsein, welches wir in jedem Augenblicke von den Bildungsverschiedenheiten oder den Abständen zwischen den Entwicklungen unseres Seins haben" (Die neue Psych., S. 186; Zur Naturl. d. Gef., S. 19 ff.). Nach Bain beruht das G. auf Harmonie oder Konflikt zwischen unseren Empfindungen (Emot. and. will³, ch. 1 ff.; vgl. Mind, N. S. I, 1892). Nach Sully ist G. der Ton der Erfahrung (Handb. d. Psych., S. 310). Lust beruht auf Erhöhung der psychischen Funktion durch eine normale, angemessene Übung (S. 315). Gefühle assoziieren sich, können auch reproduziert werden (S. 321). Es gibt auch Gefühlsdispositionen (S. 322 f.; vgl. Hum. mind II, ch. 13 f., Stout, Anal. psych. II, ch. 12: Lust ist an die freie, Unlust an die gehemmte Entfaltung geknüpft, p. 268 ff.; Baldwin, Ladd, Höffding). — Nach Lotze bedeutet Lust Förderung der Geistestätigkeit (Mikr. I², 269 f.; s. unten). Nach B. Kern sind die Gefühle der „Ausdruck der Mitleidenschaft, in welcher der eigene Ichbestand durch irgendwelche äußere Einwirkungen oder innere Vorgänge gezogen wird" (Wes. der m. Seele², S. 98 f.). Nach Kreibig bedeutet das G. eine Förderung bezw. Hemmung der Bewußtseinstätigkeit (Werttheor., S. 22 ff.). Ähnlich Kroman (Log. u. Psych., S. 276 ff.). Nach Ulrici stehen die Gefühle im Zusammenhang mit der Förderung und Hemmung, der Harmonie und Disharmonie des psychischen Lebens (Leib u. Seele, S. 447). Nach Koppelmann drückt sich im G. der Wert aus, den etwas für uns oder unseren augenblicklichen Zustand hat (Was wissen wir von der menschl. Seele, S. 42 ff.). Die Triebe sind den mit ihnen verbundenen Gefühlen gegenüber das Primäre (Unt. zur Log. der Gegenw. I, 200). Lipps: „Das G. ... ist der unmittelbare Bewußtseinsreflex der Weise, wie ein seelischer Vorgang ins Ganze der Seele ... sich einfügt" (Eth. Grundfr., S. 34). „Das G. der Befriedigung oder Lust ist die Art, wie die Einstimmigkeit eines psychischen Vorganges mit dem, was er in der Seele vorfindet, sich dem Bewußtsein unmittelbar kundgibt" (ib.). Das G. ist „eine unmittelbar miterlebte Färbung oder Tönung der Tätigkeit oder des Lebens". Das Lustgefühl ist ein G. der freien, ungehemmten Tätigkeit. Ge-

fühle sind Ich-Erlebnisse, Symptome der „Weisen, wie psychische Vorgänge zur Seele oder zum Zusammenhang des seelischen Lebens sich verhalten oder stellen, oder wie sie in den psychischen Lebenszusammenhang sich einfügen" (Vom Fühlen², S. 2 ff.; Leitfad. d. Psych.², S. 249 ff.). Es gibt Gegenstands-, affektive, voluntative, Konstellationsgefühle (vgl. A. f. g. Psych. VII). Auf innerer Zusammenstimmung oder Harmonie von Bewußtseinsinhalten beruht die Lust nach Fechner (Tagesans., S. 212; Zendav. I, 287), Caspari (Zusammenh. der Dinge, S. 470 f.). Nach Th. Ziegler zeigt das G. den Wert an, den ein Reiz für mich hat (Das G.⁵, 1912). Nach Riehl ist es eine „Rückwirkung des Bewußtseins auf dieses selbst" (Philos. Kritiz. II 1, 39). Nach Wundt ist das G. ein zentraler psychischer Vorgang, die Reaktion des Bewußtseins (der Apperzeption) auf die in dasselbe eintretenden Vorstellungen, die Art und Weise, wie die Vorstellung vom Ich aufgenommen wird (Vorles.², S. 225; Grdz. der phys. Psych. I⁶, 409ff.; II⁶, 274ff). Die „G.selemente" oder „einfachen Gefühle" sind die „subjektiven" Bewußtseinselemente, (Gr. der Psych.⁵, S. 36 ff.). Das G. ist das Moment einer Willenshandlung, enthält ein Streben oder Widerstreben. Das G. ist der „Anfang einer Willenshandlung". G. und Wille sind „Teilerscheinungen eines und desselben Vorganges" (S. 220 ff.). Die „Einheit der Gefühlslage" in jedem Moment beruht auf der Einheit des Wollens (Grdz. der ph. Psych. II⁵, 341). Die G.squalitäten sind durch „größte Gegensätze" ausgezeichnet (Gr. der Psych.⁵, S. 41). Das G. hat drei Hauptrichtungen: Lust — Unlust (Qualitätsrichtungen), Erregung — Beruhigung (Intensitätsrichtungen), Spannung — Lösung (Zeitrichtungen; S. 36 ff., 189ff.; Kl. Schriften II, 219ff.). In den „zusammengesetzten Gefühlen" ist das „Totalgefühl" etwas Neues (vgl. Grdz. II⁶, 366f.; III⁶, 306 ff.). Gegen die Annahme einer Mehrheit elementarer G.srichtungen: Orth (G. u. Bewußtseinslage, 1903), N. Alechsieff (Die Grundformen des G.s, Psych. Stud. II, 156 ff.), Titchener (Z. f. Psych, 19; vgl. Lectures on the elementary psych. of feelings and attention, 1908; Outlines of psych., ch. 9), Jodl, A. Lehmann, Külpe, Ebbinghaus u. a.; dafür: Brahn (Philos. Stud. XVIII), O. Vogt (Z. f. Hypnot. V), Störring u. a. Vgl. F. Krueger, Volkelt-Festschr. 1918. Verschiedene G.squalitäten gibt es nach Stumpf, Oesterreich, Ziehen u. a. Geyser nimmt eine Mehrdimensionalität der Gefühle an (Abr. der allg. Psych., S. 120 f.). Das G. ist eine Verhaltungsweise des Ichs und hat „intentionalen" Charakter, ist auf etwas bezogen (S. 116 f.). Es gibt Ernst- oder Wirklichkeitsgefühle und Phantasie- oder Scheingefühle (S. 123). Nach P. Hofmann besteht das „G.serlebnis" aus der inneren Wahrnehmung der wertenden Stellungnahme des Ich mit „G.sempfindungen", d. h. der Summe der mehr oder weniger im Leibe lokalisierten körperlichen Empfindungen (Das relig. Erlebnis, S. 10 f.). Külpe versteht unter Gefühlen „die elementaren Inhalte von Lust und Unlust". Sie weisen keine spezifische Abhängigkeit von Sinnesorganen auf, können durch beliebige Reize und Motive veranlaßt werden („Universalität" des G.s), es lassen sich von ihnen keine Vorstellungsbilder bilden, sie müssen aktuell erlebt werden („Aktualität" des G.s; so auch K. Gordon, Geyser u. a.). Das G. ist Ich-bezogen und abhängig vom Gesamtzustand des Subjekts. „Aktive" und „passive" Gefühle sind zu unterscheiden. Gegen die „pluralistische" Lust — Unlusttheorie sprechen: die allgemeine Vergleichbarkeit der Lust- und Unlustgefühle untereinander; die Möglichkeit der Kompensation der Gefühle durcheinander; die Gefühlsübertragungen und Gefühlsanalogien; das Fehlen eig. Gefühlskomplexe u. a. Der G. fehlt die eindeutige Reproduktionstendenz Es gibt Reiz- oder sinnliche, Inhalts-, Akt- oder Funktionsgefühle. Die sinnlichen Gefühle sind abhängig von der Qualität, Intensität, der zeitlichen und räumlichen Reizbeschaffenheit, die Inhaltsgefühle von den Merkmalen und Beziehungen der Inhalte, von Einzel- und Gesamteindrücken, die Funktionsgefühle von Energie, Dauer und Wechsel, Ablauf und Ordnung, Gelingen und Mißlingen der Funktionen (Vorles. über Psych.², S. 216 ff.; Ber. III. int. Kongr. f. Philos. 1910; Rapport au VIme congr. int. Psych. 1919; Int. Monatsschr. f. Wiss. u. Techn. 1914, H. 9—10; Art. „G." im Handwörterb. der Naturwiss. 1913). Ähnlich Messer (Psych., S. 273 ff.; G. wohl Zeichen von Lebensförderung und

Lebenshemmung). Die Gefühle zerfallen in sinnliche (mit den Empfindungsbestandteilen der Vorstellungen verknüpfte G.) und geistige G. (bedingt durch Akte des Gegenstandsbewußtseins). Letztere gliedern sich (wie nach Jodl) in formale (Kraft- u. Spannungsg.) und materiale G. (Persong.: Eigen- u. Fremdg.; Sachg.: Log., ästh., eth., relig. Gefühle).

Das G. wird auch als Symptom für die Erhöhung oder Erniedrigung der Lebenstätigkeit, bezw. der physischen Kräfte betrachtet. Diogenes von Apollonia erklärt aus dem Maße der Mischung des Blutes mit Luft die Gefühle (Theophr., De sens. 43; Anaxagoras: 29). Aristippos setzt die Lust in eine sanfte (*λεία κίνησις*), Unlust in eine heftige Bewegung (*τραχεία κίνησις*, Diog. L. II, 86). Die Lust ist das *κατὰ τὸ οἰκεῖον*, das dem Ich Naturgemäße (Plut. Qu. symp. V, 1, 2). Vgl. Aristoteles (s. oben). Descartes (s. oben) zieht die „Lebensgeister" heran. Über Kant s. oben. Hobbes erklärt die Entstehung des Gefühls aus einer von den Sinneswerkzeugen zum Herzen dringenden Erregung (De corp. C. 25, 12). Nach Horwicz (Psych. Anal. II 2, 39 f., 58 f.), Hartmann, Störring, Zöllner bewirkt der Übergang von potentieller in aktuelle Energie Lust, das Umgekehrte Unlust, und zwar gilt das auch für das Anorganische, für die Atome (Üb. d. Natur d. Kometen 1872). Nach Lotze mißt das G. die augenblickliche Übereinstimmung zwischen Reiz und Nervenfunktion (Mediz. Psych. § 20, S. 239 ff.). Es ist „das Maß der Übereinstimmung oder des Widerstreites zwischen der Wirkung eines Reizes und den Bedingungen der von ihm angeregten Tätigkeit" (S. 263). Es gibt auch gemischte Gefühle (S. 262). Ähnlich Sergi (Psych. p. 304 f.; Dolore e piacere, 1894; Lust und Unlust sind „Phänomene der Ernährungsorgane, deren Funktionsstörungen psychischen Charakter erhalten", Z. f. Psych. 14, S. 91 ff.). Ehrenfels (Syst. d. Werttheor. I, 199), Féré (Sens. et. mouv.[2], 1900), Rignano (A. g. Psych. XXII, 267 ff.), Müller-Freienfels (Z. f. Psych. 68; Gefühls- und Willensleben, 1923). Bain (ähnlich Hodgson): „States of pleasure are concomitant with an increase, and states of pain with an abatement of some or all of the vital functions" (Mental and moral science, 1875, p. 75; vgl. Emot. and will, ch. 1 ff.). Nach Münsterberg (Beitr. H. 4, 1892), J. Schultz (Leib u. Seele, S. 24 ff.) u. a. entspricht der Lust ein Hin auf Reize, eine Expansion, der Unlust ein Hinweg, Flucht oder Abwehr, Kontraktion („tropistische" Theorie). Vgl. Nägeli, S. Exner (Entwurf., S. 205 ff.), Mach (Erk. u. Irrt., S. 19), Ebbinghaus (Grdz. der Psych. I, 688 f.). L. Dumont betrachtet als Ursache der Unlust ein starkes Abweichen von der molekularen Gleichgewichtslage der Nervensubstanz (Vergnüg. u. Schmerz, 1876, S. 78 ff.). Lust entsteht, „wenn an letzter Stelle . . . eine Vermehrung der Kraft in der Sphäre des Bewußtseins zutage tritt" (S. 97). Vgl. Ziehen, Verhandl. der Gesellsch. deutscher Naturf. Allg. Teil 75, 1903, S. 44 ff. Nach A. Lehmann ist die Lust die Folge davon, „daß ein Organ während seiner Arbeit keine größere Energiemenge verbraucht, als die Ernährungstätigkeit ersetzen kann" (Hauptges. d. m. Gefühlsleb., S. 148 ff.; 2. A. 1914; Die körp. Äuß. psych. Zustände II, 301 f.); so auch Hering, (Bei Unlust nimmt die Pulshöhe, das Armvolumen ab, bei Lust das Armvolumen zu). Nach Ostwald ist der Verbrauch überschüssiger Energie von Lust begleitet (Vorles. über Naturph.[2], S. 388; vgl. Goldscheid, Zur Eth. des Gesamtwillens I, 63 ff.). Nach Störring ist Lust an dem Umsatz von potentieller in aktuelle Energie in den zentralen Nervenzentren gebunden, sofern dieser Umsatz innerhalb bestimmter Grenzen stattfindet (Psych., S. 183; schon 1900 so). Die Gefühlszustände enthalten auch Organempfindungen (S. 179 f.). „Abgeleitete" Gefühlszustände gründen sich auf Dispositionen, die von vorausgegangenen Gefühlszuständen herrühren (S. 186 ff.). Es gibt eine „G.s-Übertragung" und „Summationszentren der G.szustände", d. h. intellektuelle Vorgänge, an die sich viele Gefühlszustände angeschlossen haben (S. 190 ff.; Psych. des menschl. G.slebens, 1922). Nach Spencer sind Lust und Unlust Korrelaterscheinungen von Vorgängen, die für den Organismus nützlich bezw. schädlich sind (Psych. I, § 124). Ähnlich G. H. Schneider (Menschl. Wille, S. 263), Bergson (Ess. p. 25; Mat. et mémoire, 147). Nach Ribot ist das G. („sentiment") eine „tendance organique", ein Zeichen („signe, marque") für „certains appétits, penchants, tendances", die befriedigt oder unbefriedigt

sind (Psych. de l'attent., p. 168 ff.; Ps. des sentiments, p. VIII, 32, 381, 434). Physiologisch beruht das G. auf Förderung bzw. Zerstörungen in den Organen (Psych. d. sent. ch. 2 f.). Die Lust ist eine Begleiterscheinung der „dynamogenen" Wirkung der Empfindung, der Erhöhung der Vitalität. Es gibt eine Logik der Gefühle (Log. d. sent. 1905, p. IX ff.). Bleuler rechnet das G. zur „Affektivität". „Die Richtung auf etwas hin in Stellungnahme und Trieb ist von innen gesehen Lust, die Abwendung Unlust". Im ganzen sind die lustbetonten Erlebnisse der Erhaltung des Individuums oder der Art dienlich. Das G. leitet die Assoziationen (Naturgesch. der Seele, S. 230 ff.). Vgl. Jung, Psychol. Typen, 1921. Z. Oppenheimer: „Lust und Unlust entspricht dem sinnlichen Wohl- oder Übelbefinden des Subjekts, der Förderung oder Hemmung des Lebens" (Phys. d. G.s, S. 72). Wegschaffung von Stoffwechselprodukten erzeugt Lust (S. 37 ff.; auch R. Tissot, A. f. pos. Philos. I, 110 ff.). Nach Kassowitz ist die Lust an den Ablauf von geordneten und gut eingeübten, zumeist angeborenen Reflexketten geknüpft (Allg. Biol. IV, 475 f.). Vasomotorisch erklären das G. James (s. Affekt), C. Lange (Über Gemütsbeweg.², 1910), Meynert (Klin. Vortr. über Psychiatrie, 1890, S. 6 ff.), E. Weber (Der Einfluß psych. Vorg. auf den Körper, 1910, S. 330 ff.), Döring (Philos. Güterlehre, S. 68), Hecker u. a., nach welchen Erweiterung der Hirnadern Lust, Verengung Unlust erregt (so auch Stöhr, Psych., S. 158 f.; S. Kornfeld, Psych. der Arbeitsfreude, S. 2 ff.). Durch den nervus sympathicus werden die Gefühle ausgelöst nach Deneke (Die menschl. Erk., S. 44 ff.), Schleich (Vom Schaltwerk der Gedanken, S. 110 ff.) u. a. Vgl. E. Hollerung, Erfahren u. Erleben, 1910 (Reaktion der Blut- und Keimzellen); S. Freud, Jenseits des Lustprinzips, S. 5 ff. — Nach Palágyi geben die Gefühle Kunde über das, was dem vegetativen Lebensprozeß jeweilig mangelt und was ihm überhaupt not tut (Naturph. Vorles., S. 82 f.). J. Duboc meint, „daß das, was in dem Lustgefühl ... eigentlich vor sich geht, eine Erhöhung der Lebensenergie vorstellt" (D. Lust, S. 5). Jodl erklärt das G. als eine „psychische Erregung, in welcher der Zusammenhang einer im Zustande des lebendigen Organismus oder im Zustande des Bewußtseins eingetretenen Änderung mit dem Wohl oder Wehe der Person unmittelbar als Lust oder Unlust (ev. Schmerz) wahrgenommen wird" (Lehrb. der Psych. I⁵, 147; II⁵, 3 ff.). Lust bedeutet Befriedigung vorhandener Triebe und Bedürfnisse, normale Funktion mit einem Überschuß der Kraft über die Leistung (II⁵, 9 ff.). Die Gefühle gravitieren um eine Gleichgewichtslage in bezug auf die Reize. Es besteht eine G.sschwelle, G.shöhe, ein G.sumfang (23 ff.). Es gibt Formalgefühle (Kraft- und Spannungsgefühle) und Persongefühle (S. 322 ff.). Ebbinghaus sieht in den Gefühlen „Nebenwirkungen derselben Ursachen, die den begleitenden Empfindungen und Vorstellungen zugrunde liegen" (Gr. d. Psych. I, 542). Sie haben Beziehungen zur Förderung und Schädigung des Organismus, ohne unmittelbares Bewußtsein davon (S. 543 ff.). Es gibt sinnliche und Vorstellungsgefühle, Inhalts- und Beziehungsgefühle (S. 553 ff.). Die Gebundenheit des G.s an Empfindungen und Vorstellungen ist eine freie, das G. der Lust zeigt meist an, daß der Eindruck oder dessen Ursache dem Organismus oder einem Organ gegenwärtig angemessen und förderlich ist. Es gibt Inhalts- und Formalgefühle (Abr. der Psych., 8, S. 76 ff., 143 ff.). Nach W. Jerusalem ist das Fühlen eine „besondere Grundfunktion des Bewußtseins", der Anfang und die Grundlage des Seelenlebens (Lehrb. d. Psych.⁴, S. 148). Immer bleiben Lust und Unlust „Symptome und Anreger, immer bleiben sie zur Erhaltung des Lebens in enger Beziehung" (S. 149). Förderung oder Schädigung des Organismus wird im G. angezeigt auch nach Jahn (Psych. I⁷, 62 ff.). Nach Driesch ist das Erleben von Gefühlen ein Anzeichen von seelischen Dauerzuständen. Gefühle sind Ausdruck eines Gefördert- oder Gehemmtseins der Seele oder auch des Leibes (Ordnungslehre², S. 370). Nach Stern repräsentieren die Gefühle den „Selbstwert des kämpfenden Ich"; sie sind Spiegelungen von Konfliktsphasen. Lust gibt Kunde von jener Phase, „in der die Einheit des Seins gegenüber der Antithetik errungen, behauptet, gesteigert wird". Es gibt Lust des Sieges (Erfolgslust) und Lust des Kämpfenkönnens (Konfliktslust), Lust und Leid sind zusammengehörig (Wertphilos., S. 213 ff.;

vgl. Psych. der indiv. Differenzen, S. 110 ff.) Nach K. C. Schneider ist das G. der Lust Ursache des realen Bewußtseins, indem es die reale Kraft in Bewußtsein verwandelt", während der Überdruß die dabei „vergewaltigte" Energie wieder frei macht und in Affekt verwandelt (Die Welt, S. 437 ff.). G. ist erhöhte formale Bewußtseinsform, Streben „höchste reale Energieform". G. ist „das eigentliche Selbstbewußtsein" (S. 590 ff.; vgl. Tierpsychol. Praktikum, 1912). — Vgl. Bonnet, Ess. anal. p. 95 ff.

Zum Streben wird das Gefühl in verschiedener Weise in Beziehung gebracht (s. Affekt), von den Scholastikern (im Anschlusse an Aristoteles, De an. I, 7) zu den Begehrungen des Guten und Verabscheuungen des Schlechten (Thomas, S. th. II-I, q. 26 ff.; Suarez, De pass. I, 2). — Nach Brentano sind G. und Wille vereinigt als „Phänomene der Liebe und des Hasses". Die Gefühle sind intentionale Akte, haben eine Richtung auf einen Gegenstand (Freude „über etwas" usw.; gegen W. Hamilton, Lect. on met. I, 436 f. u. a.; vgl. Meinong, Husserl u. a.). Die G.sintensität ist von verschiedenen Faktoren abhängig (Psych. I, 116 ff., 307 f.; Von der Klassif. der psych. Phän., 1911 f.; Psych. I², 126 ff., 204 ff.; II, 93 ff., 105 ff.). Nach Windelband sind die Gefühle „nichts anderes als das Mittelglied, vermöge dessen wir von unserem eigenen an sich unbewußten Willen überhaupt etwas erfahren". Sie bedeuten eine „Reaktion auf die Bedürfnisse und Triebe des Willens" (Prälud., S. 194 f.). v. Hartmann bestimmt (wie schon Schopenhauer) Lust und Unlust als „Willensbefriedigung" und „Repression des Willens" (Kateg., S. 66). Sie sind „bloße Affektionen oder Modi des Willens" (S. 64), „Formen der Bewußtwerdung des Willens in seiner Kollision mit anderm Wollen" (S. 63). Das bewußte G. ist „Reaktion des Wollens auf eine ihm widerfahrene Hemmung; beziehungsweise auf die Überwindung dieser Hemmung" (Mod. Psych., S. 199; Ph. d. Unb. II¹¹, 34 ff.). „Das Bewußtsein der Unlust ist die Stupefaktion des Willens über die seinem eigensten Streben zuwiderlaufende Hemmung und Stauung seiner Kraft" (Mod. Psych., S. 200). Der Übergang von Spannkraft in lebendige Kraft erregt Lust, die Stauung von lebendiger Kraft in Spannkraft Unlust (S. 199; Ph. d. Unb.¹¹, II, 37 f., 113 f.; III, 116 f.). Das G. ist „Produkt des Wollens" (Mod. Psych., S. 199). Schon den Uratomen kommt ein G. zu, aus solchen Gefühlen setzen sich die Empfindungen zusammen (Kategor., S. 59 ff.; Mod. Psych., S. 195 f.). Nach Hamerling ist das G. „der Bezug, welchen die Wahrnehmung oder Vorstellung zu unserem Willen hat" (Atom. d. Will. I, 270). „Lust ist befriedigter, Unlust gehemmter Wille" (ib.). Nietzsche erklärt (wie v. Hartmann), das Gefühl sei kein Motiv, sondern „Begleiterscheinung", „Symptom", nämlich der erreichten Macht, eine „Differenz-Bewußtheit". Lust und Unlust sind nur Folgen des „Willens zur Macht" (s. d.). Lust ist ein „Plus-Gefühl von Macht", Unlust „Hemmung eines Willens zur Macht". Gefühle sind Willensreaktionen, die zugleich in der Zentralsphäre des Intellekts wurzeln, ein Urteilen, ein Messen nach der Gesamtnützlichkeit oder Gesamtschädlichkeit enthalten (WW. XV, 262, 302 ff.; WW. Tasch. V, 41, IX, 489 ff.). Auch Ribot ist hier anzuführen. Nach Fouillée sind die Gefühle schon Willensmomente, Strebensförderungen oder Hemmungen des Strebens (Evol. d. Kraftideen, S. 24). Ähnlich Losskij (Gr. d. Psych., S. 147 ff.; G. als Anzeige der „Richtung des Willens": S. 151). Nach Münsterberg sind Lust und Unlust durch die Stellungnahme des Willens bedingt, der Gefühlston besteht darin, „daß sich zu dem Eindruck die Empfindung einer eigenen Tätigkeit gesellt, die auf seine Enthaltung oder Beseitigung gerichtet ist" (Ph. d. Werte, S. 63, 66 ff.). Auf die Befriedigung von Bedürfnissen bezieht P. Carus das G. (Monist VI, 432 ff.). Nach R. Münzer schließt das G. schon den Willen ein (Aus d. Welt d. Gefühle, S. 85 ff.). Paulsen: „Die Urform des Willens ist blinder Trieb; er erscheint im Bewußtsein als gefühlter Drang. Setzt der Drang sich durch, so wird die gelingende Lebensbetätigung mit lustbetonten Gefühlen begleitet; Hemmung der Lebensbetätigung wird mit Unlustgefühlen empfunden" (Syst. d. Eth.⁵, 208 f.). Nach Müller-Freienfels sind G. (subjektive Stellungnahme) und Wille Erscheinungsweisen eines Geschehens, Bewußtseinsbegleiter eines Bedürfnisses und dessen Befriedigung (Philos. der Individualität, S. 145 ff.; Irrational., S. 161 ff.). Ähnlich Jodl u. a. (s. oben).

Den „intentionalen" Charakter des G.s betonen Brentano, Geyser, Hofmann, Kreibig, v. Ehrenfels (Über Fühlen u. Wollen, 1887; Werttheor. I, 198 f.), Höfler (Psych. S. 387 ff.), Witasek (Gr. der Psych., S. 316 ff.), Meinong. Nach ihm gibt es Vorstellungs- und Urteilsgefühle (Werttheor., S. 34 ff.). Vorstellungsaktgefühle sind die sinnlichen, Vorstellungsinhaltsgefühle die ästhetischen Gefühle; Urteilsaktgefühle sind die Wissensgefühle, Urteilsinhaltsgefühle die Wertgefühle (vgl. A. g. Psych. VI). Auch Wissenswertgefühle gibt es (vgl. Witasek, Grdz. der Ästhet., S. 255 ff.). Gefühle sind „Präsentanten" nicht nur von sich selbst, auch von Gegenständlichem des Vorstellens. Die Gegenstände „emotionaler Präsentation" sind „G.sgegenstände" („Dignitative", Über emot. Präsent., S. 26 ff., 93 ff.). Vgl. R. Saxinger, Über die Natur der Phantasiegefühle, in Meinongs Unters. zur Gegenstandstheorie, S. 578 ff.; Z. f. Psych., 30. Nach Nelson gibt es keine reflektierte Lust an etwas, nur auf etwas. Auch die „intellektuelle" Lust ist sinnliches Interesse (Vorles. über die Grundlagen der Eth., S. 389 ff.). Die Lust ist auf einen Gegenstand gerichtet, ist nicht kausal mit der Empfindung verbunden (S. 376 f.). Die Lust an etwas ist ein unmittelbares Interesse (S. 371 ff.). Nach Husserl gibt es intentionale und nichtintentionale Gefühle (Log. Unt. II, 369 ff.); erstere enthalten ein Gerichtetsein auf etwas, z. B. sich Freuen auf Erfreuliches als „Noema" (Ideen zu e. reinen Phän. I^2, S. 61 u. ff.). Scheler scheidet von den bloßen Gefühlszuständen das „Fühlen von Etwas". Es gibt ursprüngliches intentionales Fühlen (als Funktion der Aufnahme von Gefühlszuständen oder Sichrichten auf Gegenständliches, auf Werte). Fühlen ist ein sinnvolles, der „Erfüllung" fähiges Geschehen; in ihm erschließt sich uns der Wertgehalt der Welt, mit apriorischer Gesetzlichkeit. Es gibt eine „Logik des Herzens" (Der Formal.², S. 260 ff.; vgl. Emotional, Wert). Nach Brod u. Weltsch kann der Gegenstand des G.s verschwommen sein (Ansch. u. Begriff, S. 126 ff.). — Vgl. A. Vetter, Krit. d. G.s, 1923.

Vgl. Ardigò, Op. III, 21 ff.; Claparède, Assoc. p. 344 ff.; Sollier, Le mécan. des émot. 1905; Rauh, De la méth. dans l. psych. d. sentim. 1899; Thomas, L'éducation des sentiments⁵, 1910; G. Dumas, La tristesse et la joie, 1900; Mignard, La joie passive, 1909; J. Arbes, Denkgefühle, 1893; Apfelbach, Das Denkgefühl, 1922; M. Safar, Zur Stellung des G.s in unserem Seelenleben, 1906; P. Salow, G., Affekt, Wille, 1911; Meumann u. Zoneff, Philos. Stud., XVIII; P. Dubois, Vernunft u. G., 1910; A. Büttner, Von der Materie zum Idealismus I, II; Herz, Energie u. seel. Richtkräfte, S. 29, 63 ff.; G. Heilig, Die sinnl. Gef., 1919; Elsenhans, Z. f. Psych. 24; R. Lagerborg, Das G.sproblem, 1905; H. Berger, Über die körp. Äuß. psych. Zustände, 1904-7; A. Vetter, Kritik des G.s, 1923; A. Wohlgemuth, Pleasure — Unpleasure, 1919; Ch. Mercier, Mind IX—X; Shepard, Am. Journ. of Psych. XVII; H. P. Marshall, Pain, pleasure and aesthetics, 1894; H. Nichols, Phil. Rev. I, IV; H. Aall, Kantstud. XXIX, 389 ff. (Ansammlung aller Gefühle unter eine „Grundstimmung"; das subjektive G. sucht nach einer objektiven Maske); K. Oesterreich, Die Phänomenol. des Ich I, 110; R. Holzapfel, Panideal, 1901; Elsenhans, Lehrb. d. Psych., 1912; Diez, Theor. d. Gef., 1892; In histor. Beziehung vgl. Cesca, V. f. w. Ph. 10, S. 137 ff.; Bobtscheff, Die Gefühlslehren, 1888; Savescu, Die Gefühlslehren in d. neuest. franz. Psych., 1900; Brahn, Z. f. Hypnot. IV—V; M. Kelchner, A. f. g. Psych. XVIII.

Nach Feldegg (Das G. als Fundam. d. Weltordnung, 1890; Beiträge zur Philos. d. G.s, 1900) ist das G. metaphysisches Prinzip. Vgl. Gefühlston, Emotion, Affekt, Empfindung, Lust, Ästhetik, Vorstellungsgefühl, Eindruck, Form, Wille, Interesse, Hedonismus, Motiv, Reproduktion, Gedächtnis, Assoziation, Analogien der Empf., Gemüt, Form (H. Gomperz), Komplex, Liebe, Wert, Charaktere (Avenarius), Selbstgefühl, Lebensgefühl, Mitgefühl, Sympathie, Neigung, Ambivalenz, Achtung (Kant), Gewißheit, Sozial, Moralisch, Religion, Logik des G.s, Irradiation, Kontrast, Psychoanalyse.

Gefühle, extensive und intensive. Nach ihren Entstehungsbedingungen unterscheidet Wundt zwei Klassen von Wahrnehmungsgefühlen. Unter den „intensiven"

Gefühlen versteht er „diejenigen, die aus dem Verhältnis der qualitativen Eigenschaften der Empfindungselemente einer Vorstellung", unter den „extensiven" solche, „die aus der räumlichen oder zeitlichen Ordnung der Elemente entspringen" (Gr. d. Psych.[5], S. 196).

Gefühlsabstumpfung erfolgt durch Wiederholung oder längere Dauer der Reize. Vgl. Störring, Psych. S. 400ff. — Gefühlsmischung und G.verschmelzung l. c. S. 403ff.; Jodl, Lehrb. d. Psych. II[5], 327, 369 („G.mischung"). Nach manchen gibt es nur raschen Wechsel der G.n, keine eig. G.smischung (vgl. Nahlowsky, Das G.leben, S. 58: „G.soszillationen"; auch Rehmke).

Gefühlsphilosophie s. Gefühl. — Gefühlsmoral s. Sittlichkeit. — Gefühlssinn: älterer Ausdruck für Tastsinn.

Gefühlston der Empfindung ist das jeweilige mit ihr verknüpfte sinnliche Gefühl (s. d.). Nahlowsky nennt „Ton der Empfindung" den „Störungswert" der Reizung einer zentripetal leitenden Nervenfaser, d. h. „das besondere Verhältnis, in welches sich dieser Reiz teils zu der im Moment vorhandenen Stimmung des Nerven und der Zentralorgane, teils mitunter selbst zu den Prozessen des vegetativen Lebens setzt" (Das Gefühlsleben, S. 13). Die Art der Alteration des organischen Lebens bestimmt den Ton der Empfindung als angenehm, unangenehm oder gleichgültig (S. 14). Das Gefühl hat seinen eigenen Ton (S. 17, 49). Vom Empfindungston wird das sinnliche Gefühl unterschieden (S. 131). Volkmann: „Unter der Betonung der Empfindung verstehen wir die Tatsache, daß wenn nicht alle, so doch die meisten Empfindungen mit dem Bewußtwerden einer Hemmung oder Förderung behaftet auftreten, das ... zu dem Inhalte nicht von außen her hinzutritt ..., sondern in ihm und mit ihm gegeben erscheint" (Lehrb. d. Psych. I[4], 237). — Nach Ziehen gibt es einen G., „das Lust- oder Unlustgefühl, welches in wechselndem Grade unsere Empfindungen begleitet" (Leitf.[2], S. 95). Von einem G. („tonalité") spricht auch Sergi (Psych., S. 143). Wundt: „Das mit einer einfachen Empfindung verbundene Gefühl pflegt man als sinnliches Gefühl oder auch als Gefühlston der Empfindung zu bezeichnen". Eine unveränderliche Qualität der Empfindung ist der Gefühlston nicht. Die Empfindung ist „nur einer unter vielen Faktoren ..., die ein in einem gegebenen Augenblick vorhandenes Gefühl bestimmen ..." (S. 93 f.). Vgl. Störring, Psych., S. 181. Vgl. Gefühl (Rehmke).

Gefühlsübertragung: Ausstrahlung eines Gefühls auf gewisse, mit der gefühlsbetonten Vorstellung assoziativ verbundene Vorstellungen. Vgl. Mitgefühl, Wert.

Gegeben heißt 1. was als Bewußtseinsinhalt sich einem Ich darstellt, in die Erscheinung tritt (z. B. eine Empfindung, ein Wahrnehmungsinhalt), 2. was unabhängig von der Willenstätigkeit sich dem Bewußtsein und Denken (als deren Funktion und Anwendung) mit bestimmender, aus dem reinen Denken nicht ableitbarem Inhalt darbietet. Gegeben ist das (z. Teil „chaotische", z. T. schon vorbegrifflich eine gewisse Ordnung aufweisende) „Material" der Erkenntnis, das durch ein Denken logisch-begrifflich zu Bestimmende. An der Hand des anschaulich Gegebenen bestimmt das Denken methodisch die objektiven Tatsachen, wobei es über das unmittelbar und mittelbar (symbolisch) Gegebene in seinen Verknüpfungen und Seinssetzungen hinausgeht. Im „Gegebenen" der naiven und einzelwissenschaftlichen Erkenntnis steckt schon das Formale der Erkenntnisgesetzlichkeit; das „rein Gegebene" ist ein Abstraktionsprodukt. Das Gegebene enthält Ansatzpunkte für die Setzung und Bestimmung der Realität; diese selbst als objektiver Zusammenhang möglicher Erfahrungsdaten ist nicht fertig gegeben, sondern dem Denken als Ziel der Erkenntnis „aufgegeben". Zu einer Art „Gegebenheit" läßt sich auch Allgemeines (als Begriffsgrundlage) bringen; doch ist diese „geistige Schau" von sinnlicher Anschauung scharf unterschieden. Die „Gegebenheit" als solche ist ein Grundbegriff des auf seine eigenen Voraussetzungen reflektierenden Denkens. Die Wirklichkeit ist uns nur in Ausschnitten, nicht als Totalität „gegeben". Vgl. Irrational, Erlebnis.

Der Begriff des „Gegebenen" findet sich schon bei Platon (*τὸ ἐν ἡμῖν*, Phaedo 102 D, 103 B), als Konstruktionsbedingung (*δεδομένα*) bei Euklid. — Nach Kant werden uns die Gegenstände der Erkenntnis vermittelst der Sinnlichkeit „gegeben" (Kr. d. r. V., S. 75, 106 f.). „Einen Gegenstand geben ... ist nichts anderes, als dessen Vorstellung auf Erfahrung (es sei wirkliche oder doch mögliche) beziehen" (S. 196; vgl. S. 273). „Durch die Anschauung, die einem Begriffe gemäß ist, wird der Gegenstand gegeben; ohne dieselbe wird er bloß gedacht (Fortschr. der Met., S. 156 f.). Die Materie (s. d.) der Anschauung ist uns g., wir verhalten uns ihr gegenüber nicht spontan, sondern „leidend" (vgl. Grdl. z. Met. der Sitten II), sie ist da auf Grund einer „Affektion" der Sinnlichkeit, ist auf deren „Rezeptivität" bezogen (Prol. § 50, 52 f., 56). Nach Fichte ist nichts „gegeben", alles muß erst durch das Ich „gesetzt" werden. — Nach Schuppe sind das Gegebene „die Empfindungsinhalte, die im Bewußtsein sich nicht mehr in Bestandteile zerlegen" (Gr. der Erkth. u. Log., S. 35). — Cohen: „Dem Denken darf nur dasjenige als gegeben gelten, was es selbst aufzufinden vermag". Die Gegebenheit selbst muß denkend erzeugt werden; der Gegenstand ist Denkerzeugnis (Ästh. I, 77). G. sind nur Bedingungen für die Konstruktion der Aufgabe. Das „Gegebene" der Empfindung ist ein Vorurteil (Log.², S. 81 ff., 587 ff.). Nach P. Stern sind in den scheinbaren Gegebenheiten der Anschauung schon gedankliche Motive zur Geltung gekommen (Das Problem der Gegebenheit, S. 7 ff., 73). Nach Natorp ist das Denken selbst das „Gebende". Das „Gegebene" ist schon Ergebnis eines „Aktes des Bestimmens" (Kantstud. XXII, 439 ff., Logos VII). Das Gegebene der E kenntnis ist „dasjenige X, welches als Mannigfaltiges, ebenso wie anderseits als Einheit, durch das Denken erst zu bestimmen ist" (Log. Grundl. der exakten Wiss., S. 47 f.). Tatsachen sind nicht gegeben, sondern „aufgegeben", im Erkenntnisprozeß erzeugt. Nach Cassirer ist die Gegebenheit des Inhalts nur möglich durch das Bewußtseinsganze (Philos. der symbol. Formen I, 32 f.). Die Materie der Empfindung ist nicht vor aller Formung gegben, sondern schließt schon eine Beziehung auf die Raum- und Zeitform ein (S. 146). Das scheinbar Gegebene ist durch bestimmte Akte schon hindurchgegangen (II, 120). Nach M. Adler ist die Gegebenheit des Empfindungsmaterials nur die Gegebenheit der erkennenden Tätigkeit des Bewußtseins selbst (Kant u. der Marxismus, 1925, S. 37 f.). F. Medicus bestimmt das „Gegebene" als Resultat einer Objektivierung (Kantstud. XII, 69). Nach B. Bauch ist das „es gibt" selbst eine Art und Weise logischer Gesetzlichkeit (Kantstud. XX, 107). Gegebenheit ist nur Unabhängigkeit vom empirischen Subjekt (Stud. zur Philos. der exakten Wiss., S. 251 f.). Ähnlich F. Münch (Erlebnis u. Geltung, S. 41, 180) u. a. Nach W. Moog wird das Gegebene erst durch die erkenntnismäßige Bestimmung Gegebenes (Log., Psych. u. Psychologismus, S. 248). — Nach G. Lasson ist alle scheinbare Gegebenheit eine Setzung des Geistes, der sich selbst und alles andere produziert (Kantstud. XXVII, 12). — Nach Rickert ist Gegebenheit selbst schon eine Kategorie (Logos II, 26 ff.). G. heißt, einem „Subjekt überhaupt" gegeben (Syst.[4-5], der Philos. I, 187). Gegebenheit ist eine Form des Erkenntnisinhalts (Der Gegenstand der Erkenntnis, S. 129). Der Inhalt des tatsächlich Gegebenen aber ist irrational (S. 325 ff.). Die Kategorie der tatsächlichen Gegebenheit ist die Kategorie des realen Diesseins; ihr Begriff ist der der „Anerkennung oder Bejahung des rein tatsächlichen Urteils" (S. 331). Das Gegebene bleibt trotz seiner logischen Formung an sich irrational nach Lask (Log. der Philos., S. 75 ff.), J. Cohn (es ist „denkfremd"), Ewald u. a. — Nach G. Jacoby wird alles Gegebene zu einem Bewußtseinsgegebenen dadurch, daß es dem Ich gegeben ist (Allgem. Ontol. I, 168 f.). Das deutungslos Gegebene sind die sogen. Empfindungen (S. 24 ff., vgl. S. 498 f.). Nach Frischeisen-Köhler besteht ein der Erkenntnis vorgängig Gegebenes; es ist für, aber nicht durch das Denken (Wissensch. u. Wirklichk., S. 56 ff.). Das Gegebene ist nach Wundt ein zu erkennendes Etwas als Voraussetzung der Erkenntnis (Sinnl. u. übersinnl. Welt, S. 255). Das Objekt ist in der Wahrnehmung gegeben, aufgenötigt. So auch W. Heuer (Kausal. u. Willensfreiheit, S. 75) u. a. Nach Volkelt ist die Selbstgewißheit des Bewußtseins für das Denken die Quelle alles Gegebenen (Gewiß-

heit u. Wahrheit, S. 108 f.). Das Gegebene besteht in der Gewißheit des unmittelbaren Erlebens (S. 321); auch das „Alogische" kann gedacht werden (S. 322). Das Gegebene ist nicht chaotisch; nicht nur Empfindungen sind gegeben (Gewißh.u. Wahrh. S. 107, 318).

Nach N. Hartmann ist bei der Empfindung auch die reale Wirklichkeit des Gegenstandes mit g. („Daß — Gewißheit" der ontologischen Realität). Das Gegebensein ist ein „Aspekt" der Wirklichkeit (S. 391). Im naiv Gegebenen stecken schon Kategorien (S. 392). Nach O. Selz ist das Gegebensein der Phänomene „Selbstgegenwart" (Lipps-Festschrift, S. 262). „Mitgegebenheiten" sind solche, in deren Natur es liegt, mit anderen Gegenständen gegeben zu sein. Jedes Sachverhältnis der Gleichheit ist eine Mitgegebenheit (Gesetze des geordneten Denkens I, 134). Nach N. Losskij geht das „mir Gegebensein" eines Inhalts ohne kausale Beziehung zwischen Subjekt und Objekt vor sich (Enzyklop. der philos. Wiss. I, 248 f.). Nach Dingler ist das Ich mit seinem Erleben schon vor jeder logischen Konstruktion gegeben; durch Synthese kommt darüber ein logisches Netz (Phys. u. Hypothese, S. 196). Das Gegebene paßt sich der vom Denken gesetzten Ordnung an (Die Grundlagen der Physik, S. 317; Grundl. der Naturph., S. 108 ff.). Gegeben ist nach Driesch, was für das Ich da ist. In allem Gesetzten steckt Gegebenes, und alles Gegebene ist für mich nur als Gesetztes, nie rein für sich (Wissen u. Denken, S. 24 ff.). Daß wir am und im Erleben Dieses an Ordnung schauen und nichts anderes, das ist die Gegebenheitsseite des erlebten Etwas. Durch die Gegebenheit wird die Logik von Anfang an alogisch durchsetzt (Ordnungslehre², S. 55 f.). Nach Koppelmann ist mit dem vom Denken unabhängig Gegebenen schon eine gewisse Anordnung des Einzelnen gegeben; aber diese gegebene Anordnung ist verschieden von der durch das Denken aufzusuchenden Ordnung (Untersuch. zur Log. der Gegenwart I, 60 ff.). Nach H. Schneider ist das Gegebene ohne unser Zutun bestimmt gegeben (Met. als exakte Wiss. I, 1919). Nach Elsenhans ist gegeben, „was wir schon vorfinden, was ohne unsere aktive Mitwirkung vorhanden ist, was da ist, ehe unsere Verarbeitung sich darauf richtet" (Kantstud. XXII, 245).

Nach Cornelius ist die Erfahrung ein sicher Gegebenes. Der Zusammenhang des unmittelbar Gegebenen ist letzte Voraussetzung der transzendentalen Methode (Transzendentale Systematik, S. 43 ff.). Das unmittelbar Gegebene ist das Erlebnis des gegenwärtigen Augenblicks; das mittelbar Gegebene ist durch ein Symbol g. (S. 85 ff.). Dinge sind nicht unmittelbar g. (S. 89). Bemerktsein und Dasein ist betreffs des unmittelbar Gegebenen eins (S. 111 ff.). Nach v. Aster setzt alles Erkennen ein unmittelbar Bekanntes, Gegebenes voraus, gegenüber dem Gedacht- oder Gemeintsein. Ding und Ich sind nicht g. (Prinz. der Erkenntnislehre, S. 4 ff., 22 ff., 50 ff.). Das Erleben von Gegebensein ist kein Existentialurteil (Kantstud. XXVII, 181). Nach Ziehen sind das Gegebene die „Gignomene". Es besteht aus Empfindungen, Vorstellungen und Verknüpfungen von solchen (Lehrb. der Log., S. 241 ff.). Für den (idealist.) Positivismus sind das Gegebene die Empfindungen (Mach, Petzoldt u. a.).

Rehmke versteht unter dem Gegebenen das Gewußte, sei es wirklich oder unwirklich, das als Etwas Gehabte. Es zerfällt in Dingliches und Seelisches. Es gibt Einmalig- und Mehrmaliggebenes (Einzig-Allgemeines) dinglicher und seelischer Art (Philos. als Grundwiss., S. 35 f., 203 f., 407 f.; vgl. Heyde, Grundwiss. Philos., S. 4 u. ff.; vgl. Grundwissenschaft).

Nach Husserl entsprechen allen Erkenntnissen als „Urquellen der rechtausweisenden Begründung" „gewisse Anschauungen, in denen Gegenstände des Gebiets zur Selbstgegebenheit und mindestens partiell zu originärer Gegebenheit kommen". Die gebende Anschauung der „natürlichen" Erkenntnissphäre ist die natürliche Erfahrung, und die „originär gebende" Erfahrung ist die Wahrnehmung (Ideen zu e. reinen Phänom. I², 5 ff.). Das Gegebene der „Wesensanschauung" ist ein „reines Wesen", ein zu erschauendes „eidetisch Allgemeines", das in seiner „leibhaften" Selbstheit erfaßt wird (S. 9 ff.). Die Phänomenologie (s. d.) handelt von den reinen „„immanent gegebenen", absoluten Bewußtseinserlebnissen; sie bringt „zur Gegebenheit", was das Wesen eines Gedachten ist. Das

nicht-empirisch Gegebene unterscheidet von den erfahrungsmäßig Gegebenen auch Linke (Kantstud. XXI, 169 f.). Von den realen Tatsachen sind die physischen und psychischen „bloßen" Gegebenheiten unterschieden (Grundfragen der Wahrnehmungslehre, S. 91). Das „Gegebene" besteht aus den „intentionalen" Gegenständen, gehört zur unwirklichen „phänomenalen Sphäre" (Die phänom. Sphäre u. das reale Bewußtsein 1912, S. 5, 28 ff.). Vgl. O. Janssen, Vorstufen zur Met. I, u. a. Nach Geyser gehören zu den Quellen unserer Erkenntnis nur die „theoriefreien Gegebenheiten", d. h. die unmittelbaren Tatsächlichkeiten des Bewußtseins. Gegeben sind auch Beziehungen zwischen dem Bewußtseinsgegenwärtigen (Erkenntnistheorie, S. 148 ff.). Vgl. Mahnke, Eine neue Monadol., 1917; K. Groos, Beiträge zum Problem des Gegebenen, Z. f. Philos. 130; W. Sauer, Philos. der Zukunft, 1923; H. Schwarz, Das Ungegebene (= Gott), 1921; E. Marcus, Kantstud. XXIV, 133 (gegebene Materie der Erfahrung); Schlick, Allgem. Erkenntnislehre, S. 128 (nur reale Bewußtseinsinhalte, Erlebnisse sind g.; unmittelbar g. = bewußt, psychisch: S. 145, 265); Deussen, Elem. der Met.[3], S. XXVIII („für das empirische Bewußtsein ist nur die Empfindung, für das transzendentale die in ihm von jeher vorhandene Ausspannung der Körperwelt das Gegebene"); J. Pikler, Sinnesphysiol. Unters., 1917 (Die Empfindungsinhalte sind nicht g., sondern in einem System aus einer Einheit entfaltet). Vgl. Erlebnis, Empfindung, Tatsache, Bestimmung, Irrational, Erscheinung, Sinnlichkeit, Anschauung, Denken, Vorfinden, Elemente, Vorkommnisse, Gignomene, Grundwissenschaft, Affektion, Intentional, Meinen, Erfahrung, Positivismus, Relation, Aufgegeben, Bewußtsein, Materie, Haben, Allgemein, Wesen, Immanent, Erscheinung, Objektiv.

Gegebenheit s. Gegeben. G.s-Lehre s. Grundwissenschaft; G. ist der erste Teil der „Metaphysik" nach H. Schneider (Met. als exakte Wiss. I, 1919).

Gegensatz (*ἀντίθεσις*, oppositio, oppositum) ist das Verhältnis des Gegenüberstehens zweier in einer Reihe qualitativ oder dynamisch unterschiedener Glieder. Es gibt ideellen (logischen) G. (von Begriffen, Urteilen) und ontologischen (bzw. realen) G. oder Geltungs- und Seinsgegensatz. Im logischen G. stehen Gedanken, die ihrer Geltung nach einander (im selben Sinnzusammenhang) ausschließen (s. Konträr, kontradiktorisch, subkonträr). Im Denken wie im Sein herrschen Gegensätze, die z. T. einander heraustreiben, aber auch eine Tendenz zur Überwindung von Gegensätzlichkeit (s. Dialektik). Die Endlichkeit der Wesen, die Konkurrenz ihrer Tendenzen führt zu Gegensätzen zwischen ihnen. Durch Vereinigung von Wesen (z. B. in einer Gesellschaft) werden Gegensätze behoben, nicht ohne daß sich neue Gegensätze zwischen Gruppen bilden. Auch das Ich enthält Gegensätze, die es immer wieder zu überwinden trachten muß, um Einheit zu gewinnen und zu erhalten. Das „Absolute" ist als über die Gegensätze der Welt erhaben zu denken, die in ihm „aufgehoben" sind.

Die verschiedenen Arten des logischen Gegensatzes unterscheidet schon Aristoteles (*ἀντιφατικῶς, ἐναντίως, κατὰ τὴν λέξιν μόνον ἀντικείμενα*, De interpret. 6, 17a—b; Cat. 10, 13b 27; Anal. pr. I 2, 72a 11; Met. V, 18; vgl. Cicero Top. 11). Die Scholastiker unterscheiden „oppositio terminorum" und „o. enunciationum". Den Unterschied von logischem und realem G. betont Kant („Realrepugnanz", logischer Widerspruch, Demonstrat. des Daseins Gottes, S. 37). Einander entgegengesetzt ist, wovon eines dasjenige aufhebt, was durch andere gesetzt ist. Die Folge des logischen Widerspruchs ist ein Nichts, die des realen Gegensatzes ein Etwas (Negative Größen, I, S. 77 ff.). Die Verbindung von + und — ist eine Realrepugnanz (S. 82 ff.).

Die Pythagoreer stellen eine Tafel von zehn G.-Paaren auf (*πέρας καὶ ἄπειρον, περιττὸν καὶ ἄρτιον, ἓν καὶ πλῆθος, δεξιὸν καὶ ἀριστερόν, ἄῤῥεν καὶ θῆλυ, ἠρεμοῦν καὶ κινούμενον, εὐθὺ καὶ καμπύλον, φῶς καὶ σκότος, ἀγαθὸν καὶ κακόν, τετράγωνον καὶ ἑτερόμηκες*, Aristoteles, Met I 5, 986 a 22 ff.). Heraklit macht den G. zum Prinzip der Entwicklung. Im „Gegenlauf" (*ἐναντιοδρομία*, Stob. Ecl. I, 60) des Geschehens ist in allem das Entgegengesetzte vereinigt und schlägt eines in das Gegenteil um (*ταὐτ' εἶναι ζῶν καὶ τεθνηκός, καὶ τὸ ἐγρη-*

γορὸς καὶ τὸ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν (Fragm. 78). Alles erfolgt κατ' ἐναντιότητα, nach der ἐναντία ῥοή, παλιντροπία (Platon, Cratyl. 413 E, 420 A; πάντα τε γίνεσθαι καθ' εἱμαρμένην καὶ διὰ τῆς ἐναντιοτροπῆς ἡρμόσθαι τὰ ὄντα, Diog. L. IX, 7; γίνεσθαί τε πάντα κατ' ἐναντιότητα, l. c. 8; πάντα ... μεταβάλλει εἰς ἐναντίον, οἷον ἐκ θέρμου εἰς ψυχρόν, Arist. Phys. III 5, 205 a 6; vgl. Sext. Empir., Pyrrh. hypot. III, 230). Die Gegensätze gehen in einer Einheit zusammen, wie Bogen und Leier (παλίντροπος ἁρμονίη κόσμου ὅκωστερ λύρης καὶ τόξου, Plut., Is. et Osir. 5). Nach Aristoteles entsteht alles aus seinem G. und vergeht in diesen (Phys. I, 5). Nach Plotin sind Gegensätze Dinge, die nichts Identisches an sich haben (Enn. VI, 3, 20). — Nach Nic. Cusanus ist Gott die „Koinzidenz der Gegensätze" (De docta ignor. II, 2) und deren „complicatio" (I, 22; II, 1). Auch nach G. Bruno sind in Gott alle Gegensätze aufgehoben. Nach Brooke ist das göttliche Licht die Einheit der Gegensätze (The nature of truth, 1641); so auch R. Fludd, nach dem die „voluntas" und „noluntas" die Gegensätzlichkeit der Dinge erzeugt. Die Polarität (s. d.) in allem betonen Goethe, Schelling (Die Weltalter, S. 33), Sederholm (Der Urstoff u. der Weltäther, 1864) u. a. Nach J. Böhme gibt es ohne Ja und Nein, ohne „Gegenwurf" keine Veränderung. Das in der Welt Geschiedene ist in Gott in „Konkordanz" (Aurora). — Chr. Wolff: „Opposita sunt, quorum unum involvit negationem alterius" (Ontol. § 272). Nach Fichte, besonders aber nach Hegel schlägt jeder Begriff in seinen G. um, um sich mit ihm in einem höheren Begriffe zu vereinigen (s. Dialektik). Nach Schleiermacher hat das höchste Wissen alle Gegensätze in sich gebunden (Entwurf e. Systems der Sittenlehre, § 35 f.). C. H. Weisse spricht von einem „Gesetz der Duplizität". Der G. ist die qualitative Gestalt der spezifischen Zweiheit, er ist in allen Dingen; er ist es, durch das sich das Dasein gleichsam in sich selbst reflektiert und so zum Wesen vertieft (Grdz. der Met., S. 286 ff.). Auch nach Feuchtersleben besteht das Sein aus Gegensätzen, die sich in einem Gleichgewicht auflösen („ewiger Pulsschlag der Natur", Diät. der Seele, S. VIII, 95 f.). — Nach K. Marx gibt es ohne G. keinen Fortschritt (Das Elend der Philos., S. 36). Jede Gesellschaftsform enthält schon den Keim zu einer zu ihr in G. tretenden in sich, so daß die soziale Entwicklung dialektisch ist. Der G. der Klassen ist ein historischer Grundfaktor (vgl. Geschichte). Von den sozialen Gegensätzen handelt auch Proudhon (s. Widerspruch). — Nach Herbart ist der G. zweier Vorstellungen ein voller, „wenn eine von beiden ganz gehemmt werden muß, damit die andere ungehemmt bleibe" (Psych. I, § 41). Vorstellungen, die einander entgegengesetzt sind und zusammentreffen, werden zu Kräften, die einander hemmen (Lehrb. zur Psych.[3], S. 15). Der Grund des Widerstehens ist die Einheit der Seele (S. 21). Entgegengesetzte Vorstellungen verschmelzen miteinander, soweit sie nicht gehemmt werden (S. 21 f.). — Vgl. G. M. Schultzky, Theorie der Gegensätze, 1851.

Wundt sieht in dem „Gesetz der Entwicklung in Gegensätzen" eine Anwendung des Gesetzes der Kontrastverstärkung auf umfassendere Zusammenhänge. „Diese besitzen nämlich ... die Eigenschaft, daß Gefühle und Triebe, die zunächst von geringer Intensität sind, durch den Kontrast zu den während einer gewissen Zeit überwiegenden Gefühlen von entgegengesetzter Qualität allmählich stärker werden, um endlich die bisher vorherrschenden Motive zu überwältigen und nun selbst während einer kürzeren oder längeren Zeit die Herrschaft zu gewinnen". Mehr als im individuellen tritt das Gesetz im geschichtlichen Leben, im Wechsel geistiger Strömungen hervor (Gr. d. Psychol.[5], S. 401 f.; Log. II[2] 2, S. 282 ff., Phil. Stud. X, 75 ff.). Tarde rechnet die „Opposition" zu den Momenten aller Entwicklung, insbesondere der geistig-sozialen (L'oppos. univ. 1897; Die sozialen Gesetze, S. 34 ff.). — Nach Cohen erzeugt die „Mehrheit" die Gegensätze (Log.[2], S. 166 f.). Die in der Gegensätzlichkeit sich vollziehende Einheit betont (wie Goethe u. a.) Simmel (Kant und Goethe, S. 116 f.). Nach N. Stern trägt Entgegengesetztes die Tendenz nach Vereinigung in sich. Alles Erkennen vollzieht sich in „polaren Formen" (Das Denken u. sein Gegenstand, S. 185 f.). Nach O. Weidenbach ist die Welt Einheit und Anderheit. Der konträre G. ist nur der Rest des kontradiktorischen (Weltansch., S. 245 ff.). Die

Polarität (s. d.) der Dinge lehren Eberhardt-Humanus (Die Polar., 1907, S. 5 ff.), L. Gilbert, E. Zschimmer (Das Welterlebnis, 1909). Nach O. Kröger ist in allen Bewußtseinserscheinungen (Dingen) Übereinstimmung und Gegensatz (Die Philos. des reinen Ideal., S. 19). — Die dialektischen Gegensätze im Denken und Werden betonen M. Adler, A. Liebert, J. Cohn (Theorie der Dialektik, 1923) u. a. Nach Lask ist in der transzendentallogischen Region ein (über den Gegensatz von wahr und falsch erhabenes) „gegensatzloses Urteil", ein „gegensatzloses Gelten", ein „gegensatzloser Wert" (Die Lehre vom Urteil, S. 9 ff.). Das „schlichte Ineinander" von Form und Inhalt ist übergegensätzlich in den Gegenständen (S. 83 ff.). Nach Rickert ist vielleicht das vollkommen Übergegensätzliche zugleich das Vor- oder Übertheoretische. Dem fraglosen Ja entspricht als letzter Maßstab ein „fragloses Sollen" als gegenständliche Sphäre (Der Gegenstand der Erkenntnis[4-5], S. 293 ff.). — Unter dem „praktischen G." versteht Rehmke den zum Wollen nötigen G. zwischen dem vorgestellten Lustbringenden und einem Unlustbringenden (s. Wille). Vgl. Paulhan, Log. de la contradiction, p. 17 ff.; Kremer, Neinia, 1907 (Dialektik); W. Lewinsohn, G. u. Verneinung, 1910; Pikler, Das Beharren u. die Gegensätzlichkeit des Erlebens, 1908; A. Merton, Die Versöhnung der Gegensätze ohne ihre Aufhebung, 1913; R. Guardini, G. der Gegensätze, 1925; Ludovici, Philos. des Gegensatzes, 1921 (Ausgleichung des G.es durch Auffindung des richtigen Mittelbegriffes). Vgl. Widerspruch, Antinomie, Antagonismus, Polarität, Dialektik, Kampf, Coincidentia, Kontrast, Konträr, Kontradiktorisch, Opposition, Individuum, Gesellschaft, Absolut, Anderheit, Negation.

Gegensinn s. Wort.

Gegenstand s. Objekt, Objektiv, Inhalt, Wert, Emotional, Vorstellung, Ding, Ideal, Intentional. **Gegenstandsbewußtsein** s. Objekt, Akt, Intentional, Seelenvermögen.

Gegenstandstheorie ist nach Meinong die Theorie desjenigen, was „aus der Natur eines Gegenstandes, also a priori, in betreff dieses Gegenstandes erkannt werden kann" (Unt. zur G., 1904, S. 40 ff.). Auch mit „idealen", nicht existierenden, „unmöglichen" Gegenständen und deren apriorischen Relationen (Gleichheit, Verschiedenheit, usw.) hat sie es zu tun (Z. f. Ph. 129, S. 48 ff.). Ihre Betrachtung ist frei von jeder besonderen Erfahrung, apriorisch, „daseinsfrei" (S. 73 ff.), sie geht auf das von empirischer Existenz unabhängige Wesen von Vorgestelltem und Gedachtem, auf evidente, absolut gültige Beziehungen von Gegenständen des Erkennens, Wertens, Wollens. So ist z. B. das Urteil: Orange steht in der Farbenreihe dem Rot näher als dem Blau, apriorischer Art, ruht auf unmittelbarer Einsicht, hat Evidenz. Zur G. gehört auch die Klassifikation der Gegenstände. Es gibt eine allgemeine und besondere G., jede hat es mit dem Sosein, nicht mit Existenz zu tun (vgl. Die Stell. der G. im System der Wissenschaften, 1907; Philos. der Gegenwart I). Die G. bearbeiten auch Ameseder, E. Mally, W. Frankl, R. Saxinger, H. Pichler, Höfler, Kreibig u. a. Verwandt mit der G. ist die „Phänomenologie" Husserls (vgl. Log. Unt. I, 222), die „Grundwissenschaft" Rehmkes, die „Ordnungslehre" von Driesch, die „Gignomenologie" von Ziehen u. a. Als Lehre von den Gegenständen definiert die Logik schon G. Itelson (Rev. de mét., 1904). Ansätze zur G. schon bei R. Lullus (s. Ars magna), Descartes (vgl. Kastil, Stud. zur neueren Erkth. I, 1909, S. 63 ff.; „essentia sine existentia"), Spinoza (Von Gott, S. 3), Locke (Intuitive Erkenntnis, z. B. daß das Weiße nicht das Schwarze ist, Ess. IV, ch. 2, § 1), Hume (s. Relation), Leibniz (Nouv. ess. IV, § 1), Chr. Wolff, Lambert („Theorie des Gedenkbaren"), Bolzano (Paradox. des Unendl.[2], 1889, S. 9 ff.). Vgl. O. v. Hazay, Gegenstandstheor. Betracht. über Wahrnehmung, Z. f. Psych. 67; G. Koepken, Die G. u. ihre religionsphilos. Anwendung, Philos. Jahrbuch der Görresgesellsch. 37, S. 253 ff.; B. Zalai, A. f. s. Ph. XVIII; Külpe, Einl. in die Philos., S. 42, 55; Die Realisierung I, 99 ff.; Stumpf, Zur Einteil. der Wiss., 1907; Selz, Die Gesetze des geordneten Denkverlaufs I, 130 ff.; die Zeitschrift „Grundwissenschaft" II, 298 ff.; Brentano, Psych. I, S. XIX ff.; II, 276 (G. ist nichts als

Theorie des Gegenstandshabens, d. h. deskriptive Psychol. im Sinne einer apriorischen Begriffs- u. Gesetzesgewinnung). Vgl. Objekt, Wert, Emotional, Apriori, Relation, Urteil, Evidenz, Logik.

Gegenwart s. Zeit, Dauer, Ewigkeit, Präsenz.

Gegenwelt (psychische) der Lebewesen s. K. C. Schneider, Die Welt, 1917; Vorles. über Tierpsych., 1909; vgl. Uexküll, Umwelt u. Innenwelt der Tiere, 1909.

Gehalt (s. Anschaulich, Inhalt, Gedanke, Sinn): Das in einem geistigen Gebilde (Gedanke, Kunstwerk u. a.) Enthaltene, gegenüber dem geistigen Akt und der bloßen Form. Nach Becher können Gehalte geistiger Gebilde als Real- oder als Idealobjekte (z. B. der logische G. des Urteils) auftreten (Geist- u. Naturwiss., S. 112ff.). Vgl. Geist, Geltung.

Gehäuse s. Weltanschauung (Jaspers).

Gehörnte s. Cornutus. — Gehorsam s. Unterordnung, Pädagogik, Recht.

Gehirn s. Nervensystem, Lokalisation, Parallelismus, Seelensitz.

Gehörs-Sinn ist die Fähigkeit, Gehörs- oder Schallempfindungen zu haben, Geräusche, Töne, Klänge zu perzipieren. Das Gehörorgan ist die Ohrschnecke, in der die Grundmembran (mit den kortischen Bögen) sich befindet, deren Fasern auf die verschiedenen Tonhöhen abgestimmt sind („Schneckenklaviatur", Resonanzhypothese, Helmholtz). Der Reiz für die Gehörsempfindungen besteht in longitudinalen Luftschwingungen (9—16 bis ca. 40 000 in der Sekunde), die durch schallerregende Körper hervorgerufen werden. Regelmäßig periodischen Schwingungen entspricht ein Klang, unregelmäßig periodischen ein (Momentan- oder Dauer-)Geräusch; einer einfachen „Sinusschwingung" entspricht eine einfache Tonempfindung. Von der Amplitude der Schwingungen ist die Intensität der Gehörsempfindung, von der Schwingungszahl (oder -Dauer) die Tonhöhe, von der Schwingungsform die Klangfarbe abhängig. G. Révész unterscheidet (wie schon Drobisch und F. Brentano) Tonqualität und Tonhöhe (Zur Grundleg. der Tonpsych., 1912). Nach R. Ewald besteht in der Grundmembran eine Superposition mehrerer stehender Wellen (Neue Hörtheorie, 1899). Von der Größe der tönenden Masse oder der Menge der Schallerzeuger ist die Quantität (das Volumen) des Schalles abhängig. Die intensive Empfindungsschwelle ist hier der Schallreiz, welcher entsteht, wenn ein Korkkügelchen von 1 Milligramm Gewicht aus einer Höhe von 1 mm herabfällt (bei ca. 91 mm Entfernung des Ortes). Die Reizschwelle ist $^1/_3$, die Unterschiedsschwelle 0.2—0.4 Schwingungen. Gehörsempfindungen werden lokalisiert, wenn auch z. T. ungenau. Einzel- und Zusammenklänge gehören zu den „intensiven Vorstellungen" (Wundt, Gr. d. Psychol.[5], S. 114). „Der Einzelklang ist eine intensive Vorstellung, die aus einer Reihe regelmäßig in ihrer Qualität abgestufter Tonempfindungen besteht. Diese Elemente, die Teiltöne des Klangs, bilden eine vollkommene Verschmelzung, aus welcher die Empfindung des tiefsten Teiltones als das herrschende Element hervortritt. Nach ihm, dem Hauptton, wird der Klang selbst in bezug auf seine Tonhöhe bestimmt. Die übrigen Elemente werden als höhere Töne die Obertöne genannt". Sie werden alle zusammen als „Klangfarbe" aufgefaßt, welche nach der Anzahl, Lage und relativen Stärke der Obertöne variiert (S. 115). Alle Teiltöne befinden sich in bestimmten regelmäßigen Abständen vom Haupt- oder Grundton. Der „Zusammenklang" ist eine „intensive Verbindung von Einzelklängen" (S. 117), eine „unvollkommene Verschmelzung, in der mehrere herrschende Elemente enthalten sind" (ib.). Aus der „Superposition der Schwingungen innerhalb des Gehörapparates" entstehen die „Differenztöne". Daneben können auch „Summationstöne" entstehen; mit den Differenztönen zusammen heißen sie „Kombinationstöne" (S. 118 f., Grdz. d. phys. Psych. II[5], 63ff., 132ff., 376ff., 415ff.). Vgl. Helmholtz, Lehre von den Tonempf.[5], 1896; Stumpf, Tonpsych., 1883—90; Ebbinghaus, Gr. d. Psych. I[3], 1911; E. Nagel, Handb. der Physiol. III; E. Gurney, The power of sound, 1880;

V. Urbantschitsch, Über die Lokalis. der Tonempf., Pflügers Archiv, 101. Bd.; Rostosky, Über funktionelle Beziehungen beider Gehörorgane (Beitr. zur Psych. u. Philos. I); O. Jespersen, Lehrb. der Phonetik, 1904; F. Krueger, Die Theorie der Konsonanz I (Psych. Stud. I, 1906); Beziehungen der exper. Phonetik zur Psych., 1907; E. R. Jaensch, Die Natur der menschl. Sprachlaute, Z. f. Psych. 47; vgl. l. c. 15, 17, 18; Krueger, A. f. ges. Psych. I—II (Differenztöne u. Konsonanz); Jodl, Lehrb. der Psych. I⁵, 295 ff.; Fröbes, Lehrb. der exp. Psych. I², 1923; Stöhr, Psych., S. 113ff.; E. Waetzmann, Die Resonanztheorie des Hörens, 1912; W. Koehler, Akust. Unters., Z. f. Psych. 54, 58, 64, 72 (die Tonqualität durch den Vokalcharakter bestimmt). Vgl. Schwebung, Harmonie, Klang, Rhythmus, Konsonanz, Statischer Sinn.

Geist (*νοῦς*, animus, mens, spiritus) heißt 1. im Gegensatz zum Stoffe, zum Körper das Seelische, Psychische (s. d.); 2. im Unterschiede vom Seelischen der Intellekt, die Denkkraft (Vernunft), der Inbegriff des höheren seelischen Lebens, die selbstbewußte, aktiv-zweckvoll tätige Seele, gegenüber dem Sinnlichen, Triebhaften, Assoziativen der Psyche; 3. die Verstandesschärfe; 4. die Denkweise; 5. die vielfach angenommene immaterielle Substanz oder Kraft. Vom G. des Menschen ist der Weltgeist (Allgeist) bzw. der göttliche G., vom Einzelgeist der Gesamtgeist (s. d.), vom subjektiven der objektive G., d. h. der Inbegriff geistiger Schöpfungen einer Gesamtheit zu unterscheiden. Das Geistesleben ist entweder das Seelenleben überhaupt oder der Inbegriff und Zusammenhang der höheren Geistesakte und ihrer Produkte. Im weitesten Sinne ist das Geistige schon in der Natur angelegt, es kommt in der Entwicklung zu immer höherer Bewußtheit, Aktivität, Freiheit, erhebt sich so über sein „Anderssein". Aus dem „Innensein" der Wirklichkeit entfaltet sich der G. im engeren Sinne, das selbst- und zweckbewußte, Werte und Ideen verwirklichende, gestaltend-schöpferische Geistesleben, das sich in den Kulturgebilden (s. d.) objektiviert, in mannigfachen Formen symbolisch ausdrückt und normativ-autonom sich gegen das Naturhafte durchzusetzen strebt. Ein Wille zur Vergeistigung des Gegebenen kämpft gegen das bloß Naturhaft-Menschliche an, zielt auf Entfaltung des Geistesmenschen gegenüber dem Tiermenschen (s. Geschichte). Mit dem Gesamtgeist stehen die Einzelgeister in Wechselwirkung, die Zentren geistiger Akte, denen eine physische Organisation entspricht (s. Leib). Der absolute (göttliche) G. ist über den Gegensatz endlicher Geister und Natur erhaben zu denken, er ist insofern „übergeistig", umfaßt das All des Seienden in überzeitlicher Schau, die von „diskursivem" Denken und Wollen unterschieden ist. Die geistigen Grundrichtungen sind etwas Ursprüngliches, aber die historische Geistesentwicklung ist sozial u. ökonomisch bedingt, paßt sich den Verhältnissen an, nicht ohne selbst auf diese ein- und zurückzuwirken (s. Ideologie). Das Soziale, Ökonomische ist schon selbst ein Ausdruck primären Geistes, zugleich eine Basis für höhere Geistesentfaltung und von der „Idee" (s. d.) erfüllt (s. Gesellschaft, Wirtschaft).

Der Glaube an Geister, welche (leibähnlich) in Menschen und anderen Wesen hausen und auch das Leben überdauern, beherrscht die primitiveren, z. T. auch spätere Kulturstufen (vgl. Dämon, Animismus, Mythus). Als Prinzip des Seienden bestimmt den G. Anaxagoras. Freilich ist der „Geist" (*νοῦς*) hier wohl eine Art feinster, reinster Kraft-Stoff: *ἔστι γὰρ λεπτότατόν τε πάντων χρημάτων καὶ καθαρώτατον καὶ γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἰσχύει. Καὶ ἰσχύει μέγιστον· νοὸς δὲ πᾶς ὅμοιός ἐστι καὶ ὁ μέζων καὶ ὁ ἐλάσσων* (Simpl. ad Arist. Phys. 33). Unbegrenzt, für sich seiend, rein und unvermischt mit den übrigen Dingen ist der G. (*νόος δέ ἐστιν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μοῦνος αὐτὸς ἐφ' ἑαυτοῦ ἐστιν*, ib.; Aristot. Phys. VIII 5, 256 b 24ff.). Er ist das Prinzip, das dereinst aus dem Chaos, in dem „alles zugleich war", eine Ordnung von Dingen herstellte (*πάντα χρήματα ἦν ὁμοῦ· εἶθα ὁ νοῦς ἐλθὼν αὐτὰ διεκόσμησε* Diog. L. II, 6). Der Geist ist der Scheider des Chaos in Komplexe zusammengehöriger Wirklichkeitsteilchen (s. Homoeomerien) (*κίνησιν ἐμποιῆσαι τὸν νοῦν καὶ διακρῖναι*, Aristot., Phys., VIII 1, 250 b 24). Allwissend und allherrschend ist er (*πάντα ἔγνω νόος, πάντων νόος κρατεῖ, πάντα διεκόσμησε νόος*, Simpl.

ad Arist. Phys. 33): *ἐπεὶ πάντα νοεῖ, ἀμιγῆ εἶναι, ὥσπερ φησὶν Ἀναξαγόρας, ἵνα κρατῇ, τοῦτο δ'ἐστιν ἵνα γνωρίζῃ* (Arist., De an. III 4, 429 a 18). Der *νοῦς κοσμοποιός* ist die Gottheit (Stob. Ecl. I, 56). In den Organismen ist auch G. enthalten (vgl. F. Löwy-Cleve. Die Philos. des Anax., 1917, S. 6 ff., 21 ff.: der „G." ist verdinglichter Verstand; der „G." durchdringt auch die Dinge; vgl. Simplic. ad Phys. 164, 22). Als etwas Stoffliches feinster Art fassen den *νοῦς* auf: Brucker, Tiedemann, Fr. Kern, G. Grote, D. Peipers, Dilthey, Gomperz, Windelband (als „Kraftelement", „Bewegungsstoff"), Zeller, Uphues, Kühnemann; als immateriell: Freudenthal, Heinze, Praechter (Gr. der Gesch. der Philos. I[10], 72), Schaubach, E. Arleth (Die Lehre d. Anax. vom G., A. f. G. d. Philos. VIII, 205), Dilthey, E. Rhode. Der Hylozoismus (bezw. Hylopsychismus) betrachtet den G. als mit dem Stoff zur Einheit verbunden. Nach Heraklit durchdringt der G. (*λόγος*) das All. Nach Demokrit ist der G. das Produkt der Atome und ihrer Bewegungen. Eine Weltvernunft anerkennt Platon. Der vernünftige, geistige Teil der Seele (*νοῦς, λογιστικόν*) ist das Oberste in ihr (Rep. IV, 435). Es gibt eine geistige Kraft (*δαιμονία ἰσχύς*, Phaed. 99c). Nach Aristoteles ist der *νοῦς* die höchste Energie (*ἐνέργεια*) der Seele, die nur dem Menschen zukommt (De an. III 3, 429 a 6). Der *νοῦς* ist das Denkprinzip (*λέγω δὲ νοῦν ᾧ διανοεῖται καὶ ὑπολαμβάνει ἡ ψυχή*, De an. III 4, 429 a 23). Nicht mit dem Leibe vermengt ist der G. (De an. III 4, 429 a 24), einfach und stetig ist er (*ὁ δὲ νοῦς εἷς καὶ συνεχὴς ὥσπερ καὶ ἡ νόησις*, De an. I 3, 407 a 8). Er ist vom Leibe trennbar, leidlos, rein (*καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής*, De an. III 5, 430 a 17), unvergänglich und göttlich (*ὁ δέ νοῦς ἴσως θειότερόν τι καὶ ἀπαθές ἐστιν*, De an. I 4, 408 b, 29; De an. II 2, 413 b 26; III 4, 429a 15 ff.). Der G. ist in der Seele (*ἐν ψυχῇ νοῦς*, Eth. Nic. I 4, 1096b 29), er ist ein Göttliches (*θεῖον*), stammt aber „von außen" (*θύραθεν ἐπεισιέναι*) (De gener. an. II, 37). Er ist die Form der Formen (*εἶδος εἰδῶν*, De an. III 8, 432 a 2) das Wertvollste (Met. XII 9, 1074 b 26). Der Potenz nach ist der G. eins mit seinen Inhalten (*ὅτι δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς*, De an. III 4, 429 b 30; s. Intellekt). Gott ist reiner G. (*νόησις νοήσεως*). Theophrast (bei Simpl., Phys. 225 a) und Straton (Cic. ad Acad. II, 38, 121) betrachten den G. als ein der Seele Immanentes. Die Stoiker lehren die Existenz eines Weltgeistes (*πνεῦμα*, s. d.), dessen Ausfluß (*ἀπόσπασμα*) der menschliche G. ist (M. Aurel, In se ips. XII, 26). Bei den Neupythagoreern ist der *νοῦς* die Einheit der Ideen (s. d.) (Nikomachos, Arithm. instit. I, 6). Philon bestimmt den *νοῦς* als *ψυχὴ ψυχῆς*, als Organ übersinnlicher Erkenntnis (Opp. I, 42, II, 408). Plutarch von Chaeronea erblickt im G. eine selbständige Wesenheit. So auch Plotin. Der G. ist einfach, die Seele hingegen gegliedert (Enn. IV, 1). Der *νοῦς* ist eine Emanation des „Einen", erzeugt sich durch Hinwendung zu jenem, durch gestaltendes Schauen (Enn. V, 12, 1); er denkt das Seiende und ist es insofern (IV, 5), ist die Totalität der Ideen (IV, 8). Zum Unterschiede vom „Einen" (*ἕν*) hat der G. schon die Andersheit (*ἑτερότης*) an sich, den Gegensatz des Denkens und Gedachten. In den Dingen wirken geistige Kräfte (*νοῖ, νοεραὶ δυνάμεις*; IV, 8, 3). In der Seele ist der *νοῦς* die oberste Kraft (II, 9, 2). Vergilius: „Mens agitat molem" (Aeneis VI, 72).

Nach Paulus ist G. Bewußtsein, Eros, auch auf Gott gerichteter Seelenzustand (Fleisch, Seele, G.: Röm. 8,22; 26; 1. Kor. 15, 45, 48 f.; 3, 3; vgl. Eibl, Augustin, S. 476; vgl. Mensch). Als Emanationsprodukt bestimmen den G. die Gnostiker. Sie (und die Kirchenväter) sind zugleich von dem evangelischen Glauben an den „heiligen Geist" (s. Pneuma) beeinflußt. Von der Seele unterscheiden den G. (*πνεῦμα*) Tatian, Origenes (De princ. VIII, 1). — Als feinen Stoff bestimmt den „spiritus" (s. d.) Tertullian: „spiritus enim corpus sui generis in sua effigie" (Adv. Prax. C. 7). — Den „spiritus" erklärt Augustinus als „quaedam vis animae mente inferior, in qua imagines rerum imprimuntur" (Super. Genes. ad litter. XII, 9). Der G. ist „substantia quaedam rationis particeps, regendo corpori accommodata" (De quant. anim. Migne I. 32 I, p. 1048; Soliloqu. c. 13, 22). Der G. ist die vernünftige Seele (De div. qu. 83, 7). David von Dinant nennt den Geist (Noym) das „primum divisibile, ex quo constituuntur animae" (bei Hauréau II 1, 76).

Als Einheit der Ideen betrachtet den G. Bernhard von Chartres. Die Einheit von G. und Seele betont Rob. von St. Victor: „Neque enim in homine uno alia essentia est eius spiritus atque alia eius anima, sed prorsus una eademque simplicisque naturae substantia“ (De extern. mal. tr. 3, C. 18). Die Scholastiker verstehen unter G. die immaterielle, einfache, vernünftige Substanz (vgl. L. Baur, Met., S. 363 ff.). Thomas versteht unter G. als Vermögen die Denkkraft; der G. ist „ipse intellectus examinans res, secundum quod mens dicitur a metior, metiris“ (1 sent. 3, 5, 6); „mens in anima nostra dicit illud, quod est altissimum in virtute ipsius“ (De verit. 10, 1 C). Gott ist nach den Scholastikern reiner G. („actus purus“). Von der Seele unterscheiden den G. auch Eckhart u. a.

Einen „spiritus mundi“ nimmt Agrippa von Nettesheim an. Nicolaus Cusanus trennt den G. nicht von der Seele. „Mens est viva substantia, quam in nobis interne loqui et iudicare experimur . . ., est vis in se omnia suo modo complicans“ (Idiot. III, 5). Paracelsus betrachtet den G. als den innersten Teil der Seele, als göttliches Bildnis oder „Fünklein“ (Phil. sag. p. 433 f.; vgl. Leibniz, Princ. philos. § 83 f.). Campanella unterscheidet von der empfindenden Seele den aus Gott „per ineffabilem emanationem“ stammenden G. („mens“; Univ. phil. I, 5, 2); so auch Cardanus, F. Bacon u. a.

Den absoluten Gegensatz zwischen G. (res cogitans, mens) und Stoff lehrt Descartes. G. und Körper sind geschaffene Substanzen. Der G. ist einfach, unausgedehnt, unzerstörbar, er erfaßt sich selbst als Denkendes (Princ. phil. I, 11). G. und Körper stehen in Wechselwirkung miteinander. Im Sinne des Kartesianismus definiert Spinoza: „substantia, cui inest immediate cogitatio, vocatur mens“ (Cart. pr. phil. I, def. VI). Er selbst aber sieht im G. keine Substanz, sondern ein Attribut der einen Substanz (s. d.) Diese (= Gott) ist sowohl G. („res cogitans“) als Materie (Eth. II, prop. I, II), unendlicher Geist („intellectus infinitus“, prop. IV), den Einzeldingen immanent. Der G. ist die „Idee eines wirklich existierenden Körpers“ (Briefe, 64, S. 249). Nach Leibniz ist alles an sich geistiger Art, da den Körpern Monaden zugrunde liegen, geistige Substanzen. Jede Monade ist eine Welt für sich, „comme un monde à part, suffisant à lui-même“ (Gerh. IV, 485 f.). Gott ist reiner G. Die geistbehafteten Wesen im engeren Sinne haben nicht bloß Perzeption, auch Apperzeption (s. d.), sind selbstbewußt. Nach J. Böhme sind in jeder Kraft Leiblichkeit und G. verbunden. Die Natur in Gott ist ein Ineinander von sieben „Quellgeistern“ (Myst. magn. C. 6.). Nach Berkeley gibt es nur eine Art von Substanzen (Princ. CXXXV): Geister, d. h. aktive, perzipierende Wesen, deren objektive Vorstellungen Körper heißen. Ein G. ist ein einfaches, unteilbares, aktives Wesen, das Verstand und Wille ist und nur in seinen Wirkungen zu perzipieren ist (Princ. XXVII). Wir haben vom G. nur eine „notion“, keine „idea“ (ib.). Der höchste G. ist Gott (CXLVI; ähnlich schon Malebranche, der Gott den „Ort der Geister“ nennt). Nach Chr. Wolff ist Geist „ein Wesen, das Verstand und einen freien Willen hat“ (Vern. Ged. I, § 896), nach Platner das, „was mit Bewußtsein und Absicht wirkt“ (Phil. Aphor. I, § 1063, 1924). Swedenborg glaubt an einen Verkehr der Menschenseelen mit der Geisterwelt (vgl. Kant, Träume eines Geistersehers, II, T., 2. Hptst.). Die Geisterwelt ist ein Mittelzustand zwischen Himmel und Hölle (De coelo, 1758). Nach Jung-Stilling besteht der Mensch aus Körper, Seele, G., der sich materialisieren kann (Theorie der Geisterkunde, 1808). — Die Auflösung der geistigen Substanz in ein „Bündel“ von Erlebnissen erfolgt bei Hume. Nach ihm ist der G. ein gesetzmäßig verknüpftes Zusammen von Perzeptionen, ein „heap or collection“ von solchen (Treat. IV, sct. 2: IV, sct. 6). Helvetius sieht im G. „un assemblage d'idées neuves quelconques“ (De l'espr. I, disc. II, ch. 1, p. 73). Holbach und Lamettrie betrachten den G. als Naturprodukt. — Nach Goethe ist „Materie nie ohne G.“, „G. nie ohne Materie“. Nach Herder kennen wir keinen G., der ohne und außer aller Materie wirkt (Ideen V, 2, 180). Kant: „Meinen, daß es reine G. ohne Körper im materiellen Universum gebe, heißt dichten“, ist eine bloße Idee. Die Geisterlehre ist ein „Traum der Metaphysik“. Die Existenz reiner Geister ist weder beweisbar, wenn auch nicht unmöglich (Träume e. Geistersehers I, 1, S. 7 ff.). G. ist „ein Wesen, was auch ohne Körper sich seiner und

seiner Vorstellungen bewußt sein kann" (Fortschr. der Met., S. 141). Vermittelst der Vernunft hat der Mensch einen G., damit er ein Leben nach sittlichen Freiheitsgesetzen führe (Traktat zum ewigen Frieden in der Philos., S. 34). G. ist „das belebende Prinzip im Menschen" (Anthr. § 57). „Das durch Ideen belebende Prinzip des Gemüts", das „produktive Vermögen der Vernunft", „Originalität der Gedanken" (§ 71; vgl. Reflex. II, 1305). G. in ästhet. Bedeutung ist „das belebende Prinzip im Gemüt", das Vermögen der Darstellung ästhetischer Ideen" (Kr. d. Urt. I, § 49; S. 167 ff.). „Geisteskräfte" sind jene, „deren Ausübung nur durch die Vernunft möglich ist". Sie sind „schöpferisch", sofern ihr Gebrauch „a priori aus Prinzipien abgeleitet wird" (Met. der Sitten II, 1, § 19).

Nach Fichte ist der G. in seinem Tun selbst gegeben, nichts Dingliches. Es gibt „Geistigkeit überhaupt" (WW. I, 503 f.). Im G., in der „in sich selber gegründeten Lebendigkeit des Gedankens" ruht das Leben (Anweis. zum seligen Leben, 2. Vorl.). Nichts ist wirklich außer dem G. Der G. ist auch ein „ Vermögen der Ideale" (WW. VIII, 291). Schelling betrachtet G. und Natur als die beiden Seiten oder Pole des Absoluten, der „Indifferenz" (s. Gott). In den verschiedenen Dingen überwiegt das eine oder das andere Moment. „Ein Geist ist, was aus dem ursprünglichen Streite seines Selbstbewußtseins eine objektive Welt zu schaffen und dem Produkt in diesem Streite selbst Fortdauer zu geben vermag" (Naturphilos., S. 312). Der „Naturgeist" wirkt unbewußt. „In allen Naturwesen zeigt sich der lebendige Begriff nur blind wirksam" (Über das Verhältnis der bild. Künste zur Natur, S. 20 ff.; vgl. Clara, S. 150 ff. Nach Schopenhauer ist das Weltprinzip ein „Wille" (s. d.), der zunächst unbewußt ist. Hegel betrachtet den G. als Weltprinzip, das in dialektischer Bewegung die Stufen des An-sich, Außer-sich, An-und für-sich durchläuft und als „absoluter Geist" zum Wissen seiner selbst kommt. G. ist „das Bei-sich-selbst-sein" (Philos. d. Gesch., S. 54 f.), die „unendliche Subjektivität der Idee" (Ästhet. I, 103), das „an und für sich seiende Wesen . . ., welches sich zugleich als Bewußtsein wirklich und sich selbst vorstellt" (Phänom., S. 328), „das sich selbst tragende absolute reale Wesen" (S. 329), das „Wirkliche" oder „Wesen" der Dinge (S. 19). Er ist die „Wahrheit" der Natur, „die zu ihrem Für-sich-sein gelangte Idee" (Enzykl., § 381). Er geht aus dem „Tode des Natürlichen" hervor (§ 376), als ein „Offenbaren" seiner selbst (§ 383 f.), als die „wissende Wahrheit" (§ 439). Er entwickelt sich durch die Phasen des subjektiven und objektiven zum absoluten Geist (§ 385), der der göttliche Geist ist (§ 386), die „absolute Tätigkeit . . ., sich in sich selbst zu unterscheiden" (Ästh. I, 120). Der G. „macht sich zu dem, was er an sich ist, zu seiner Tat, zu seinem Werk". Er ist „Resultat seiner Tätigkeit: seine Tätigkeit ist Hinausgehen über die Unmittelbarkeit, das Negieren derselben und Rückkehr in sich" (Ph. d. Gesch., S. 119, 124). Das Wesen des Geistes ist „Freiheit", reines Beisichsein. Der subjektive G. ist theoretischer und praktischer Geist (Enzkl., § 445). Der „objektive Geist" ist „die absolute Idee, aber nur an sich seiend" (§ 483), d. h. der Geist in den sozialen Gebilden, das „sittliche Leben eines Volkes" (Phänom., S. 330). Der G. ist objektiv „in der Form der Realität als einer von ihm hervorzubringenden und hervorgebrachten Welt . . ., in welcher die Freiheit als vorhandene Notwendigkeit ist" und deren Formen Recht, Moralität und Sittlichkeit sind. Der absolute G. ist der G. in seiner „absoluten Wahrheit", die sich wissende Idee oder Weltvernunft (Enzykl, § 554 ff., § 574, 577), die *νόησις ἡ καθ' αὑτήν* des Aristoteles (Met. XI, 7). In der Kunst, der Religion, der Philosophie manifestiert er sich (Enzykl., § 554 ff.). In der Geschichte (s. d.) bringt der nur erst „an sich" seiende G. sich zum Bewußtsein und Selbstbewußtsein, er wird hier zum „Weltgeist" (Philos. der Gesch., S. 54 f., 119 ff.). Das höchste Ziel ist das Zusichkommen des Geistes (WW. XIII, 35). Der „Begriff" oder „Gedanke" ist das Erste, das die Welt regiert (WW. IX, 441; VII 322 f.). Das Denken macht die Seele erst zum G., er ist wesentlich Bewußtsein (Enzykl., Vorr. zur 2. A.). Der G. ist die „Idee" (s. d.), die aus ihrem „Anderssein" in sich zurückkehrt (§ 18). (vgl. Dilthey, Die Jugendgesch. Hegels, Ges. Schr. IV). Nach K. Rosenkranz: ist der G. „das Für-sich-sein der Idee als Idee, die sich wissende und wollende Idee", das „Prius der Natur wie der Vernunft" (Syst. d. Wiss.,

§ 564 ff.). Der subjektive G. ist „der natürlich-individuelle, der in seiner Tätigkeit bei sich, in seinem Begriffe, bleibt"; der objektive G. ist der G., „der seine Freiheit als eine objektive Welt hervorbringende" G.; der absolute G. ist „der Geist, der sich selbst als den absoluten Inhalt in der diesem Inhalt kongruenten absoluten Form weiß" (S. 366). So auch J. E. Erdmann, der das Wesen des Geistes in das „In-sich-sein" setzt (Gr. d. Psych., § 7). Nach Braniss ist G. „Einheit des unmittelbaren Sichsetzens, Sichergreifens und Sichbesitzens" (Syst. d. Met., S. 354). Seele und G. (s. oben) unterscheiden auch Planck (Seele u. G., 1871), Günther (Antisavarese, 1883, S. 132), G. Knauer (Seele u. G., 1880), v. Cyon (Leib, Seele u. G., 1909), H. Scholz, Palágyi, K. Groos (G., Seele, vitale Kräfte; Ph. der Gegenw. II; Z. f. Ph. 165), Eucken, Keyserling (Vollkommene Synthese von Seele und „G." = Verstandesmäßigem tut not; Schöpfer. Erk., S. 116 ff.), R. Steiner (s. unten) u. a. Vgl. W. Rosenkrantz, Wiss. d. Wiss. I, 366 ff.; Baader, Über den Begriff des endlichen Geistes, 1829; G. Biedermann, Die Wissenschaft des Geistes, 1870. Nach Hillebrand ist G. „das *subjektive* Sein, d. h. das Sein, insofern es sich selbst als Objektivität hat und seine eigenen Bestimmungen an sich setzt" (Phil. d. Geist. I, 65). „Nur in und mit der lebendigen Individualisierung kann . . . der Geist zur *konkret erscheinenden* Wirklichkeit gelangen" (S. 65 f.). Das Wesen der Geistigkeit besteht in der „Selbsterfassung und Selbstsetzung des Seins" (S. 66). Der Geist ist substantiell (l. c. S. 68), hat die Freiheit zu seinem Wesen (S. 71). A. Lasson bezeichnet das Reich des Geistes, in dem der „Begriff", waltet, als das „dritte Reich" (s. d.) (Über den Zufall, S. 51). — Herbart nennt G. die Seele, sofern sie vorstellt (Lehrb. zur Psych.[3], S. 29), Dorner, Lazarus die selbstbewußte Seele (Leben der Seele II[2], 74), Lotze die vernünftige Seelenstufe (Kl. Schriften II, 498). v. Hartmann bestimmt den Weltgeist als das „Unbewußte" (s. d.). G. Class sieht im absoluten G. die Einheit von absolutem Denken und absolutem Ich (Zur Phänomen. u. Ontol. 1886). — Vgl. Glogau, Abr. d. ph. Grundw. I, 1880; Delff, Ideen zu e. ph. Wiss. des G.es u. d. Naturw., 1865; Welt u. Weltzeiten, 1872. Eucken versteht unter G. „den bei sich selbst befindlichen Lebensprozeß" (Grundbegr., S. 47). Er „erzeugt aus seinem Schaffen eine neue Wirklichkeit und will die vorgefundene Lage damit umwandeln" (S. 58). Das „schaffende Geistesleben" ist vom „empirischen Seelenleben" deutlich zu unterscheiden; in jenem „erfolgt ein Aufsteigen der Wirklichkeit zu einer innern Einheit und zu voller Selbständigkeit" (Gesamm. Aufs., S. 166). Der G. erzeugt eine neue Wirklichkeitsstufe. Das universale Geistesleben umspannt als „Überwelt" Subjekt und Objekt; es ist von „personaler" Struktur. Der G. entfaltet sich in der Geschichte (Der Kampf um ein. geist. Lebensinh., S. 19 ff.). Das Geistesleben ist die Erschließung der eigenen Substanz des Wirklichen, es ist universal (S. 30). Die geistige Welt muß durch Selbsttätigkeit, Kampf zum Durchbruch kommen (S. 30, 42 ff., 5. A., 1925; Gr. ein. neuen Lebensansch. 1907, S. 15 ff.). Das Geistesleben ist die „Gestaltung der Elemente aus einer umfassenden Einheit" (S. 117 ff.; vgl. Sinn u. Wert d. Leb.[2], 1910, S. 91 ff.: Selbstentwicklung des Geisteslebens; Einf. in e. Phil. d. Geisteslebens, 1908). Im menschlichen Kreise muß sich das Beisichselbstsein des Geisteslebens gegen eine andere Welt erst aufarbeiten (Beitr. zur. Einf. in die Gesch. der Philos., 1916, S. 137). Es ist ein den Menschen überlegenes Weltleben, das sich dem Menschen mitteilt (Grundlin. e. neuen Lebensansch.[2], S. 71 ff.), es führt das Leben (s. d.) zum Ganzen hin, verinnerlicht es. Diesen „Noologismus" (oder „noologischen Idealismus") vertreten auch O. Siebert, B. Jordan (Kantstud. XXII, 371 ff.), O. Braun (Gr. e. Philos. des Schaffens, 1911), O. Kästner, Troeltsch u. a. Vgl. Eucken, Die geist. Ström. der Gegenwart[5], 1916; Die Tatwelt, Monatsschr. zur Erneuer. des Geisteslebens, 1925 ff. — Nach F. J. Schmidt ist der G. „die von aller Naturgebundenheit frei gewordene Lebensmacht" (Der philos. Sinn, S. 29 f.). Über dem Reich der Natur und dem der Geschichte liegt das Reich des Geistes (S. 376). Der G. ist „das allschöpferische Urwirken, das durch die Aufhebung des von ihm gesetzten Nicht-selbst-Wirkenden (Materie) zum Wissen von sich selbst gelangt" (S. 46). Es gibt einen geistigen,

philosophischen Sinn für Totalität (S. 93). Nach B. Kern ist das An sich der Welt ein „noëtisches" Denken, ein lebensvolles Schaffen (Das Wesen des menschl. Seelen- u. Geteslebens², S. 294 ff., 243 ff.). Der G. im engeren Sinn bezieht sich auf das Logische (S. 245; vgl. Über d. Urspr. d. geist. Fäh., 1912). — Fechner versteht unter Geistigem die „Selbsterscheinung" (Zend-Avesta II, 164). G. ist das „dem Körper oder Leibe überhaupt gegenüber gedachte, sich selbst erscheinende Ganze, welchem Empfinden, Anschauen, Fühlen, Denken, Wollen usw. als Eigenschaften, Vermögen oder Tätigkeiten beigelegt werden" (I, S. XIX). „Ein G. erscheint und erfaßt sich unmittelbar selbst" (I, 252). Das Geistige ist das Innensein dessen, was von außen als Körperliches erscheint. Es gibt eine Reihe von Geistern verschiedener Ordnungen, niedere und höhere, umfassendere (z. B. Planetengeister), sie alle werden vom göttlichen Allgeiste umfaßt (Elem. d. Psychophys. II, 455). Einen „Allgeist" nimmt M. Venetianer an (Der A., 1874), auch Rülf, Mahnke, Lipps u. a. I. H. Fichte nimmt „Geistesmonaden" als reale Wesen, Träger des Bewußtseins an (Psych. I, 74). Der G. hat nicht bloß apriorische Bestandteile, er ist selbst ein „vorempirisches Wesen" (I, S. VIII). Der Menschengeist ist ein „raumzeitliches Realwesen" (S. VII). Der G. ist nicht das Bewußtsein, sondern das Bewußtseinerzeugende (I, 71 ff.). Wie nach Lotze hat nach Mahnke jedes Ding ein „Fürsichsein"; es besteht aus „Monaden" (Eine neue Monadol., 1917). Die menschliche Seele ist vernünftig, ist G., hat eine Erkenntnis der notwendigen, ewigen Wahrheiten (S. 26). Gott ist Allgeist; als die „vollendete Geisteseinheit aller subjektiven Seelen" wird er in der Zeit erst geschaffen (S. 47 f.). G. ist die Welt an sich auch nach B. Wille, Heymans, Lipsius (Einh. der Erk. u. Einh. des Seins, S. 297), Lipps, Becher, J. Schultz, James (Das pluralist. Universum, S. 194 ff.), Lachelier Fouillée, Häberlin u. a. Nach Schleich ist alles geistig, Ideen manifestieren sich in der Welt (Gedankenmacht u. Hysterie, S. 1920, S. 13; Vom Schaltwerk der Gedanken, S. 46 ff.). Geistig ist im weiteren Sinne das schöpferisch sich entwickelnde Leben (s. d.) nach Bergson. Der G. ist „Gedächtnis" (s. d.), Durchdringung von Vergangenheit und Gegenwart des Erlebens, höchste „Spannung" der lebendigen „Dauer", freies Fortschreiten zu immer neuen Phasen (Matière et mémoire, p. 244 ff.; vgl. L'énergie spirituelle⁴, 1920). Das Gehirn ist nicht der Sitz des Geistes, nur ein Organ des Handelns. Die lebendige Aktivität des Geistes betont K. Joël (Seele u. Welt, 1912, 2. A. 1925): der G. ist die „Variante". Nach Wundt heißt G. „das innere Sein, wenn dabei keinerlei Zusammenhang mit einem äußeren Sein in Rücksicht fällt" (Grdz. d. phys. Psychol. I⁶, 11 f.). Das Geistige ist das Innensein der Dinge, die unmittelbare Realität, die sich von den elementarsten bis zu den höchsten Formen entwickelt. Alles Geistige ist aber bewußte Wirksamkeit; ein „unbewußter Geist" ist ein Widerspruch (Syst. d. Philos.², S. 553 ff.). Die Natur ist, als Vorstufe des Geistes, selbst schon geistiger Art (S. 568 ff., 619 f.). Ebenso ursprünglich und real, ja realer als die Einzelgeister ist der Gesamtgeist, der aber keine besondere Substanz ist, sondern in den Einzelgeistern existiert, wenn er auch mehr als deren Summe ist (S. 611 ff., II³; Gr. d. Psych., S. 361; Völkerpsych. I 1, S. 10 f.). Es gibt einen allgemeinen „G. der Menschheit" (Eth. II³, 118). — Münsterberg unterscheidet das Geistige vom Psychologischen, letzteres ist eine abstraktive Bearbeitung des ersteren, der in „Selbststellung", im konkret-lebendigen Wollen, Werten und Wirken besteht (Grdz. d. Psych. I, 74 ff.; Philos. d. Werte, S. 144, 188). — Energetisch fassen das Geistige auf Ostwald, Goldscheid u. a. (s. Psychisch). Als Attribut der Substanz (s. d.) bestimmen den G. Haeckel („Psychom") und andere Hylozoisten (s. d.). Der Materialismus (s. d.) betrachtet das Geistige als Produkt oder Funktion des Körperlichen (vgl. Thoden van Velzen, Syst. des relig. Material., 1909). J. H. Ziegler sieht im Geistigen den relativ undichten Zustand der (Urlicht)-Masse (La verité absolue, 1910; Die Struktur der Materie, 1908, S. 25 ff.; „geistige Strahlung").

Nach Cohen ist der G. die Vernunft der Sittlichkeit (Log.², S. 253 f.). Der „heil. G." entsteht erst in Korrelation von Mensch und Gott, im sittlichen Handeln sich erweisend (Die Relig. aus den Quellen des Judentums, 1919; Der Begriff der Relig., 1915). Nach

K. Sternberg ist G. das Vermögen der kulturschaffenden Werte, Ideen (Ideal. u. Kultur, 1923, S. 83). Nach Natorp ist nur durch volle Herrschaft des Geistes Gemeinschaftsleben möglich (Sozialideal., 1920; vgl. Philos.[3], S. 25 f.; Die Weltalter des Geistes, 1918). Nach Windelband ist der G. (die Vernunft) im Unterschied von der Seele unter- oder überpersönlich (Einl. in die Philos.[3], S. 417). Nach Rickert ist die Seele als G. etwas Werthaftes (Syst. der Philos. I, 191), das überindividuelle Werte anerkennende Ich (S. 282). G. ist „was sowohl absolut wirklich ist als auch zugleich die absoluten Werte wertet". Das individuelle Subjekt hat als wertendes Anteil am G. als dem absoluten Weltsubjekt (S. 291). Die „geistige" Welt ist das Reich des Sinnes (S. 294). Der G. ist nichts Dingliches, ist in seinen Akten (ib.). Vgl. Probleme der Geschichtsphilos.[3], 1924. — Nach P. Häberlin ist der G. die Sehnsucht nach der Freiheit von der Subjektivität (Der G. u. die Triebe, S. 408), Sehnsucht nach „Nichtexzentrizität" (S. 411), das Widerstreben gegen jedes maßlos triebbestimmte Interesse (S. 411), der Zug nach Maß (S. 412 f.), das „subjektive Wollen der Objektivität" (S. 413), eine Manifestation des „Einheitsfaktors" (S. 414 f.). Eine ewige Versuchung zum Ungeistigen liegt im Triebhaften (S. 418). Ideal der Geistigkeit ist eine Gesamtpersönlichkeit, die sich in ihren Wünschen identifiziert mit dem Anspruch der Idee selbst, der übersubjektiven Autorität (S. 430 ff.). Vgl. Das Gute, 1926.

Dilthey bestimmt den G. als teleologischen Wirkungszusammenhang von bestimmter „Struktur". Den geistigen Zusammenhang versteht die Psychologie und Geisteswissenschaft durch Nacherleben und denkendes Erfassen (Ideen zu e. beschreib. Psych., S. 1386; Der Aufbau der geschichtl. Welt, S. 5 ff.; Einl. in die Geisteswiss. I, 44 ff.). Das Geistige ist die Realität, wie sie unmittelbar ist (vgl. WW. I ff.). „Strukturpsychologisch" erforscht das Geistige auch Spranger. Die geistige Struktur der Seele stimmt mit der des objektiven Geistes in den Grundrichtungen überein (Lebensformen[4], S. 4 ff.). G. sind die im historischen Leben entstehenden Verwirklichungen von Werten, die in Sinn und Geltung über das individuelle Leben hinausweisen (S. 14 ff.). Der objektive G. ist das gesellschaftlich bedingte Milieu, der „absolute" G. Hegels ist der normative G., der dem Einzelnen und der Gesellschaft als Normenkomplex entgegentritt (S. 16 ff.). Die geistige Leistung ist „diejenige Verflechtung subjektiver seelischer Funktionen, wodurch ein überindividuell Sinnvolles, ein objektives Sinngebilde erzeugt wird" (S. 19). Die Einzelseele hat teil an einem geistigen Reich (S. 20). Geistiger Akt ist die strukturell zusammengesetzte Tätigkeit des Ich, wodurch es eine geistige Leistung von überindividuellem Sinn hervorbringt (S. 26). Jedes Geistesgebiet wird von einem werterfüllten Zweck erfüllt (S. 23), es hat sein bestimmtes Aufbaugesetz (S. 24). Das geistige Reich von Akten und sinneserfüllenden „Erlebnissen" hat teil am Zeitlosen, durch den geistigen Gehalt. Geistiges Verstehen führt die zeitlichen Erscheinungen des Geistes auf einen zeitlos gesetzlichen Sinngehalt zurück (S. 25). Alle geistigen Grundrichtungen (und deren Sinn) können a priori erfaßt werden, weil wir das Gerüst des Geistes selbst in uns tragen. In jedem Ausschnitt des geistigen Lebens sind alle Grundrichtungen enthalten (S. 30 ff.). Der objektive G. ist „das geschichtlich-gesellschaftliche Ganze geistiger Wechselwirkungen und Zusammenwirkungen", er ist lebendig als Überindividuelles in der Einzelseele (S. 272 ff.). Objektivationen des Geistes sind „die im Lauf der menschlichen Geschichte gesellschaftlich erarbeiteten vom Einzelich losgelösten geistigen Leistungen und Gebilde, deren Ineinanderwirken dem Einzelbewußtsein als eine historisch gegebene Kultur gegenübersteht" (S. 350; vgl. Simmel, Logos II; Philos. Kultur, S. 246 ff.; die Arbeiten von Th. Litt, O. Selz u. a.). Nach Cassirer hat jede geistige Grundfunktion ihre eigene symbolische Gestaltung, die eine Seite des „Wirklichen" konstituiert (Philos. der symbol. Formen I, 9). Der Gehalt des Geistes erschließt sich nur in seiner Äußerung (S. 19). Die passive Welt der bloßen Eindrücke wird durch geistige Kultur zu einer Welt des reinen geistigen Ausdrucks umgebildet (S. 12). Eine „Systematik", eine „Formenlehre" des Geistes ist notwendig (S. Vf., 14). Jodl versteht unter dem objektiven (intersubjektiven) G. „die Gedanken, welche in anderen bewußten Individuen vorhanden sind, sofern dieselben durch Mitteilung über-

tragbar und namentlich soweit sie in Symbolen ... objektiv fixiert sind". Der objektive G. bildet eine Welt für sich (Lehrb. der Psych. I[5], 173 ff.; Vom Lebenswege II, 669 ff.); ähnlich Feuerbach, Comte, Lewes, Schäffle, Lilienfeld, Baldwin, Vierkandt, v. Aster, Simmel, Spranger, Durkheim, Riehl, Jerusalem, W. Stern u. a. — Scheler nennt G. die gesamte Sphäre der sinnerfüllten, intentionalen Akte. Aller G. ist „persönlich", ohne daß ein „Ich" zum Wesen des Geistes gehört (Der Formal. in der Eth.[2], S. 404). Die Person ist „Geistwesen" gegenüber dem bloßen Lebewesen (S. 299). Nach E. Zschimmer ist G. der „Inbegriff der Ideengesetze" (Technik u. Ideal., 1920, S. 17). Nach O. Spann ist das Ursprüngliche alles Geistigen das Übersinnliche, der Glaube als Innewerden eines Höheren (Logos XIII, 192 f.). Das Innergeistige ist der Inbegriff von Religion-Philosophie, Wissenschaft und Kunst (S. 200 ff.). G. kann ohne Werk nicht wirklich sein (S. 212). — Nach Geyser ist die Seele G., sofern sie fähig ist, kulturschaffend, regulierend in den Ablauf des Mechanismus einzugreifen. G. heißt ein „immaterialles, mit Vernunft, freiem Willen und rationalen Affekten ausgestattetes Wesen". Seele und G. sind ein Wesen, das sich in sinnlichen und geistigen Funktionen entwickelt (Abr. der allg. Psych., S. 144 ff.). Wie Driesch betrachtet K. Jellinek den G. als eine metaphysische Setzung jenseits unseres Bewußtseins (Das Weltengeheimnis[4], S. 258 ff.). Nach Th. Haering ist das Geistige von teleologisch-psychischer Funktion: in der Kultur ist diese objektiviert (Die Struktur der Weltgesch., S. 237 ff.). Im Geistigen besteht schöpferische Entwicklung (Die Materialisierung des Geistes, 1919, S. 100). Der „Zeitgeist" ist eine einheitliche Geistesrichtung von Individuen (S. 7 ff.). G. ist die Betätigungsrichtung eines bewußten Wollens (S. 218 f.). — Nach S. Meyer besteht die geistige Wirklichkeit aus dem Bewußtseinsleben der seelisch begabten Geschöpfe mit allen seinen Auswirkungen und Ausstrahlungen. Im Geistigen gibt es nichts Dingliches, nur Werden und Entwicklung (Die geist. Wirklichkeit, 1925, S. 1 ff.). G. ist ein Stück Leben, ein Teil des ewigen Weltwebens gegenüber dem Mechanischen, schöpferische Entwicklung, die neue Wirklichkeiten erzeugt (S. 10 ff.). Der G. verwirklicht sich in der Entwicklung, gewinnt in ihr immer neue Ziele (S. 17 ff.). Das geistige Wirken ist Richtungsgebung, S. 189 ff.; vgl. Probleme der Entwickl. des Geistes, 1913). — Nach K. C. Schneider (vgl. Vitalismus, 1903; der G. als die vierdimensionale Welt) unterwirft sich der menschliche G. die Natur immer umfassender als „geistiges Soma", so daß ihm die Welt zum „Wirkungsleibe" wird. Die Natur wird schließlich „ins Geistige transponiert" (Die Welt, S. 108 f.; Begriff der „Geistesleiche"). B. Riemann nennt die Mannigfaltigkeit des mit jedem Denken in die Seele Eindringenden „Geistesmasse" (WW., Anh., S. 509 f.). — Nach Th. Lessing gehören alle Normen und Werte dem Geiste an. Wir logisieren so lange am Leben herum, bis es aus „Weltvernunft" geboren zu sein scheint. „Unser Kosmos ist Produkt unseres Geistes". Wir sind „Entsinnlicher" des Lebens (Studien zur Wertaxiomatik, S. 94 f.). Stets findet eine „logificatio post festum" statt (Gesch. als Sinngeb. des Sinnlosen[2], S. 46 ff.). Schöpferischer Geist ist eine das Gesamtleben gestaltende Wesensart; schaffender G. ist jede Art außerordentlichen Könnens und Leistens (S. 152 ff.). Nur im G. ist Dauer, denn in ihm wird Zeit zur Ewigkeit (S. 240). Der G. hat sich dem Leben entfremdet, er ist von der Welt abgelöstes Leben. Er läuft leer, wenn keine Seele ihn mehr durchflutet (Untergang der Erde am Geist[3], 1924, S. 140, 205). Die Entwicklung zum G. hin ist das „Ermatten des schöpferischen Lebens selbst" (S. 336). Die Menschheit geht am G. ihren Passions- und Todesweg (S. 337). Die Geschichte mündet in das Erlöschen des Lebens im G. (S. 455). Wir kommen nur durch den G. hindurch zum höheren Leben (S. 463; vgl. Geschichte). — Die Macht des Geistigen über Leib und Natur betonen Emerson, Channing (Works, deutsch 1850 f.), Taine, Randall (A new philos. of life, 1912, „new thought"-Lehre), Keyserling, Feuchtersleben, Steiner u. a. (s. Diätetik, Suggestion). — Die Durchdringung von G. und Tat fordern W. Rathenau, der die zivilisatorische Mechanisierung des Seelischen beklagt (Zur Mechanik des Geistes[10], 1921), die Brüder Horneffer, K. Hiller (Das Ziel, 1916 ff.; Verwirklichung des Geistes im Staat, 1925;

G. werde Herr!, 1920; Logokratie, 1921), Wyneken u. a. — C. Brunner versteht unter den „Geistigen" die im Sinne des Wahren, Absoluten, Denkenden und Fühlenden, gegenüber dem praktisch-verstandesmäßig (s. Verstand) denkenden „Volke" und den „Abergläubischen", welche nur das „Analogon" des Geistigen denken (in Religion, Moral u. a.). (Die Lehre von den Geistigen u. vom Volke I, 1908). Vgl. Grimm, Wörterbuch; Oersted, Der G. in der Natur, 1850; W. Tittmann, Über den G., 1852; Preuss, G. u. Stoff, 1883; Feuerbach, Wider den Dual. von Leib u. Seele, Fleisch u. G., 1909, S. 38, 43 f.; Th. Weber, Met., 1888—91; H. Drummond, The natural law in the spiritual world, 1883; deutsch 1891 (alleinige Realität der Geisteswelt); H. Schell, Das Problem des Geistes², 1897; Gott u. G., 1895; L. Noiré, Die Welt als Entwickl. des Geistes, 1874; Siebeck, A. f. g. Ph. XXVII; Linde, Natur u. G., 1907; E. L. Fischer, Der Großgeist, 1908; A. Busse, G. u. Körper², 1913; Eisler, G. u. Körper, 1911; Philos. des Geisteslebens, 1908; Wahle, Über den Mechanismus des geist. Lebens, 1906; O. v. der Pfordten, Psych. des Geistes, 1912 (G. = die noëtische Einheit der Akte); R. Huch, Natur u. G.³, 1922; Borch, Einf. in e. Geistesgesch., 1912; Dreyer, Der Begriff „G.", 1908; E. Hamann, Der menschliche G., 1909; Verworn, Die Mechanik des Geisteslebens, 1908; C. Becker, Vom geist. Leben u. Schaffen, 1912; W. Köhler, G. u. Freiheit, 1914; R. Falckenberg, Die Realität des objekt. Geistes, 1916; G. Wolf, Aufzeichnungen, 1911 (aller G. drängt zur Form, ist über Raum und Zeit); A. Messer, Natur u. G., 1920; O. Ewald, Die Wiedergeburt des Geistes, 1920; L. Brunschwicg, Introduct. à la vie de l'esprit², 1906; Vie intérieure et vie spirituelle, Rev. de Mét. 32; A. Dinter, Der Kampf um die Geistlehre, 1921; W. Stein, Jahrb. f. Philos. V (G. = Gehalt eines Kulturgebildes); H. Conrad-Martius, Met. Gespräche, 1921; M. Plaut, Geist. Wiedergeburt, 1922; Palágyi, Naturphilos. Vorles.², 1924; Th. Erismann, Die Eigenart des Geistigen I, 1924; E. Reisner, Erlösung im G. 1924; Bo Yin Ra (J. Schneider), G. u. Form, 1924; H. Freyer, Theorie des objekt. Geistes, 1923; J. Sylvester, Vom Wesen der Dinge, S. 241 f. (G. ist = innerlich erscheinende Substanz); Türmer u. Stürmer des Geistes, 1921; Müller-Walbaum, Die Welt . . ., S. 637f. (Der G. befreit sich an seinem Anderssein); J. H. Ziegler, La vérité absolue, 1910; E. Sallwürk, Der Rhythmus des Geisteslebens, 1924; A. Helfenstein, Das Wesen der Stoffwelt, 1925; U. Sinclair, Das Buch des Lebens, 1925, 11. K. (Geistwelt-Stoffwelt); H. Lehmann, Das Apriori der Geistesbildung und dessen Betonung als Andacht, 1912; G. Diercks, Entwicklungsgesch. des Geistes der Menschheit, 1881 f.; Hiller, Tätiger G. (Das Ziel II), 1917 f. (Abh. von Blüher, Friedländer, Rubiner, Wyneken u. a.; vgl. Aktivismus); Ewald, Die Relig. des Lebens, 1925, S. 18, 134 ff., 188 ff. (Realität des Geistigen, das im individuellen und sozialen Leben zu verwirklichen ist); K. Jaspers, Psych. der Weltansch.³, 1923 (Struktur der Geistestypen); A. Riehl, Philos. Stud. aus vier Jahrzehnten, 1925 (Von der Freiheit des Geisteslebens, 1910); H. Piper, Prinzip. Grundlagen e. Philos. der Betrachtungsweisen, 1916; E. Schaeder, Das Geistproblem der Theol., 1924; A. Dorner Die Met. des Christentums, 1925; G. Burckhardt, Weltanschauungskrisis, 1925; P. Wust, Naivität u. Pietät, 1925 (Dialektik des Geistes als Wesensunruhe, negative u. positive Ruhelage des Geistes; Doppelphänomen von „Naivität" und „Pietät", Einklang der Seele mit der Welt); R. Steiner, Theosophie, 1914; Die Schwelle der geist. Welt¹⁰, 1921 (der G. lebt im Ich, „Geistselbst"; die geistige Welt baut mit ihren Geistesstoffen und G.s-Kräften einen Geistkörper auf, in dem das Ich leben und intuitiv das Geistige erschauen kann; „Geistesmensch"). J. Stenzel, Zur Entwickl. des G.esbegriffes in d. griech. Ph., Die Antike I, 1925, S. 244ff.; H. Leisegang, Der heil. G., 1919; Siebeck, A. f. G. d. Ph. 27; R. Hildebrand, G. 1925; J. Hessing, Zelfbewustvording d. Geestes, 1925; E. Wolff, Der G. in s. Gesch. (Handb. d. Ph. hrsg. v. Baeumler). Vgl. Seele, Psychisch, Ich, Idee, Gesamtgeist, Subjekt, Pneuma, Spiritus, Intellekt, Logos, Gott, Vernunft, Panpsychismus, Materialismus, Spiritualismus, Hylozoismus, Idealismus, Monade, Kultur, Wert, Akt, Monismus, Wechselwirkung, Dualismus, Trialismus, Parallelismus, Identitätstheorie, Laplacescher Geist, Weltgeist, Weltseele, Zeitgeist, Gesellschaft, Bewußtsein, Kraft, Natur.

Geisteskrankheiten s. Psychosen.

Geistesphilosophie (Philos. des Geisteslebens) ist die Prinzipienlehre des geistigen Lebens. Sie erforscht das Wesen des Geistigen, die Zusammenhänge und Gesetzmäßigkeit desselben, fragt nach den Voraussetzungen und Zielen, nach der Bedeutung des Geistigen. Mit Hilfe der Psychologie und der Geisteswissenschaften, aber mit eigener kritisch-normativer Methode, stellt sie eine Kulturphilosophie (s. d.) auf und mündet in eine Metaphysik des Geisteslebens, das sie in seiner Entfaltung vom individuellen zum objektiven und kosmischen Geist betrachtet und beurteilt. Ihr Gegenstück ist die Naturphilosophie.

Geistesphilosophische Lehren finden sich in der Psychologie, Geschichts-, Sozial-, Religionsphilosophie usw. und in der Metaphysik verschiedenster Richtungen. Ausgebaut wird sie besonders von Leibniz, Herder, Kant, Fichte, Schelling, Hegel (Phänomenol. des Geistes, 1807), Chr. Krause, J. Hillebrand (Die Ph. des Geistes, 1835), G. Biedermann (Ph. des G.s, 1886; Die Wiss. des Geistes, 1870, S. XXIX ff.), Lotze, Ladd (Philos. of mind, 1895), Glogau, v. Hartmann, Class, Schäffle, Comte, Lamprecht, L. Stein u. a. Nach Wundt sucht sie „auf der Grundlage der Psychologie und unter Zuhilfenahme der Erkenntnistheorie eine zusammenhängende Auffassung d. geistigen Lebens zu begründen". Dieser „philos. Psychologie" ordnen sich Ethik, Rechts-, Religionsphilos., Ästhetik unter, wozu noch die Geschichtsphilosophie kommt (Syst. der Philos. I³, 24). Die „noologische" Methode dient der G. nach Eucken (Einf. in e. Ph. des Geisteslebens, 1908). Mit den geistigen Zusammenhängen und Gebilden befaßt sich einfühlend-verstehend, deutend die G. nach Dilthey. Die historisch sich entwickelnden Kultursysteme in der menschlich-gesellschaftlich-geschichtlichen Wirklichkeit werden in ihrer Struktur und Sinnhaftigkeit erforscht (Der Aufbau der geschichtl. Welt, 1910, S. 5 ff.; Einl. in die Geisteswiss. I, 44 ff.; s. Geisteswissenschaft). Eine „Kritik der historischen Vernunft" ist nötig. Ähnlich Spranger u. a. Wertend-normativ ist die G. nach Windelband, Rickert, Münsterberg, F. Münch u. a. Vgl. die Zeitschrift „Logos"; R. Eisler, Grundlagen der Ph. des Geisteslebens, 1908; R. Blakey, History of the philos. of mind, 1848. Vgl. Geist, Geschichte, Kultur, Soziologie, Sinn, Wert, Norm.

Geisteswissenschaften sind jene Disziplinen, die zum Gegenstande geistige Gebilde, Funktionen, Prozesse haben. Sie erforschen die Richtungen des Geisteslebens, beschreiben und analysieren Produkte des individuellen und kollektiven Geistes, erklären ihre Entstehung und Entwicklung, gehen auf die produktiven und rezeptiven geistigen Akte und Erlebnisse zurück. Zunächst wenden sie die explikative Methode an, erforschen die Ursachen und Ziele geistigen Geschehens. Sodann gehen sie z. T. normativ-teleologisch vor, indem sie die Zweckmäßigkeit von geistigen Gebilden und Akten nach allgemeinen Wertmaßstäben beurteilen. Die Naturseite und Naturgrundlage des Geistigen ist zu berücksichtigen, ebenso der soziale Faktor des Geisteslebens. Fundamental ist hier überall die Aufzeigung der geistigen Zusammenhänge (der „Strukturen") und die verstehende Sinndeutung, durch die das Wesen eines geistigen Gebildes erfaßt wird. Die unmittelbaren und die entfernteren Zwecke und Ziele geistiger Akte und Erzeugnisse sind scharf zu sondern, damit der Eigen-Sinn und die Eigengesetzlichkeit derselben zur Geltung kommt. Die G. sind z. Teil „Kultur-Wissenschaften" systematischer oder historischer Art. — Bei Hume u. a. tritt die G. als „moral philosophy" auf. Bentham teilt die Wissenschaften in „Somatologie" und „Pneumatologie" ein (Oeuvres de J. Bentham, 1829, III, 311). Ampère unterscheidet „Kosmologie" und „Noologie" (Essai sur la philos. des sciences, 1834). Hegel spricht von „Geisteslehre" (Enzykl. § 386). Hillebrand, Michelet, G. Biedermann u. a. geben eine „Philosophie des Geistes". J. St. Mill rechnet zu den Geisteswissenschaften Psychologie, Ethologie, Soziologie (Syst. d. Log.). Nach Wundt beginnen die Aufgaben der G. überall da, „wo der Mensch als wollendes und denkendes Subjekt ein wesentlicher Faktor der Erscheinungen ist" (Log. III³, 1 ff.). Alle G. „haben zu ihrem Inhalt die unmittelbare Erfahrung, wie sie durch die Wechselwirkung der Objekte

mit erkennenden und handelnden Subjekten bestimmt wird". Sie „bedienen sich daher nicht der Abstraktionen und der hypothetischen Hilfsbegriffe der Naturwissenschaft, sondern die Vorstellungsobjekte und die sie begleitenden subjektiven Regungen gelten ihnen als unmittelbare Wirklichkeit, und sie suchen die einzelnen Bestandteile dieser Wirklichkeit aus ihrem wechselseitigen Zusammenhang zu erklären. Dies Verfahren der psychologischen Interpretation in den einzelnen Geisteswissenschaften muß demnach auch das Verfahren der Psychologie selbst sein" (Gr. d. Psych.[5], S. 3 f.). Grundlage der G. ist die Psychologie. „Denn der Inhalt der G. besteht überall in den aus unmittelbaren menschlichen Erlebnissen hervorgehenden Handlungen und ihren Wirkungen" (S. 19). Die G. handeln teils von geistigen Vorgängen, teils von geistigen Erzeugnissen, ohne daß die Scheidung eine strenge ist. Die Wissenschaften von der Entstehung der Geisteserzeugnisse sind die historischen Wissenschaften (Syst. d. Philos. I[3], 19ff.). Die Philosophie der Geisteswissenschaft „sucht zunächst auf der Grundlage der Psychologie und unter Zuhilfenahme der Erkenntnistheorie eine zusammenhängende Auffassung des geistigen Lebens zu begründen" (S. 24). Das geistige Tatsachengebiet hat als Eigenart die Wertbestimmung, die Zwecksetzung und die Willensbetätigung, Momente, von denen die Naturwissenschaft abstrahiert. Die drei heuristischen Prinzipien der G. sind: das „Prinzip der subjektiven Beurteilung", das „Prinzip der Abhängigkeit von der geistigen Umgebung", das „Prinzip der Naturbedingtheit der geistigen Vorgänge" (Log. II[2] 2, S. 47, 27ff.; III[3]). Dilthey definiert die G. als „das Ganze der Wissenschaften, welche die geschichtlich-gesellschaftliche Wirklichkeit zu ihrem Gegenstande haben" (Einl. in d. G. I, 5). Ihre Aufgabe ist es, die Manifestationen dieser Wirklichkeit „nachzuerleben und denkend zu erfassen" (Kult. d. Gegenw. I, VI, 2f.). Der geistige Strukturzusammenhang hat teleologischen Charakter (S. 32). Der geistige Wirkungszusammenhang erzeugt Werte und realisiert Zwecke (Der Aufbau der geschichtl. Welt, S. 85). Der Zusammenhang im Seelenleben ist primär gegeben (Beitr. zum Stud. der Individual., S. 296). Von ihm aus wird der Sinn von geistigen Gebilden verstanden, während die Naturwissenschaft kausal erklärt (vgl. Das natürl. Syst. der G. im 17. Jahrh., A. f. G. Ph. V; Über das Wesen der G., 1909; Stud. zur Grundleg. der G., 1908; Ges. Schr. I ff.). Ähnlich Frischeisen-Köhler (A. f. syst. Philos. XII, 225 ff., 450 ff.; XIII, 9 ff.) Spranger. Die geisteswissenschaftliche, teleologische, sinnvolle Ganzheiten verstehende Psychologie kann nur im Zusammenhang mit einer objektiven G. getrieben werden. Geistige Erscheinungen sind strukturell richtig zu erfassen. Der überindividuelle Sinn und Sinnzusammenhang objektiver Geistesgebilde wird nacherlebend verstanden. Die G. beschäftigt sich 1. „mit transsubjektiven und kollektiven Gebilden des geschichtlichen Lebens, die als überindividuelle Wirkungszusammenhänge dieses und jenes Einzelsubjekt befassen", 2. „mit der geistigen Gesetzlichkeit, mit den Normen, nach deren Maß das Einzelsubjekt ein Geistiges in kritisch-objektivem Sinne aus sich heraus gestaltet oder adäquat verstehend in sich hineinnimmt" (Lebensformen[4], S. 7 ff.). Die geistige Struktur ist ein „Leistungszusammenhang", „Verwirklichung von objektiv Wertgemäßem" (S. 18). Jedes Kulturgebiet dient einem bestimmten Sinn (S. 22). Der Gehalt geistiger Akte ist zeitlos (S. 25). Die geistigen Grundrichtungen, der in ihnen intendierte Sinn können a priori erfaßt werden (S. 30ff.). Die historisch gegebene Kultur ist objektivierter Geist (S. 350). Eine „Formenlehre" des Geistes und eine Geistes-Systematik gibt Cassirer (Philos. der symbol. Formen I, S. V ff.). Nach Verweyen sind die G. die „Wissenschaften von den durch den Geist erzeugten, zweckbezogenen Wirklichkeitsgegenständen" (Naturphilos., S. 19). Die G. verstehen nach Th. Litt die seelische Wirklichkeit und deren Struktur, indem die Seele dem Verstandenen ähnlich wird (Erkenntnis u. Leben, 1923). Im Sinne Rehmkes sind nach K. Gassen die Kulturwissenschaften „Leistungswissenschaften", sie haben es mit dem vom menschlichen Bewußtsein Geleisteten zu tun (Grundwiss. IV, 1923 S. 94ff.). Nach Stumpf ist Gegenstand der G. die Gesamtheit der zu Denkgegenständen erhobenen psychischen Funktionen (Zur Einteil. der Wiss., S. 20ff.). Von den Naturw. unterscheiden die G. Lamprecht, E. Rothacker (Einl. in die G., 1920), E. Stein

(Jahrb. f. Philos. V; aprior. G. möglich), Jahn (Log., S. 17; Wissenschaft vom Psychischen, subjektiv Wirklichen), H. Maier (anschauliche Allgemeinheit und Abstraktion), K. Oesterreich, E. Becher (G.en u. Naturwiss., 1921, S. 32 ff., 97 ff.), Messer (Einf. in die Erkth.[2], 1922), J. Ingenieros (Prinz. der biolog. Psych., 1922; die G. sind Naturwissenschaften im embryonalen Zustande), W. Moog (Log., Psych. u. Psychologismus, S. 161; die G. sind „subjekt-petal"), Troeltsch (Der Historismus, S. 28), A. C. Elsbach (Der Lebensgehalt der Wissenschaften, 1926, S. 8 ff.; die G. haben ein anderes Verhältnis zum Neuen, die Ursprungsfaktoren sind hier immer sichtbar, der Gegenstand der G. ist ein werdender, u. a.) u. a. — Den Vorrang der kausalen vor der normativ-teleologischen Methode in den G. betont M. Adler (Kausal. u. Teleol., 1902, S. 190 ff.) gegenüber Windelband und Rickert, welche nicht G.- und Naturwissenschaften, sondern Geschichts- und Gesetzeswissenschaften unterscheiden. Nach Rickert ist das Psychische sowohl Gegenstand einer Gesetzeswissenschaft als der historischen „Kulturwissenschaften" (Grenzen der naturwiss. Begriffsbildung, S. 147 ff., 589 ff.). Als „Kulturwissenschaften" mit teleol. Methode bestimmt die G. A. Menzel (Wiss. Beil. Phil. Ges. Wien, 1903, S. 115 ff.). — Münsterberg unterscheidet die G. als „subjektivierende" von den „objektivierenden" Naturwissenschaften, zu denen auch die Psychologie gehört. Erstere haben es mit dem unmittelbaren Erleben, mit dem wertenden, stellungnehmenden, wollenden Subjekt und dessen Akten und Beziehungen zu tun, nicht mit psychischen Objekten. Nicht Erklärung, sondern Deutung und Wertbeurteilung sind hier am Platze (Grdz. d. Psych. I, 57 ff., 202). Ähnlich Will. Stern (s. Psychologie). Opzoomer, J. St. Mill, Buckle, Spencer, Ostwald, Haeckel (Lebenswunder, S. 98) u. a. vertreten die naturwissenschaftliche Methode der G. und den Charakter derselben als Gesetzeswissenschaft. — „Geisteswissenschaft" nennt sich auch die „Anthroposophie" (s. d.) von R. Steiner. — Vgl. Frischeisen-Köhler, Wiss. u. Wirkl., S. 353 ff.; v. Aster, Prinz. der Erkenntnislehre, S. 392 f.; Th. Ruderi, Über die Mögl. u. Notw. e. Vereinh. der Terminol. der G., 1913; P. Hofmann, Allgemeinwissenschaft u. G., 1925 (In einer apriorischen, auf evidentes Verstehen gestützten Strukturpsychologie liegen die Voraussetzungen der empirisch-strukturpsychol. Theoriebildung als Grundlegung der G.; vgl. Das relig. Erlebnis, S. 4 ff.); Handbuch d. Ph., hrsg. von Baeumler u. Schröter II (Rothacker, Log. u. Systematik d. G.en); P. Oppenheim, Die natürl. Ordnung der Wiss., 1926, S. 25 ff. (G. = Disziplinen, die mehr typisieren als individualisieren; Imago, Z. f. Anwend. der Psychoanalyse auf die G. I ff.; Z. f. G.en 1; Deutsche V. f. Literaturwiss. u. Geistesgesch. I ff. Vgl. Soziologie, Kultur, Psychologie, Wissenschaft, Geschichte, Wert, Zweck, Normativ, Abstraktion, Verstehen, Deutung, Einfühlung, Wahrnehmung (innere), Erlebnis, Symbol, Sinn, Struktur, Gebilde.

Geistig s. Immateriell, Gefühl, Psychisch, Pneuma, Geist (Brunner), Aktivismus.

Geistigkeit (Eckhart): geistiges Sein, geistiger Charakter.

Geläufigkeitsgesetz ist das Gesetz der Abhängigkeit der Reproduktionszeit von der Anzahl der Wiederholungen, bzw. von der durch sie bedingten im Moment präsenten Stärke der Disposition (Kraepelin, Trautscholdt, Thumb und Marbe, Menzerath, Watt u. a.; vgl. Offner, Das Gedächtnis[4], S. 124 ff.). Nach O. Selz gibt es ein Gesetz des Zurücktretens der Wissensaktualisierung im Bewußtsein mit wachsender Geläufigkeit (Über die Gesetze des geordneten Denkverlaufs, S. 50 ff., 83).

Gelegenheitsursache s. Causa, Okkasionalismus.

Gelenksempfindungen haben ihren Sitz in den sensorischen Nerven der Gelenke; sie sind ein Bestandteil der Bewegungsempfindungen (s. d.) (vgl. Külpe, Gr. d. Psychol., S. 147 ff.; Wundt, Grdz. d. ph. Psych. II[5], 21 ff., 472; Messer, Psych., S. 108).

Geltung hat das Gültige, d. h. was seiner Bedeutung, seinem (theoretischen, praktischen oder kontemplativen) Wert nach als das, was es zu sein oder zu leisten beansprucht.

anerkannt ist oder anerkannt werden muß. Das Allgemeingültige ist entweder bloß empirisch oder es hat apriorische, von der Erfahrung unabhängige Geltung, es ist für Erfahrung überhaupt und alle Gegenstände (bestimmter Art oder insgesamt) gültig, weil im Wesen der Gegenstände und in der Gesetzmäßigkeit der Erkenntnis (bzw. des Emotionalen und des Wollens) gründend. Von der bloß psychologisch-subjektiven und der historisch-sozial bedingten, z. T. wechselnden Geltung von Urteilen und Werten ist die objektive oder logisch-absolute Gültigkeit zu unterscheiden, die unabhängig ist von der psychologisch-historischen Struktur des menschlichen Geistes; sie ist G. von Aussageinhalten für ein „Bewußtsein überhaupt", ist Anerkennungsnotwendigkeit, in deren Bedingtheit durch Sachverhalte und deren Relationen, eine „G. an sich", ein seitens der Seins- und Erkenntnisgesetzlichkeit unbedingt Gefordertes. Mit „Geltungszusammenhängen" hat es die Logik zu tun. Die Erkenntnistheorie (s. d.) fragt zunächst nach der Gültigkeit von Begriffen und Sätzen („quaestio juris": Kant), dann erst auch nach der Entstehung solcher. Die „geltungstheoretische" und „genetische" Fragestellung und Betrachtung schließen einander nicht aus, dürfen aber nicht vermengt werden, damit nicht der „Fehler des Psychologismus, Historismus, des Abgleitens ins „Ontologische" überhaupt, an unrechter Stelle begangen wird. Doch sind Wahrheit und Sein nicht etwa auf bloße „G." zurückführbar, auch wenn man unter G. ein von allem Denken unabhängiges In-sich-gegründet-Sein von Sachverhalten versteht. — Vom System logischer G.en ist abhängig, was als Sein (s. d.) im Sinne realer Existenz zu gelten hat; das (transzendentale) Bewußtsein (s. d.) ist einerseits ein Geltungszusammenhang, anderseits gehört es (als psychologisches B.) selbst zur Sphäre des Existentiellen (vgl. P. Hofmann, unter „Antinomie"). Das Bewußtsein als „Erlebnis" (s. d.) ist phänomenalistisch") noch diesseits von G. und Realexistenz (vgl. E. v. Aster, Kantstud. XXVII).

Geltungseinheiten (aber nicht bloß solche) sind Platons „Ideen" (s. d.). Kant unterscheidet von der „absoluten" Realität (s. d.) die „objektive" Gültigkeit für alle Gegenstände als Erscheinungen, die zugleich „Allgemeingültigkeit" im Sinne des für alle Subjekte (für das „Bewußtsein überhaupt") Gültigen ist bzw. mit ihr in Wechselbedingung steht (Kr. d. r. V., S. 83 f.). Streng allgemeingültig (vgl. Kr. d. r. V.², Einl. II) ist das Apriori (s. d.) der Erfahrung, das Formale dieser. „Die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung, und haben darum objektive Gültigkeit in einem synthetischen Urteile a priori" (S. 197 f.). „Wahrnehmungsurteile" „gelten bloß für uns, d. i. für unser Subjekt", während „Erfahrungsurteile" sich auf ein Objekt beziehen und „für uns jederzeit und ebenso für jedermann" gültig sind. Diese objektive Gültigkeit ist „notwendige Allgemeingültigkeit", beruhend auf der „Einheit des Gegenstandes" (Proleg. II, § 18). Das Wahrnehmungsurteil hat bloß „subjektive Gültigkeit" (§ 20). Ideen (s. d.) gelten in „praktischer Absicht" (s. Realität). Nach Fries beansprucht das Urteil, „schlechthin zu gelten" (Syst. der Log., S. 126).

Die vom Subjekt und Denken unabhängige G. der Wahrheiten lehrt Bolzano. Der „Satz an sich" (s. d.) hat keine Existenz als Realität, aber das in ihm Gedachte besteht, auch wenn niemand es denkt (Wissenschaftslehre I, 76). „Gültigkeit" ist „ein Begriff des Verhältnisses, in welchem die Menge der wahren Sätze, die sich aus einem Gegebenen dadurch erzeugen lassen, daß man gewisse, in ihm als veränderlich zu betrachtende Vorstellungen nach einer gewissen Regel mit anderen vertauscht, zur Menge aller steht, die so zum Vorschein kommen" (II, 81 f.). Nach Lotze wollte Platon lehren die G. von Wahrheiten, abgesehen davon, ob sie jemand denkt oder sie irgendworin verwirklicht werden (Log.², 1912, S. 513). Den Inhalt einer Wahrheit erschaffen wir nicht, wir anerkennen ihn nur; „auch als wir ihn nicht dachten, galt er und wird gelten, abgetrennt von allem Seienden, von den Dingen sowohl als von uns" (S. 515). Das Gelten ist ein Grundbegriff. Der Inhalt der Vorstellungen, der Satz ist nicht, aber er gilt, auch wenn er nicht Erkenntnisgegenstand ist. Die Ideen haben ewige Gültigkeit (§ 316). Die Sphäre der „ideellen

Inhalte", welche gelten, auch wenn sie nicht gedacht werden, nennt Simmel das „dritte Reich" (Hauptprobl. der Philos., S. 73, 102). Als ideale Geltungseinheit faßt die Wahrheit (s. d.) Husserl auf. Gültig sein heißt „in Wahrheit" sein (vgl. Noema, Glaube; Ideen zu e. reinen Phän. I², 223 f.). Die G. des Gedachten ist vom Akt des Denkens, von der psychischen Realität, scharf zu unterscheiden (s. Bedeutung). Nach Scheler hat G. phänomenologisch-logisch nichts mit objektiver Gültigkeit zu tun (Der Formal.², S. 73). G. kommt Sätzen zu, die in sich selbst wahr sind, sofern diese Sätze auf ein mögliches Behaupten bezogen werden. Die Wahrheit besteht nicht in G. Auch Werte sind nicht bloße „Geltungen" (S. 189). Mahnke betont die „überzeitliche Gültigkeit" apriorischer Wahrheiten (Eine neue Monadol., S. 92). Jedes geordnete Dasein gründet in einem Gelten (S. 48). Nach Windelband ist die G. des Satzes der Grund für unser Fürwahrhalten desselben (Der Wille zur Wahrheit, 1909, S. 13). Es gibt „G. an sich" und „G. für uns" (Einl. in die Philos.³, S. 212, 329). Das logische Sollen hat seinen Grund in etwas, dessen G. an sich besteht und das erst durch Beziehung auf ein irrensfähiges Bewußtsein für dieses zu einer Norm wird (Enzykl. der philos. Wiss. I, 18, 53). Nach Rickert liegt der transzendente Sinn (s. d.) über und vor allem Existierenden, er ist ein an sich geltender Wert. Existenz hat nur der Akt des Urteils; der Sinn, das Logische existiert nicht, er gilt (Der Gegenstand der Erkenntnis⁴⁻⁵, S. IX). Das Gültige ist ein Irreales (S. 378). Werte sind nicht, sie gelten (Kulturwiss. u. Naturwiss.³, 1915, S. 20, 96). Der Urteilsgehalt ist das „gültige Sinngebilde", das unabhängig ist von allen Sätzen und psychischen Vorgängen (Über log. u. eth. G., Kantstud. XIX, 182ff.; dagegen Geyser, Palágyi, Jerusalem, Scholz, Stöhr, Haedicke, Ziehen, Volkelt, Gewißh. u. Wahrheit, S. 187 ff., u. a.). Eine übersubjektive reine Geltungssphäre gibt es nach K. Mannheim (Die Strukturanalyse der Erkenntnisth., S. 2). Geltungs- und genetische Frage ist scharf zu scheiden (S. 48). So auch A. Liebert. Die psychologische und logische Geltungsreihe sind zwei Arten des Geltungsgedankens (Das Probl. der G., 1914, S. 5; 2. A., 1920). G. ist Wertgehalt (S. 3), Sinnhaftigkeit (S. 7). Jedem Sein liegt ein Geltungszusammenhang zugrunde (S. 7). Der Begriff des Systems begründet alle G. (S. 10). Mit dem Sein wird auch die G. des Seins mitgesetzt (S. 11). Die transzendentale Methode betont den Logos der G. und die G. des Logos (S. 20 f.). Nach Bauch gründet sich die Gültigkeit des Urteils in der gegenständlichen G. (Wahrheit, Wert u. Wirklichkeit, S. 36 ff., 195). G. ist von Wahrheit unterschieden; diese hat, ist nicht G. Das Sein ist eine Geltungsbeziehung (S. 90). Durch die „Geltungsbeziehung" wird der Sachverhalt zum Gegenstand und als wahr bestimmt (S. 91). Gedanken gelten, auch wenn sie nicht gedacht sind (Stud. zur Philos. der exakten Wiss., S. 105). Die transzendentalen Grundlagen der Erkenntnis sind nicht Tatsachen, sondern Geltungen (Kantstud. XX, 112ff.). F. Münch unterscheidet 1. logische G. von „Sachzusammenhängen" als ein in sich selbst Gründen, 2. G. als ideale „Sollnotwendigkeit" („teleologische Ideenbezogenheit", Anerkanntwerden-sollen), 3. faktisches Anerkanntsein (Z. f. Rechtsph. I, 1913, S. 124f.). Die Idee des Geltens überhaupt ist leitend. Aller Sinn begreift sich nur aus Werten (S. 34 ff.). Die G. ist zeitlos (S. 38; vgl. v. Bubnoff, Zeitlichkeit u. Zeitlosigkeit, 1911). Das Allgemeingültige ist die Konsequenz des Schlechthingültigen (S. 39). Das absolute, transzendentale Gelten ist die reine Form, ist urgegeben (S. 113, 175). Lask unterscheidet das Unsinnlich-Geltende vom Übersinnlich-Metaphysischen. Das Geltende ist zeitlos, hat (als Sinngefüge) „Quasitranszendenz" (Die Lehre vom Urteil, S. 166). Es gibt auch ein „gegensatzloses Gelten" (s. Gegensatz). Das urbildlich gegenständliche Gelten ist das Ursprüngliche (S. 125). Es besteht ein „Hingelten" der Form der Erkenntnis auf das Material dieser (vgl. Die Log. der Philos., S. 31 f.). Das „schlichte Ineinander von Form und Inhalt" ist ein in sich beruhendes Reich des Sinnes. Das Sein führt auf Geltung zurück. Gelten ist eine „Gebietskategorie", die kategoriale Wahrheitsform von jedem Unsinnlichen, jeder Form (vgl. Gesammelte Schriften, 1923 f.). Nach Münsterberg ist primär die Welt der Werte, in der es kein Sein, nur ein Gelten gibt; die wirklichen Objekte sind gültig und wertvoll, die abgelösten „existieren"

(Grdz. der Psych. I, 53 ff.). Nach N. Ach heißt Gelten „durch den Gegenstand begründet sein oder die Bedingungen und Voraussetzungen des Gegenstandes erfüllen" (Über die Erk. a priori, S. 31). Die Seinsart der logischen Gegenstände ist das Gelten (S. 5). Es gibt G. an sich und für uns (S. 30). — Nach Rauschenberger beruht jede G. auf Normen, die im konkreten Denken verwirklicht werden (Der krit. Ideal., S. 72). Nach Th. Lessing heißt „ein Satz ist wahr", er fordert G. (Stud. zur Wertaxiomatik, S. XI). Nach Riehl gelten Urteile, sie „bedeuten etwas vom Gegenstande, der durch sie beurteilt wird" (Der philos. Kritiz. I², 417 f.). Vgl. E. Vowinckel, Met. des Ich, 1924.

Nach B. Erdmann ist Allgemeingültigkeit „objektive Gewißheit und Denknotwendigkeit". Geltungsbewußtsein ist „das Bewußtsein der Zustimmung, Anerkennung, Billigung", es ist untrennbar von den gültigen Urteilen, ist subjektiv oder objektiv (Log. I, 275 ff.); letzteres auch nach v. Kries (V. f. w. Ph. 23, S. 1 ff.). Nach Stöhr ist das Gültige der „Inhalt eines mit Erfolg haltbaren affirmierenden Urteils" (Leitfad. der Log., S. 160; vgl. F. C. S. Schiller, Formal. log., 1912; Glondys, Einf. in die Erkth. I, 94 f.: Trennbarkeit des Geltungserfassens vom Urteil). Nach Sigwart ist reale Gültigkeit eines Begriffs „die objektiv notwendige Zusammengehörigkeit seiner Merkmale" (Log. II², 440 ff.). Nach Frischeisen-Köhler ist die G. (der Sinn) der Urteile unabhängig von den Denkerlebnissen, aber diese sind das Primäre (Wirkl. u. Wiss., S. 14 f.). Das Seiende gilt nicht, das Geltende erfüllt keine Zeit (S. 338). Nach Volkelt wird im allgemeingültigen Urteil etwas notwendig als sachlich geltend bestimmt durch ein Denken überhaupt. Die Allgemeingültigkeit schließt „Gewißheit vom Transsubjektiven" ein. Der denkend gesetzte Zusammenhang hat Seinsgültigkeit; durch diese wird der Inhalt der Erkenntnis auf seinen Gegenstand bezogen. Ein Zwang der Anerkennung des transsubjektiven Seins durch das sachliche Gelten besteht, ein Über-sich-Hinausgelten des Denkens (Gewißh. u. Wahrh., S. 151 ff.). Das Denken besteht nur als „Fordern der G. des Denknotwendigen" (Kantstud. XX, 397). Nach H. Scholz setzt G. das Dasein vernehmender und anerkennungsfähiger Subjekte voraus. Eine Wahrheit hat G., wenn sie von jedem einsichtigen Subjekt anerkannt werden muß (Kantstud. XXVII, 372). Nach Honecker bezieht sich G. in erster Linie auf Sachverhalte (als Bestehen), in zweiter auf das Denken (Gegenstandslog. u. Denklog., S. 111; ähnlich Herbertz, Prolegom., S. 65, 161 f.). Nach Külpe hat eine Darstellung G., wenn sie richtig bzw. wahr oder wahrscheinlich ist. Es gibt Grade der G. Das ideale Ziel der Vorstellung ist ein System gültiger Urteile (Vorles. über Log., S. 18). G. hat eine Norm nur, sofern sie anerkannt bzw. befolgt wird; an sich hat sie nur „Verbindlichkeit", nicht G. (S. 120 f.). G. der Begriffe ist ihre „logische Zulässigkeit". Die möglichen und adäquaten Begriffe heißen gültig (S. 202). G. der Urteile ist die Eigenschaft, auf Grund deren sie den logischen Grundsätzen der Richtigkeit und Wahrheit unterworfen werden können (S. 222). Absolute G. hat ein Urteil, wenn es schlechthin ohne Rücksicht auf Umstände, Bedingungen, Gesichtspunkte, Voraussetzungen, Konstellationen gilt, bzw. unter Voraussetzung gewisser Bedingungen, die als selbstverständlich betrachtet werden. Relative G. hat ein Urteil, sofern es nur mit Rücksicht auf gewisse, besonders anzugebende Voraussetzungen gilt (S. 223). Ferner gibt es allgemeine und spezielle G., je nach dem Umfang der Gegenstände des Urteils (S. 224 f.). Von der Anerkennung der Denkenden ist die G. unabhängig (S. 225). Nach Störring tritt das Gültigkeits- oder Sicherheitsbewußtsein nicht bei jedem Denkschritt auf, aber doch dann ein Äquivalent desselben (A. f. g. Psych. XIV; Psych., S. 256 ff.; Log., S. 51). Das Gültigkeitsbewußtsein tritt auf, „wenn gewisse psychische Akte sich uns aufgedrängt haben, während unsere Aufmerksamkeit sich unter bestimmtem Gesichtspunkte auf den zu beurteilenden Tatbestand richtete, während wir diesem Tatbestand hingegeben waren" (Log. S. 56 f.), wobei sich ein gewisser Beziehungsgedanke aufdrängt (Psych., S. 266). Dadurch werden Hemmungen für die Mitwirkung wechselnder Faktoren gesetzt; so wird eine Konstanz der Bedingungen für das Auftreten psychischer Akte geschaffen (Log., S. 57). Es gibt ein Bewußtsein „absoluter, nicht mehr steigerungsfähiger Sicherheit" als Kriterium

der Wahrheit von elementaren Denkschriften (S. 60). Ziehen versteht unter G. eines Gedankens dessen materiale Richtigkeit. Eine Vorstellung gilt, soweit sie ihrem Gegenstande entspricht. Die G. der Ideal- oder Normalvorstellungen (Begriffe) ist die (spezifisch) „logische" (Lehrb. der Log., S. 300 ff.). Nach J. Schultz gibt es Schichten des Reiches des Geltens (Die Grundfikt. der Biol., S. 68, 172 ff.). G. sind gültige Urteile (Wahrheiten, Wertungen). Sie sind zeitlos, unveränderlich, unabhängig von der Einzelperson, haben zum Korrelat einen idealen Beobachter und Denker, ein fiktives „Bewußtsein überhaupt". Gültig sind mögliche Urteile, welche jeden Einsichtigen zur Anerkennung nötigen würden (Ein Mißverständnis des parallelist. Theorems, Ann. der Philos. I, 483 ff.). Der Gültigkeit als einer Fiktion (von sozialem Charakter) entspricht kein Gehirn als Parallele (S. 486). Nach B. Jordan weist die G. auf ein Seiendes hin, das gilt, sie selbst hat auch ein Sein; es gibt keine reine G., alle G. ist durch ein Geistesleben gesetzt (Kantstud. XXII, 386 ff.). Nach Tönnies ist wissenschaftliche G. durch einen sozialen Willen bedingt (Philos. Terminol., 1906, S. 36). Nach G. Jacoby ist Allgemeingültigkeit allgemeine Anerkennungsnotwendigkeit; sie ist ein sekundäres Moment der an sich bestehenden Systeme (Allgem. Ontol. I, 464 f.). G. ist nur ein Kriterium, an dem wir den Ansichbestand der logischen und ontologischen Gebilde erkennen können (S. 409 f.). Nach P. Linke ist das Gelten (bis auf einen Fall) auf ein Subjekt bezogen, ein Relationsbegriff. Gelten ist „Für-wert-gehalten-werden", immer ein „Gelten für" (gegen den „Psychologismus" der Wert- und G.slogik, Kantstud. XXIX, 464 ff.). Nach Driesch ist das Reich der Geltungen nicht selbständig, es ist im Erlebnis mitenthalten (Log. als Aufgabe, S. 60). Das Gegebene gilt für mich, fordert Anerkennung; zugleich sind alle Ordnungssetzungen gleichsam meine Forderungen, sie gelten von mir aus. Die G.slehre ist zu subjektivistisch (S. 63 ff.; Ordnungslehre², S. 157 f.). Es gibt eine auf Evidenz gegründete Endgültigkeit (Wissen u. Denken, S. 113 ff.). Nach Kerler haben die an sich bestehenden Sachverhalte nicht „G." (Kategorien-Probleme, 1912, S. 9 f.). Nach Dingler ist die logische G. eines Satzes die richtige Deduktion desselben. Es gibt auch eine „Realgeltung" (Die Grundlagen der Physik², S. 6 ff.). Oberster Geltungsgrund ist ein Willensentschluß zum System (S. 26 ff.). Dauernd geltend sind Allgemeinaussagen, welche einem System der reinen Synthese angehören, dessen Grundlagen freiwillige Festsetzungen sind (S. 28 ff.; vgl. Axiom).

Nach E. Jung ist Gelten „ein Beherrschtwerden der Gemüter" (Das Probl. des natürl. Rechtes, 1912, § 5). Nach Stammler ist das Gelten die Möglichkeit der tatsächlichen Durchsetzung (Rechtsphilos. Abh. II, 133). Vgl. R. Kroner, Über log. u. ästhet. Allgemeingültigkeit, 1908; Ssalagoff, Vom Begriff des Geltens in der mod. Log., 1910; Baldwin, Das Denken u. die Dinge, II, 1910; W. Sauer, Grundlagen der Gesellschaft, 1924; P. Hofmann, Die Antinomie (s. d.) im Problem der Gültigkeit, 1921; E. v. Aster, Zur ‚Ant. im Probl. der G.', Kantstud. XXVII, 1922; K. Wolff, Grundlehre des Sollens, 1924 (ein Sollsatz gilt, wenn für das darin ausgedrückte Sollen eine Sollquelle gegeben ist; ein Satz gilt, wenn das Urteil wahr ist, S. 140); R. Zocher, Die objekt. G.slogik, 1926; Eisler, Einf. in die Erkth.², 1925; O. Spann, Kategorienlehre, 1924. Vgl. Denken, Erkenntnistheorie, Logik, Objektiv, Urteil, Wahrheit, Sein, A priori, Phänomenologie, Transzendental, Bewußtsein, Realität, Wert, Recht, Ideal, Norm, Postulat.

Gemeinempfindungen (Organ-, Vitalempfindungen) sind die durch Reize innerhalb des Leibes bzw. seitens seiner Organe entspringenden Empfindungen (z. B. die am Zustande des Hungers, Durstes, des Ekels, Schauderns, der Ermüdung, Frische u. a. beteiligten Empfindungen). Sie vereinigen sich zu einem Gemeingefühl (coenästhesis), beeinflussen die Stimmung, die Reproduktion, das ästhetische Genießen, die Affekte u. a. Vgl. Fries, Anthrop. § 27; Burdach, Blicke ins Leben I, 85, 143; E. H. Weber nennt Gemeingefühl „das Vermögen, unsere eigenen Empfindungszustände, z. B. Schmerz, wahrzunehmen" (Tastsinn u. Gemeingef., S. 109). Herbart spricht von „Gesamtempfindung",

(Lehrb. zur Psychol.[3], S. 53). Ähnlich wie Waitz (Lehrb. d. Psych., § 9), Lotze (Med. Psychol., § 23) u. a. lehrt Volkmann: „Unter der G. . . . verstehen wir den Gesamteindruck aller gleichzeitigen Empfindungen: das somatische Bewußtsein oder, wie man sie auch genannt hat: das vitale Gewissen, das physiologische Klima" (Lehrb. d. Psych. I[4], 314). Lipps bestimmt die G. als „Empfindungen, in denen sich der Ablauf unseres eigenen körperlichen Lebens in engerem oder weiterem Umfange verrät". Gemeingefühle sind „die allgemeineren, auf keinen bestimmt umgrenzten objektiven Inhalt bezogenen Empfindungen der Lust und Unlust" (Grundtats. d. Seelenleb., S. 298). Wundt stellt den Tastempfindungen die G. (Wärme-, Kälte- und Schmerz-, nebst inneren Druckempfindungen) gegenüber (Gr. d. Psych.[5], S. 57). Das Gemeingefühl ist der „unmittelbare Ausdruck unseres sinnlichen Wohl- oder Übelbefindens", es ist ein „Totalgefühl" (S. 192; Grdz. d. phys. Psych. I, 420). Külpe spricht nicht von Gemein-, sondern von Organempfindungen (Gr. d. Psych., S. 145 ff.). Ebenso Jodl: Die Vitalempfindungen sind das bewußte Gegenbild der die Lebensprozesse vermittelnden organischen Vorgänge (Zirkulation, Respiration, Alimentation, Sekretion, Sexualität). Endigungen sensibler Nervenfasern durchdringen die meisten inneren Organe. Alle G. beruhen auf unmittelbarer Reizung der betreffenden Nerven auf irgendeiner Stelle ihres Verlaufes. G. können auch durch Vorstellungen ausgelöst werden, sie reflektieren auch die Wirkung der psychischen Prozesse auf die Gesamtheit der organischen Funktionen. Den Inhalt der Gemeinempfindung im engeren Sinne bilden Zustände der Frische und Ermüdung, des Wohlseins und Unwohlseins u. dgl. Die Lokalisation der G. ist meist sehr ungenau (Lehrb. der Psych. I[5], 248 ff.). Vgl. Ribot, Maladies de la personnalité[4], p. 20 ff.; Beaunis, Les sensations internes, 1889; Funke, in Hermanns Handb. der Physiol. III, 2; Meumann, A. f. g. Psych. IX, XIV, XVI; J. Angell u. H. Thompson, Psych. Rev. VI; H. Tuke, Geist. u. Körper, 1888; Ebbinghaus, Grdz. der Psych. I[3], 1911; Fröbes, Lehrb. der exp. Psych. I[2], 1923; Messer, Psych., S. 89. Vgl. Ästhetik, Leib, Lebensgefühl, Empfindung.

Gemeingeist s. Gesamtgeist, Gesellschaft, Masse, Solidarität.

Gemeinschaft s. Gesellschaft, Gesamtgeist, Wechselwirkung, Idee.

Gemeinsinn (*κοινὴ αἴσθησις*, sensus communis, common sense) bedeutet bald die Wahrnehmung des den verschiedenen Sinnen Gemeinsamen, bald den „inneren Sinn" (s. d.), bald den gesunden Menschenverstand, bald den sozialen Sinn, das Gefühl der Solidarität und den Willen zur Unterordnung unter das gesellschaftliche Ganze, den Gemeingeist (als „esprit de corps").

Nach Aristoteles werden Bewegung, Ruhe, Gestalt, Größe, Zahl, Einheit von den Sinnen gemeinsam empfunden (De an. III 1, 425a 15). *Τῶν δὲ κοινῶν ἤδη ἔχομεν αἴσθησιν κοινήν, οὐ κατὰ συμβεβηκός· οὐκ ἄρ' ἐστὶν ἴδια . . . τὰ δ'ἀλλήλων ἴδια κατὰ συμβεβηκὸς αἰσθάνονται αἱ αἰσθήσεις, οὐχ' ἡ αὐταί, ἀλλ' ᾗ μία, ὅταν ἅμα γένηται ἡ αἴσθησις ἐπὶ τοῦ αὐτοῦ* (l. c. 425a 27 ff.). Zugleich nehmen wir auch wahr, daß wir wahrnehmen (*αἰσθανόμεθα ὅτι ὁρῶμεν καὶ ἀκούομεν*, l. c. III 2, 425b 12; De memor. 1; De somn. 2: *κοινὴ δύναμις ἀκολουθοῦσα πάσαις*). Ein Bewußtsein unser selbst schreiben dem G. auch die Stoiker zu (*οἱ Στωικοὶ τήνδε τὴν κοινὴν αἴσθησιν ἐντὸς ἀφὴν προσαγούενουσι, καθ' ἣν καὶ ἡμῶν αὐτῶν ἀντιλαμβανόμεθα*, Stob. Ecl. I, 50; Floril. IV, 237). — Avicenna rechnet den G. zu den inneren Sinnen als die Fähigkeit, „quae omnia sensu percepta recipit". Ähnlich Suarez (De an. III, 30) u. a. Descartes: „Sensus communis, id est potentia imaginatrice cognoscere" (Med. II). — Die schottische Schule (s. d.) bezeichnet als „common sense" den gesunden Menschenverstand, die Quelle selbstevidenter aprioriscber Wahrheiten. Der G. ist die Grundlage der Philosophie (Reid, Inquir. I; Beattie, On the nature and immutability of truth, 1770, I, 1; N. Porter, The human intellect, 1868, u. a.). Kant nennt G. das allgemein-subjektive Prinzip der Geschmacksurteile (Kr. d. Urt. § 20 ff.), bzw. deren subjektiven Notwendigkeit (§ 22). Der G. sagt, daß jedermann mit unserm ästhetischen Urteil

zusammenstimmen solle, indem der Beurteilende gleichsam „aus einem allgemeinen Standpunkt" (durch Hineinversetzung in andere) urteilt, gemäß der „Idee eines gemeinschaftlichen Sinnes", mit Abstraktion von den individuell-subjektiven Beschränkungen (§ 40; vgl. Anthrop., S. 138 f.). Nach Eschenmayer sind die Sinnesarten „gleichsam nur verschiedene Refraktionen eines G.s" (Psych., S. 38).

Gemeinvorstellung s. Allgemeinvorstellung.

Gemüt: Einheit des Emotionalen, der Gefühlsreaktionen; Inbegriff von Gefühlsdispositionen, Fähigkeit, gefühlsmäßig erregt zu werden; auch Fähigkeit zu innigerem Fühlen; die fühlende Seele im Unterschied vom „Geist" (s. d. als Intellekt, Verstand). Es besteht eine Einheit (s. d.) der „Gemütslage", Verschmelzung gleichzeitiger Gefühle zu einem Ganzen (Wundt). Es gibt eigene Bedürfnisse des G.s, die durch die Kunst, Religion, Weltanschauung, die Liebe befriedigt werden. Es gibt auch eine Kultur des G.s. Das G. betätigt sich auch in der Wertung (s. d.).

Ursprünglich hat G. die Bedeutung der Innerlichkeit der Seele, die mit dem Fühlen zusammenhängt. Eckhart: „Ein Kraft ist in der Seele, die heißet das Gemuete, die hat Got geschaffen mit der Seele Wesen, die ist ein Ufenthalt geistlicher Forme und vernünftiger Bilde." Vom G. oder „Fünklein" (s. d.) spricht auch V. Weigel. J. Böhme: „Er (der Geist) hüllet und schauet den Glanz im Gemüte, welcher ist der Seele Wagen, darauf sie fährt in dem ersten Principio" (Von den drei Prinzip. IV, 17). G. ist das Herz des Willens (Myster. magnum 1, 2—5). Von G.skräften spricht schon Stieler. Nach Mendelssohn ist das G. der „Inbegriff unserer Begehrungsvermögen" (Über die Evidenz, S. 134). Kant nennt das Bewußtsein (Bewußtseinsvermögen) auch G. G. ist „das die gegebenen Vorstellungen zusammensetzende und die Einheit der empirischen Apprehension bewirkende Vermögen (animus)" (Zu Sömmering, S. 186). Das G. ist der Inbegriff aller Vorstellungen des Menschen (Anthrop., Ergänz. aus der Handschr., S. 296, vgl. I, 227: „gut G."). „Im G. a priori liegen"; „die Art, wie das G. durch eigene Tätigkeit affiziert wird" (Kr. d. r. V., vgl. Herz). Krug: „Intelligenz (mens, *νοῦς*) bezieht sich eigentlich mehr auf das Theoretische, Gemüt (animus, *θυμός*) mehr auf das Praktische im Menschen" (Fundam., S. 145). Bouterwek versteht unter G. den „innersten Sinn" (Apodikt. I, S. 274). Nach Adelung ist G. „die Seele in Ansehung der Begierde und des Willens" (Wörterb., 1796). Nach Schiller macht das G. das eigentlich Menschliche (Brief 31. Juli 1798). W. v. Humboldt spricht von der Tiefe des Gemüts (78. Brief an eine Freundin), Goethe von „Gemütsverfassung" (Wilh. Meister). Fichte unterscheidet (wie Herder, Goethe u. a.) Geist und G. (WW. VII, 327). J. E. Erdmann nennt G. die Resultante der verschiedenen Neigungen (Psychol. Briefe, S. 359). Troxler: „Die Einheit von Geist und Herz bezeichnen wir mit dem Namen G." (Naturlehre d. menschl. Erk. 1828, S. 277). Nach I. H. Fichte ist das G. das „stete, bleibende ‚Sich-fühlen' des Subjekts in der Gesamtheit seiner besonderen Gefühle und Stimmungen" (Psych. II, 149). Herbart versteht unter G. die Seele, „sofern sie fühlt und begehrt" (Lehrb. zu Psych.[3], S. 29). Es hat seinen Sitz im Geiste, d. h. Fühlen und Begehren sind zunächst „Zustände der Vorstellungen" (ib.). Tönnies bestimmt das G. als „Mut, als Wille zur freundlichen oder feindseligen Betätigung" von Gesinnung (Gemeinsch. u. Gesellsch.[3], S. 110, 123). Rehmke nennt G. sowohl die durch Gefühl gekennzeichneten Bewußtseinszustände als auch die besondere Bedingung für den „Gemütszustand". Dieser ist „die augenblickliche Beschaffenheit, die sich als das einheitliche Zusammen von einem besonderen Gefühl und verschiedenem besonderen Gegenständlichen darstellt" (Zur Lehre vom G.[2], 1911, S. 110 ff.; G. u. Gemütsbewegung[2], 1924). Nach Jodl ist das G. „die Gesamtheit des von Bewußtseinserscheinungen sekundärer und tertiärer Stufe abhängigen Fühlens" (Lehrb. der Psych. II[5], 322, 409). Brentano rechnet Fühlen und Wollen zu den G.tätigkeiten. Diese sind nicht ohne ein Vorstellen; Urteile können sich mit ihnen verknüpfen. Sie haben etwas zum Gegenstande (s. Gefühl). Es gibt ein Richtig und Unrichtig auf dem Gebiete von Liebe (s. d.) und Haß,

unmittelbar als richtig einleuchtende G.beziehungen (Psych. II, 53, 84, 153 ff., 289 f.). Ähnlich O. Kraus u. a. Meinong spricht von einer emotionalen (s. d.) „Präsentation". Scheler versteht unter G. den Inbegriff aller intentionalen und wertkognitiven emotionellen Akte und Funktionen. Der apriorische idealgesetzliche Rahmen der Gemütskräfte wird historisch-kulturell verschieden realisiert (Wesen u. Formen der Sympathie, 1925, S. 120 f.). Ähnlich Husserl (Ideen zu e. reinen Phän. I², 255 ff.; Intentionalität der Gemüts-Akte; diese enthält potentiell Logisches; G.s-Thesen haben auch Evidenz, axiologische Wahrheit, G.sakte sind „objektivierend", Gegenstände konstituierend, ein Seiendes eigener Region; vgl. Noema). Vgl. Jungmann, Das G., 1885; Delff, Philos. d. G.s, 1893; H. Wolff, G. u. Charakter, 1883; Kirchner, Über G.sbildung, 1888; Honecker, Die Bedeutung des G.s, Pharus, H. 7, 1922; Rehmke, G. u. Gefühl², 1924; A. Hoffmann, Der hochgemute Mensch, 1925; G. Runze, Kat. der Religionsph., 1901 (daselbst auch Roskoff); L. Candidus, Das Weltstreben, S. 259 ff.] Vgl. Philos., Gefühl, Emotional, Herz.

Gemütsbewegungen (Emotionen) sind Verbindungen und Abläufe von Gefühlen, Erregungen des Gemüts in Form von Affekten und Leidenschaften. Nach Platner sind sie „Bewegungen, d. h. starke Veränderungen der Seele, welche teils aus einem wirklichen Antriebe des Willens, teils aus einer lebhaften Rührung des Gefühls entstehen". „Im höheren Grade werden die Gemütsbewegungen Affekte, im niederen Grade Empfindnisse genannt" (Phil. Aphor. II, § 471 f.; vgl. G. F. Meier, Theoret. Lehre von den G., 1744). — Wundt nennt G. die „psychischen Gebilde", die „vorzugsweise aus Gefühlselementen bestehen" (Gr. d. Psych.⁵, S. 111). Reine Gemütsbewegungen (ohne Vorstellungsgrundlage) gibt es nicht (l. c. S. 112). Drei Formen von Gemütsbewegungen sind zu unterscheiden: intensive Gefühlsverbindungen, Affekte, Willensvorgänge (ib.). G. sind der Ausdruck für komplexe Gefühle, Stimmungen, Affekte und Willensvorgänge (Grdz. d. phys. Psych. I⁶, 409; III⁵, 107 ff.). Nach Sully enthalten die Emotionen ein Willenselement (Handb. d. Psych., S. 319). Nach Ribot ist die Wurzel der Emotionen ein Streben oder ein Widerstreben, eine Bewegung oder Bewegungshemmung (Psych. d. sentiments, 92 ff.). Sie kommen in physiologischen Vorgängen zum Ausdruck, sind die Innenseite solcher (ch. 7). Ähnlich Binet, L'âme et le corps, p. 89 ff. Palágyi versteht unter G. (Gefühlen) im vitalen Sinne „animale Prozesse, die durch Änderungen in dem System von mannigfachen Resorptionen, Ausscheidungen, Absonderungen, überhaupt unwillkürlichen rhythmischen Bewegungen innerhalb unseres Organismus stattfinden". Geistigen Charakter erhalten sie durch die mit ihnen verbundenen geistigen Akte (Naturph. Vorles., S. 220). Es gibt auch G., die erst aus der Wirkung des Psychischen auf das Vegetative entstehen (ib.). Vgl. Sollier, Le mécan. des émot. 1905; C. Lange, Die G.², 1910; Chabrier, Les émotions, 1911; Alrutz, Zur Physiol. u. Psych. der G., 1901. Vgl. Stimmung, Ataraxie, Ausdruck, Gefühl, Sprache, Emotional. Gemüt, Liebe, Temperament.

Gene s. Vererbung, Genetisch. — **Geneonomie:** Inbegriff der mit Menschenerzeugung zusammenhängenden sozialen Tatsachen, die Soziologie der Fortpflanzung oder Arterhaltung (Müller-Lyer, Die Familie; Die Zähmung der Normen I).

Generalisation: Verallgemeinerung, Schluß aus dem Gemeinsamen von Einzelfällen oder auch aus einem besonderen Falle auf ein Allgemeines, Gesetzliches (s. Induktion). Nach J. St. Mill hat der Geist die Tendenz, alle Erfahrungen zu generalisieren. Die primitive Sprache generalisiert aus Unfähigkeit der Analyse (Jodl, Lehrb. der Psych. II⁵, 270 f.; s. Analogie). Eine G. durch das Gefühl (Typisierung) setzt früh ein (Müller-Freienfels, Das Denken u. die Phant., S. 124 ff.). Nach Becher ist die Naturwissenschaft nicht rein generalisierend, die Geschichte nicht rein individualisierend (Geisteswissenschaften u. Naturwiss., S. 125 ff.; gegen Rickert; s. Geschichte, Wissenschaft). Nach Ziehen besteht die G. als „Bildung von Allgemeinvorstellungen" darin, daß individuelle Erinnerungsbilder auf Grund von Ähnlichkeit zu einer Einheit zusammengefaßt werden (Lehrb. der

Log., S. 331 ff.). Nach Husserl wird „eidetisches" Allgemeines durch „Ideation" erfaßt (vgl. Log. Unters. II, 106 f.; Ideen zu e. reinen Phän. I², 26 ff.: G. ist von „Formalisierung" verschieden). Vgl. Stumpf, Über G. u. Abstraktion, 1901. Vgl. Abstraktion, Allgemein, Begriff, Gesetz, Klasse.

Generatianismus = Traduzianismus (s. d.). — **Generatio aequivoca:** Urzeugung (s. d.).

Generell (generalis): (gattungs-)allgemein, im Gegensatz zum Individuellen oder Singulären. Das G.e Urteil lautet: S ist P (jedes S ist P); das „universale" U.: Alle S sind P (Lotze, Grdz. d. Log.³, S. 31). Husserl unterscheidet individuelle und spezielle oder generelle „Bedeutungen"; deren Gegenstände sind „Individualia" und „Generalia" (z. B. Zahl, Röte; Log. Unt. II², 1913). Jedes „Wesen" ordnet sich in eine Stufenreihe der Generalität und Spezialität ein. Im Besonderen ist das allgemeine Wesen enthalten (Ideen zu e. reinen Phän. I², 25 f.). Vgl. Gattung, Allgemein, Psychologie, Relativismus.

Generifikation: Zurückführung der Arten auf ihre Gattungen.

Generisch: zur Gattung (genus) gehörig.

Genetik: Entwicklungslehre (Haeckel, Ewigkeit, S. 88).

Genetisch (*γενετικός*): auf das Werden, die Entstehung (*γένεσις*), Entwicklung bezüglich. In der Erkenntniskritik (s. d.) muß der geltungstheoretische (bzw. phänomenologische) dem genet. Gesichtspunkt vorangehen. „G." im Sinne der sich aus ihren Bedingungen selbst erzeugenden Erkenntnis bei Fichte (WW. IV, 379 f.). Über das Wesen des Gelehrten, 1.; „G." = „innerlich erzeugend und konstruierend"); Das Genetische im Sinne Fichtes bei Medicus, Natorp (die Erkenntnis als Prozeß; das „fieri allein ist das Faktum", Die log. Grundlagen der exakten Wiss., S. 11 ff.). Baldwin versteht unter genet. Wissenschaft die des Lebens, des Geistes und spricht von genet. Kategorien, gegenüber dem Agenetischen, Mechanischen (Genetic log., 1906—08; deutsch, 1908—14). A. Ludovici nennt das schöpferische Wirksame das „Genetische", das ein Weltprinzip ist. Die Lebewesen sind abhängig von den genet. Faktoren der Umgebung (Das genet. Prinzip, 1913, S. 17 ff.; 2. A. = Die Pflugschar, 1921). Vgl. K. Lewin, Der Begriff der Genese, 1922; „Genidentität" = die Beziehung, in der Dinge, die aus einander hervorgegangen sind, stehen; L. Coellen, Von der Selbstoffenbar. des göttl. Lebens, 1924. Vgl. Definition, Raum, Werden, Psychologie.

Genie (genius, ingenium, génie; vgl. W. F. Otto, Genius, Pauly-Wissowa, Realenzykl., G. als physisch-geistiger Erzeuger des Menschen); schöpferische Begabung des Geistes, außerordentliche Kraft der Intuition, Phantasie, Erfindung, Gestaltung, Darstellung; auch der Besitzer dieser Begabung. Das G. ist vom bloßen Talent (s. d.) unterschieden durch die Originalität seiner Phantasie und durch die Kraft seines Gestaltens. Es ist übernormal, angeboren, aber z. T. kultivierbar, produziert unbewußt („Inspiration") und zugleich bewußt (auslesend, kritisch, ideengemäß). Vgl. Geschichte.

Nach Platon (vgl. Wichmann, P.s Lehre von Instinkt u. G., 1917) wirkt im G. ein Dämon unbewußt, göttlichen Wahnsinn bekundend (Ion 534 B f.; Tim. 71 E). Seneca: „Nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae fuit" (De tranquill. an. XV, 16; XVII, 10; vgl. Cicero, Tusc. disp. I, 33). Chr. Wolff: „Facilitatem observandi rerum similitudines ingenium appellamus" (Psych. empir. § 476). Nach Grave macht die harmonische Vereinigung aller Geistesfähigkeiten das G. aus (Samml. ein. Abhandl. I, 77). Nach Sulzer ist G. eine „vorzügliche Leichtigkeit oder Fähigkeit der Seele, ihre jedesmaligen Ideen ausschließungsweise auf gewisse Gegenstände zu konzentrieren" (Vermischte Schriften I², 309 ff.). Nach Dubos macht die Leichtigkeit und Trefflichkeit der Produktion das G. aus (Réflex. sur la poésie, 1732, II, 4). Nach Diderot ist das G. durch „l'activité de l'âme" ausgezeichnet (Encyclop.). Vgl. W. Sharpe, On genius, 1755; E. K. Wieland, Versuch

über das G. 1779; S. Maimon, Das G. u. der methodische Erfinder, Philos. Monatsh. 1795. Nach Herder ist G. besondere Begabung im Erkennen und Fühlen (Vom Erk.). Vgl. H. Wolf, Vers. e. Gesch. des G.begriffes in der deutschen Ästhet. des 18. Jahrh. I, 1923. Kant nennt (vgl. Gerard, Essay on genius, 1774, dtsch. 1776) G. „die meisterhafte Originalität der Naturgabe eines Subjekts im freien Gebrauche seiner Erkenntnisvermögen" (Kr. d. Urt. § 49), „die angeborene Gemütsanlage (ingenium), durch welche die Natur der Kunst die Regel gibt" (§ 46). Das G. ist ein Talent, dessen Produkte Muster (exemplarisch) sind, „zum Richtmaße oder Regel der Beurteilung" dienen (§ 47). Es gibt auch G. ohne Geschmack und umgekehrt (§ 48). Das G. ist „das Vermögen ästhetischer Ideen" (§ 57, 49f.). G. ist (allgemein) „Originalität im Denken" (Anthrop. § 54, 57), „Talent zum Erfinden" durch schöpferische Einbildungskraft (§ 57). G. ist „das Vermögen, unabhängig von einem andern Muster und selbst doch musterhaft zu denken und zu handeln" (Anthr. Ergänz. aus der Handschr., S. 302); vgl. Reflex. I, 309ff.; II, 270; WW. XV 2, 361ff.) Das G. produziert unbewußt — bewußt aus seiner (übersinnlichen) „Natur" heraus (Kr. d. Urt. § 57), wie eine Natur (vgl. WW. XV, 361ff.). Schiller betrachtet als konstitutives Merkmal des Genies die „Naivität". Das G. erweitert die Natur, ohne über sie hinaus zu gehen (Über naive und sentim. Dicht.). Ähnlich Goethe (vgl. Aus meinem Leben IV, 19 B.). Jean Paul setzt das Wesen des Genies in die „Besonnenheit" (Vorsch. d. Ästhet. § 12). Nach W. v. Humboldt besteht das G. in der „Spannung der ganzen Intellektualität auf einen, ihm von der Natur angewiesenen Punkt". Das G. erteilt sich selbst seine Richtung (Über Schiller, Vorerinner. zum Briefwechsel zwischen Sch. u. H., S. 21ff.). Das G. ist ein Mensch, in dem sich eine Idee geltend macht (vgl. Kittel, H.s Ideen über G. u. Welt, 1900). Nach Fichte steckt im G. der „Trieb der Idee, sich zu gestalten" (Über das Wesen des Gelehrten, 3. Vorl., S. 90; ähnlich Séailles, Das künstler. G., 1904, S. 239). Nach F. Schlegel spricht im G. die Gottheit; die wahre Tugend ist Genialität. Für den Genialen ist Genuß das Höchste. Nach Grillparzer ist Genialität „Eigentümlichkeit der Auffassung", Talent „Fähigkeit des Wiedergebens". „Wenn ein Talent und ein Charakter zusammenkommen, so entsteht das G." „Das G. unterscheidet sich von dem Talente weniger durch die Menge neuer Gedanken, als dadurch, daß es dieselben fruchtbringend macht und sie immer auf der rechten Stelle hat; mit einem Wort, daß bei ihm alles zum Ganzen wird, indes das Talent lauter, wenn auch schöne Teile hervorbringt" (WW. XV, 151 ff.). Nach Schelling ist G. „nur das Übergewicht der einen Seelenkraft über die andere und insofern eine Krankheit, eine Abnormität, eigentlich nur eine Art des Wahnsinns, in der Methode ist" (Vorles. üb. d. Math. des akad. Stud. 1907, S. 75). Nach Novalis, ist G. „das Vermögen, von eingebildeten Gegenständen wie von wirklichen zu handeln, und sie auch wie diese zu behandeln" (Fragm. I, S. 77). Nach Schopenhauer ist Genialität „vollkommenste Objektivität, d. h. objektive Richtung des Geistes", die zur Kontemplation der Ideen notwendig ist, „die Fähigkeit, sich rein anschauend zu verhalten, sich in die Anschauung zu verlieren und die Erkenntnis, welche ursprünglich nur zum Dienste des Willens da ist, diesem Dienste zu entziehen, d. h. sein Interesse, sein Wollen, seine Zwecke ganz aus den Augen zu lassen, sonach seiner Persönlichkeit sich auf eine völlige Zeit zu entäußern, um als rein erkennendes Subjekt, klares Weltauge, übrigzubleiben: und dieses nicht auf Augenblicke, sondern so anhaltend und mit so viel Besonnenheit, als nötig ist, um das Aufgefaßte durch überlegte Kunst zu wiederholen" (Welt a. Wille u. Vorst. I. Bd., § 36). Das Wesen des Genies liegt in der „Vollkommenheit und Energie der anschauenden Erkenntnis". Es ist eine „Abnormität". Denn es besteht darin, „daß die erkennende Fähigkeit bedeutend stärkere Entwicklung erhalten hat, als der Dienst des Willens, zu welchem allein sie ursprünglich entstanden ist, erfordert". „Im Einzelnen stets das Allgemeine zu sehen, ist gerade der Grundzug des Genies." Auf das erhöhte „Nerven- und Zerebralleben" usw. des Genies macht Schopenhauer aufmerksam (Bd. II. K. 31; WW. X, 203 ff.; XI, § 186, 388). Nach H. Türck ist die Genialität Liebe, höchste, selbstlose Objektivität, Vertieftsein in das Erleben (Der geniale Mensch[6], 1903, S. 13 ff.; Das

Wesen des G.s, 1888). Der geniale Mensch ist der, „in dessen Seele das mehr oder weniger klare Bewußtsein von der eigenen überweltlichen Existenz lebt" (S. 77). Nach K. Lange ist G. „die Fähigkeit, bei allem, was man tut, sagt, fühlt und denkt, aus sich selbst herauszutreten, die Grenzen seiner beschränkten Persönlichkeit zu überspringen, in anderen, in der Natur, in der Gesamtheit aufzugehen" (Wes. d. Kunst I, 380). Nach W. Sauer ist das G. höchster Intuition fähig (Philos. der Zukunft, S. 249 ff.). Der „Held" ist die geniale Persönlichkeit; nach ihr soll sich jeder richten, jeder soll selbst ein Held, d. h. genial, wesenserfassend werden (S. 419). Tönnies erklärt das G. als den „mentalen ‚Schaffensdrang' oder die Lust, das in Gedächtnis oder Phantasie Lebendige zu ordnen, zu gestalten, mitzuteilen" (Gemeinsch. u. Gesellsch., S. 122 f.). Cohen: „Das G. ist eine Offenbarung der Gesetzlichkeit, daher offenbart es neue Gesetze". Es enthüllt die Vorausschauung einer Grundlegung, die es sich selbst in seinen Werken legt (Ästh. I, 70 ff.). Nach Stern ist G. produktive Selbstentfaltung in stärkster Form, zugleich als Verwirklichung von nationalen oder humanen Idealen, objektiven Werten (Die menschl. Persönl., S. 60). Nach Guyau ist das (künstlerische) G. „une forme extraordinairement intense de la sympathie et de la sensibilité, qui ne peut se satisfaire qu'en créant un monde nouveau et un monde d'êtres vivants. Le génie est une puissance d'aimer qui, comme tout amour véritable, tend énergiquement à la fécondité et à la création de la vie" (L'art, p. 27). Das G. ist die höchste Manifestation der Sozialität, ein gesteigerter sozialer Trieb (Die Kunst, S. 63 ff.). Vgl. L. Arréat, G. individuel et contrainte sociale, 1912. Hellpach hebt als die drei Hauptzüge des G. das Intuitive, das Explosive, das Suggestive hervor (Grenzwiss. d. Psych., S. 498). Das G. übt auf die Massen eine Suggestion aus (Soziol. d. G., 1900, p. 13 ff.). So auch Tarde (Log. sociale, p. 166 f.), nach welchem das G. durch seine Erfindungen, welche nachgeahmt werden, die geistige und soziale Entwicklung lenkt (p. 162 ff.), Le Bon u. a. Nach E. Zilsel (vgl. Die Entsteh. des Geniebegriffs, 1925) ist die Geniedogmatik nur der Ehrfurcht und Begeisterung entsprungen, sie hat eine Religion, die keinen Gott kennt (Die Geniereligion I, 1918, 57). Nach A. Hock ist das G. durch die Umwelt bedingt, die schon auf das Kind wirkt (Die method. Entwickl. der Talente u. des G.s, 1920; vgl. Kammerer u. a.). — Nach Schleich ist das G. ausgezeichnet durch einen Überschuß von Ganglienfunktionen, Leichtigkeit des Funktionierens u. dgl. (Vom Schaltwerk der Gedanken, S. 200 ff.). — Nach Weininger ist Genialität Originalität, von Talent verschieden, nicht vererbbar. Genial ist der Mensch, der zu den meisten Dingen im intimsten Rapporte steht. Genialität ist eine höhere Art Männlichkeit, höhere (allgemeinere) Bewußtheit. Das G. ist universell (Geschlecht u. Charakter, S. 126 ff., 141 ff.). Das G. ist „der eigentlich zeitlose Mensch", der Mensch mit dem mächtigsten Willen zum Werte; sein Kommen ist ein Mysterium (S. 168 ff.). Das G. offenbart die Idee des Menschen (S. 228 f.). Nach Swoboda vergeistigt sich in den Letzten einer Sippe die Lebenskraft in Genialität, womit sie erlischt (Das Siebenjahr, 1917). Nicht spezifisch vom Talent verschieden ist das G. nach Séailles, Fröbes (Lehrb. der Psych. II², 219) u. a. Vgl. Müller-Freienfels, Z. f. ang. Psych. VII, 121 ff.; Psych. der Kunst II²; F. Galton, G. u. Vererbung, 1910; Ostwald, Große Männer, I⁴, 1911; A. Reibmayr, Entwicklungsgesch. des Talentes u. G.'s, 1908; E. Lucka, Stufen der Genialität, 1917; Müller-Lyer, Die Zähmung der Nornen II; Schlick, Lebensweisheit, S. 156 ff. (Genialsein = außer dem leiblichen noch ein selbstgeschaffenes Leben führen); C. Brunner, Unser Christus oder das Wesen des G., 1921. Als eine Art Psychose, die mit dem Wahnsinn Ähnlichkeiten aufweist, faßt das G. Lombroso (Der geniale Mensch, 1890, G. u. Irrsinn, Univ.-Bibl.) auf (z. T. schon Aristoteles, Seneca, Schopenhauer, Schelling, Novalis u. a.). Dagegen Baldwin, Tarde, F. Brentano (Das G. 1892), W. Hirsch (G. u. Entartung 1894) u. a. Vgl. Radestock, G. u. Wahns., 1884; Möbius, Über Kunst u. Künstler, 1901; J. Cahan, Zur. Krit. des G.begriffes, 1911; H. Wendel, Über das G., 1909; Brischar, Das G., S. 3 f.; E. L. Fischer, Der Großgeist, 1908; Sylvester, Vom Wesen der Dinge, S. 474 ff.; Chamberlain, Grundlagen des 19. Jahrh.⁴, S. 895 f.; K. C. Schneider, Die Welt, S. 86 f., 114 ff.,

578; A. Paul, Wie empfindet, denkt und handelt der geniale Mensch[4], 1907; H. Wolf, Vers. e. Gesch. des Geniebegriffs in der deutschen Ästhet. des 18. Jahrh. I, 1923. Vgl. Talent, Masse, Milieu, Übermensch, Geschichte, Phantasie, Inspiration, Ästhetik, Begabung, Persönlichkeit, Religion.

Geniologie: Lehre von den genialen, schöpferischen Menschen (Ostwald). Vgl. Genie. Vgl. Novalis, Fragm. I, S. 82 („G."), 199.

Gentilgenossenschaft s. Gesellschaft, Staat.

Genus proximum s. Definition.

Genuß s. Ästhetik, Lust, Hedonismus. Vgl. Fichte, Syst. der Sittenlehre, S. 163 („Befriedigung, um der B. willen"); Lipps, Ästhet. (der ästh. G. = „objektivierter Selbstgenuß); E. Fuchs, Die Pflicht zum G., 1915; Allostis, Die Tugend des Genusses, 1904; v. Delius, G. der Welt, 1925; Kant, Kr. d. Urt. I, § 3 (Genießen = „das Innige des Vergnügens". Die Lust am Angenehmen ist die Lust des Genusses; G. ist kein sittliches Ziel, § 4); Schlick, Lebensweisheit, 1908.

Geometrie s. Mathematik, Täuschung.

Geopsychisch nennt Hellpach (Die g.en Erscheinungen[3], 1923) die Einflüsse von Wetter, Boden u. dgl. auf das Seelische. Vgl. Feilberg, Zur Kultur der Seele. Vgl. Milieu.

Geozentrisch heißt der kosmologische (von Ptolemaeus u. a. vertretene) Standpunkt, welcher die Erde zum Mittelpunkt des Universums macht. Vgl. Welt.

Geräusch s. Gehörsempfindungen. Es gibt Momentan- und Dauergeräusche und Mischungen solcher. Sie dominieren beim Sprechen der Konsonanten. Vgl. Messer, Psych., S. 84, 103.

Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*; *δίκη*, *θέμις* bei Homer; iustitia) ist (subjektiv) der Wille zu strenger Objektivität, jedem sein Recht (s. d.), die ihm normgemäß zukommende Behandlung, zuteil werden zu lassen, und (objektiv) das solchem Wollen und Sollen gemäße Verhalten. Die formal-juristische G. hat zum Richtmaß das jeweils geltende Recht, die ethisch-soziale G. ist zu beurteilen nach dem Ideal des Rechts und der Sittlichkeit. Das Materiale der G. ist z. T. relativ und in der Entwicklung begriffen, abhängig von den historisch-sozialen Verhältnissen, der Machtverteilung, dem Kulturzustande. Das G.s-Ideal ist ein Verhalten gegenüber den Menschen, welches dem sozialen und humanen Wert dieser maximal entspricht und nur jene Unterschiede macht, die sich aus der Besonderheit der Leistungen und Verdienste für das soziale Ganze und dessen kulturelle Zwecke ergeben.

Die Pythagoreer bestimmen die G. symbolisch als „Quadratzahl" (*ἀριθμὸς ἰσάκις ἴσος*, Aristot., Eth. Nic. V, 8). Nach Platon ist die G. die allgemeine Tugend; sie liegt in der naturgemäßen Betätigung jedes Seelenteiles und Standes (*τὰ αὑτοῦ πράττειν* (Rep. I, 331 E, II, 367 ff., 427 D ff., 580 D ff.). Aristoteles definiert die G. als *τῆς ὅλης ἀρετῆς χρῆσις πρὸς ἄλλον* (Eth. Nic. V 5, 1130 b 20), sie ist der vollkommene Gebrauch der Tugend (*ὅτι τῆς τελείας ἀρετῆς χρῆσις ἐστι τελεία*), die vollkommenste Tugend (*ἀρετὴ μὲν τελεία, ἀλλ' οὐχ ἁπλῶς ἀλλὰ πρὸς ἕτερον*, V 5, 1129 b 26), das Ganze der Tugend (*ὅλη ἀρετή*, V 5, 1130 a 9), des Einhaltens der rechten Mitte. Im engeren Sinne geht sie auf das *ἴσον* und *ἄνισον*. Sie zerfällt in die austeilende (*ἐν ταῖς διανομαῖς*) und die ausgleichende (*ἐν τοῖς συναλλάγμασιν*) G.; erstere waltet nach geometrischem, letztere nach arithmetischem Verhältnisse (V 5, 1130 b 31, V 6, 1131 b 25, V 7, 1131 b ff.). Die G. ist die Tugend, „qua ius suum cuique tribuitur" (Vgl. Ulpian, Fr. 10: „constans et perpetua voluntas, ius suum cuique tribuendi"; Cicero, De offic. I, 7 ff.; De republ. III, 9). Nach P. Lucanus ist die G. eine Harmonie der ganzen Seele (Stob. floril. II, 54; vgl. Eclog. II, 169). — Nach Augustinus ist die G. die Tugend, „quae sua cuique distribuit" (De civ. Dei XIX, 21; vgl. Lactantius, Div. inst. VI, 9, 12;

Ambrosius, De offic. I, 24; De parad. III, 22; Joh. Chrysostomus, „mandatorum observatio", In Matth. hom. XII). Thomas: „Ratio iustitiae consistit in hoc, quod alteri reddatur, quod ei debetur secundum aequalitatem" (S. th. II II., 80, 1 c). Die G. ist „quaedam rectitudo animi, per quam homo operatur quod debet in quacumque materia" (S. th. II, I, qu. 64a 2, 3 u. 4; 66, a 4). Geulincx erklärt „iustitia" als „praecisio eius, quod nimis et eius quod minus est" (Eth. I, C. 2, § 3). Nach Spinoza ist G. „die beharrliche Gesinnung, jedem das zukommen zu lassen, was ihm nach dem bürgerlichen Recht zukommt" (Theol. pol. Trakt. C. 17). Nach Leibniz ist sie die „Liebe des Weisen" (Hauptschr. II, 257), die „der Weisheit entsprechende Güte" (S. 429; vgl. S. 507, 509; Theod. I, § 73). Sie ist „Congruitas ac proportionalitas quaedam" (Juris et aequi elem., ed. Mollat, 1893, S. 22), die „caritas sapientis" (§ 11). Es gibt „justitia commutativa, distributiva, universalis" („neminem laedere, suum cuique tribuere, honeste vivere"; vgl. H. Grotius, De jure belli I, 1, § 8; 7, § 12; D. Soto, De justitia et jure, 1556; L. Molina, De justitia, 1664). Chr. Wolff: Die G. ist die Tugend, „qua ius suum cuique tribuitur" (Eth. II, § 576). Nach Hume ist der Zweck der G. „to procure happiness and security, by preserving order in society" (Enqu. conc. the princ. of mor. sct. III, p. 179 ff.). Hobbes faßt die G. rein politisch-juridisch auf (s. Recht). Nach Rousseau ist Prinzip der G. „l'amour des hommes dérivé de l'amour de soi" (Émile IV). Die Verwirklichung der Idee der G. als sittliches Ziel betont Voltaire, auch Proudhon (De la justice, 1858 f.). Nach Platner ist G. „Rechtschaffenheit in der Beurteilung des Wertes und Unwertes, des Verdienstes und der Schuld und der Ansprüche anderer Menschen" (Philos. Aphor. II, § 976). Kant: „Was nach äußeren Gesetzen recht ist, heißt gerecht" (Met. der Sitten I, Einl. IV). Die öffentliche G. ist das formale Prinzip des Rechtszustandes. Es gibt ein Unrecht bloß formal und auch material (§ 36, 41 f.). Nichts ist empörender als Ungerechtigkeit (Fragm. I, 318). Ohne G. hat es keinen Wert, daß die Menschen existieren (in diesem Sinne ist der Satz „fiat justitia, pereat mundus" zu billigen). Gott ist als gerechter Richter zu denken (Eine Vorles., 1924, S. 133ff.). — Nach Schopenhauer waltet in der Welt eine G., gemäß der die Wesen das erleiden, was sie verdienen (vgl. Recht; WW. X 488 ff.; 505ff.). Nach Spencer besagt das „Gesetz der vormenschlichen G.", „daß jedes Einzelwesen die Vorzüge und die Nachteile seiner eigenen Natur und des daraus entspringenden Handelns auf sich zu nehmen hat" (Prinz. d. Eth. II, § 5, S. 10). Der G.sbegriff hat zwei Bestandteile: „Auf der einen Seite jenes positive Element, welches darin besteht, daß jeder einzelne sein Anrecht auf ungehinderte Tätigkeit und die dadurch errungenen Vorteile erkennt und behauptet. Auf der andern Seite jenes negative Element, das in dem Bewußtsein von den Grenzen besteht, welche durch die Gegenwart anderer Menschen mit gleichen Rechten bedingt werden" (§ 22, S. 40). Die G.formel: „Es steht jedermann frei, zu tun, was er will, soweit er nicht die gleiche Freiheit jedes andern beeinträchtigt" (§ 27, S. 51). Nach Döring ist die G. „die Tugend des Meidens, der Überwindung übergreifender selbstischer Neigungen" (Handb. der menschl.-natürl. Sittenlehre, 1899, S. 50). Nach Wundt ist der eigentliche Träger der G. der Gesamtwille, daher ihr unpersönlicher Charakter (Eth.^{2}, S. 582 f., II^3). Die Billigkeit hingegen ist eine Privattugend, sie weist dem einzelnen zu, was er nach Lage der besonderen Umstände wünschen darf (ib., Völkerpsych. X, 40). Paulsen definiert G. (subjektiv) als „die Willensrichtung und Verhaltungsweise, die vor störenden Übergriffen in das Leben und die Interessenkreise anderer selber sich hütet und auch ihre Verübung durch andere nach Möglichkeit hindert" (Syst. d. Eth. II^5, 128). Nach Ratkowsky ist die G. „die gewollte Gemäßheit der wohl- bzw. wehetätigen Behandlung einer jeden Person nach der Größe ihres Verdienstes und ihres Verschuldens" (Zur Erk. der Idee der G., 1904, S. 25). Nach Woltmann ist G. „soziale Ausgleichung der Rechte nach der Größe der indirekten Mächte, die öffentlich sich durchsetzen und allgemein anerkannt werden" (Pol. Anthr., S. 155). Goldscheid unterscheidet die rein formale, die evolutionistische und die epigenetische G. Auf Grund der letzteren wird untersucht, „welche sozialen Leistungen ein einzelnes Individuum aufzuweisen haben muß,

damit es die Berechtigung erwirbt, sich seinen Nebenmenschen gegenüber als evolutionistisch höherwertiges Gebilde zu erachten" (Entwicklungswerttheorie, S. 168 ff.). Nach Stammler ist G. „der feste Wille des Gesetzgebers, seine empirisch bedingten Regeln unter dem obersten Zielpunkte des sozialen Lebens, der Gemeinschaft frei wollender Menschen zu setzen" (Wirtsch. u. Recht, S. 601), „das Richten eines besonderen rechtlichen Wollens im Sinne des Gemeinschaftsgedankens" (Rechtsphilos. Abh. II, 16, 49). Die Idee der G. ist das treue Festhalten und Bewähren des positiven Rechtes, ferner (als Endziel des Rechts) die Richtung alles Rechtes nach dem Gemeinschaftsgedanken (S. 395 ff., 307 ff.; Lehrb. der Rechtsph., 1922, S. 194 ff.). Nach Radbruch soll die Rechtswissenschaft am Gerechtigkeitsideal orientiert sein (Das Recht im sozialen Volksstaat in: Der Geist der neuen Volksgemeinschaft, S. 78). Nach del Vecchio ist die G. „equilibrio e correlazione intersubiettiva" (La giustizia[2], 1924, p. 54 ff.), sie ist „principio di coordinazione tra enti subiettivi" (p. 6); vgl. Miceli, Princ. di filos. del diritto; La giustizia e il diritto, Riv. it. di Sociol. VI, 165 ff.). Nach W. Sauer ist G. die Übereinstimmung eines Teiles mit einem Ganzen des sozialen Lebens (Philos. der Zukunft, S. 337 ff., 398; Grundlagen der Gesellschaft, S. 437 ff.). Nach Nelson entspringen alle Pflichten aus dem Gebot der G.: „Du sollst in gleiche Nichtachtung deiner Interessen einwilligen, wie du sie anderen gegenüber bewiesen hast" („Vergeltungsgesetz"). Das Kriterium der Rechtlichkeit einer Handlung liegt darin, „daß eine die beiderseitigen Interessen in sich vereinigende Person sich zu ihr entschließen könnte" („Abwägungsgesetz"). Die G. fordert, fremde Interessen nicht zu verletzen, wenn nicht das eigene Interesse überwiegt (Vorles. über die Grundlagen der Eth. I, 134 ff.). Nach Natorp ist die Gerechtigkeit die vierte Kardinaltugend. Sie besagt, daß an allen drei Grundfaktoren der Gemeinschaft jedes Glied der Gemeinschaft grundsätzlich gleiches Recht hat (Sozialpäd., S. 212). Über G. im religionsphilosophischen Sinne vgl. A. Dorner, Gr. d. Religionsphilos., S. 73 u. ff. Vgl. K. Gareis, Vom Begriff G., 1917; Novicow, Die G., 1907; Jodl, Allg. Eth., S. 119 ff.; M. Rümelin, Die G., 1920; O. Kröger, Die Philos. des reinen Ideal., 1921; A. Braune, Natürl. Relig., S. 126 f.; Messer, Philos. der Gegenwart (G. und Liebe als sittliche Werte einleuchtend); Br. Stern, A. f. s. Ph. X, 510 ff.; Schlick, Lebensweisheit, S. 188 ff. (G. ist die Tugend, das Menschliche, den aus gleichem Grundstock von Trieben bestehenden Charakterkern in jedem zu respektieren); Vierkandt, Gesellschaftslehre, S. 25 ff. (formaler u. inhaltlicher Begriff der G.); Spranger, Lebensformen[4], S. 331 ff. (positive u. ideale G.); A. Ruesch, Die Unfreiheit des Willens, 1925, S. 234 ff. Vgl. Tugend, Recht, Billigkeit, Interesse, Vergeltung.

Geruchsempfindungen entstehen durch Reizung der Riechnerven in den Riechzellen der obersten Nasenmuschel seitens kleiner Teilchen der riechenden Substanzen; diese wirken (vielleicht) nur im gasförmigen Zustande. Es gibt Beziehungen zwischen der chemischen Beschaffenheit der Stoffe und den G. Man unterscheidet die Gerüche in ätherische, aromatische, balsamische, Moschus-, lauchartige, brenzlige u. a. Gerüche (Zwaardemaker) oder in: würzig, blumig, fruchtig, harzig, faulig, brenzlig (Henning). Eine Mischung von Gerüchen untereinander sowie mit Geschmacks- und Hautempfindungen besteht. Zur Messung der Riech-Reizschwelle dient der „Olfaktometer". Die absolute Reizschwelle ist sehr klein, z. B. für Merkaptan $^1/_{22}$ Millionstel mg in 1 l Luft. Der Geruchssinn hat biologische Bedeutung. Gerüche können einander kompensieren. Der Mischgeruch ist ein Kombinationsgeruch. Es gibt Sukzessions-, Koinzidenz-, Dualitätsgeruch (Henning). Vgl. Platon, Tim. 65 C; Aristoteles, De anim. II, 9 ff.; Ebbinghaus, Gr. d. Psych. I, 388 ff.; Zwaardemaker, Physiol. d. Geruchs, 1895, S. 216 ff.; Giessler, Psych. d. Geruchs, 1894; Wundt, Grdz. d. ph. Ps. I[6], 413 ff.; II[5], 46 ff.; Gr. d. Psych.[5], S. 64 ff.; Nagel, Handb. der Physiol. III; G. Jäger, Die Entdeck. der Seele, 1879 („Seelenduft"); Stöhr, Psych., S. 137 ff.; Fröbes, Lehrb. der exper. Psych. I[2-3], 1923; Jodl, Lehrb. der Psych. I[5-6], 1924; H. Henning, Z. f. Psych. 73—76; Physiol.

u. Psych. des Geruchs, in: Ergebn. der Physiol. 18, 1920; Der Geruch², 1923; F. B. Hofmann, Zur Theorie des G.ssinns, Z. f. Biol. 73; A. Juhász, Athen. XII (ung.; „Höhe" des G.s).

Gesamtgeist ist der Zusammenhang und die Einheit der geistigen Inhalte in einer Gemeinschaft von Individuen. Er ist das Produkt der Wechselwirkungen zwischen diesen, zugleich aber eine jedem Einzelgeiste übergeordnete Macht. Der G. ist weder ein selbständiges Wesen noch ein bloßes Summationsprodukt. Er ist als (biologisch, psychologisch, sozial bedingte) Gleichartigkeit des Vorstellens, Fühlens, Wollens von Anfang in der Gruppe lebendig und erzeugt sich in immer neuen Formen und immer neuen Gruppen, die sich bis zur Menschheitsgemeinschaft erweitern können, die eine Mannigfaltigkeit nationaler Gesamtgeister einschließt. Das Gesamtbewußtsein als in den Individuen und Kulturgebilden lebendiges Bewußtsein einer Gesamtheit ist seinem gleichartigen Inhalte nach ein Gemeinbewußtsein. Der Gesamtwille ist der (ideal-normative) Wille einer Gesamtheit, der Gemeinwille die Übereinstimmung im Wollen der Gemeinschaftsglieder, eine Willenskonvergenz (vgl. Sittlichkeit, Recht, Staat). — Die romantische Staatslehre neigt dazu, im G. eine selbständige Wesenheit zu sehen. G. und Individuen stehen in Wechselwirkung. Vgl. Geist, Gesellschaft.

Als „Volksgeist" (s. d.) bezeichnen den Gesamtgeist J. Harrington („soul, spirit of nation"), Vico, Montesquieu („l'esprit général d'une nation"), Herder, Hegel, Steinthal (Z. f. Völkerpsych. I), Schäffle u. a. Ein „Gesamtbewußtsein", eine „Gesamtvernunft" gibt es nach Schleiermacher (WW. III 2, 488; IV 2, 523; III 5, § 176), ein „Gesamtgefühl" nach Heine u. a. einen „Gesamtwillen" nach Spinoza (Abh. vom Staate, S. 69, 73 f.), Rousseau, der die „volonté générale" von der „volonté des tous" unterscheidet (Contrat social, 1762; s. Recht), Kant, Wundt, Jerusalem, Lipsius (Der G. des Universums ist nur in den Individuen wirksam, Einh. der Erk. u. Einh. des Seins, S. 299), Goldscheid (Eth. des G.s I, 467 ff.; ein Gruppenwille wird oft als „G." ausgegeben) u. a. Emge unterscheidet verschiedene Bedeutungen von „Gesamtwillen": „Identität des Bestimmungssatzes bei Mehrheit der Bestimmenden"; eine überindividuelle Einheit, der fiktiv eine individuelle oder kollektive Bestimmung zugeschrieben wird; „G. durch Bestimmung"; G. durch Ausgleich verschiedener Normanmaßungen (Vorschule der Rechtsph., 1925, S. 63 ff.). Nach Lazarus ist der Geist „das gemeinschaftliche Erzeugnis der menschlichen Gesellschaft" (Leb. d. Seele I². 333). Der „Geist der Gesamtheit" ist die Einheit der Einzelgeister, die von ihnen verschieden ist und sie alle beherrscht (S. 335). Der „Volksgeist" ist der Inhalt des Gleichen im Volke (S. 373). Vom „social medium" spricht Lewes, vom „public spirit of the race" L. Stephen. P. Barth: „Zeitweilig, in den Momenten gemeinsamen Denkens, Fühlens, Wollens und Handelns, hat eine Gesellschaft ein Bewußtsein" (Philos. d. Gesch. I). Ratzenhofer betrachtet den „Sozialwillen" als zusammenfassende Kraft, als Resultierende aller Triebe in der Gesellschaft (Soziolog. Erk., S. 285 ff.). Nach Vierkandt besteht der in einer Gruppe wirksame „Gruppengeist" in einer bestimmten Art zu denken oder zu fühlen oder zu handeln, in einem bestimmten „Stil des Verhaltens". Sein Träger ist der Strom der wechselnden Individuen; er selbst ergibt sich in deren Wechselwirkung und Vereinigung als etwas Neues, Überindividuelles, mit besonderer Kausalität Wirksames. Er kommt oft den Einzelnen nicht zum Bewußtsein, wirkt aber immer als eine „kollektive, determinierende Tendenz" in ihnen und (durch seine Objektivationen) auf sie. Das „Kollektivbewußtsein" besteht aus Gesamtbewußtseinsvorgängen. Zu unterscheiden ist zwischen bloßer Übereinstimmung (Parallelismus, Konvergenz der Zustände) und echtem gemeinschaftlichen Bewußtsein, das aktuell und potentiell besteht. Das Gruppenbewußtsein hat objektiven Charakter, d. h. es ist von einzelnen etwa dissentierenden Individuen unabhängig (Gesellschaftslehre, S. 342 ff.). Es gibt auch ein „Gruppenselbstbewußtsein" (S. 366 ff.), einen „Lebensdrang der Gruppe" als Besonderung des „Gruppenwillens" (S. 371 ff.). Das Gruppen-

bewußtsein hat teils impulsive, teils normative Inhalte (S. 380 ff.). Vgl. Mc Dougall, The group mind, I; B. Thorsch, Der Einzelne u. die Gesellschaft, 1907; Eisler, Philos. des Geisteslebens, 1908; Jerusalem, Einl. in die Philos., 1923. Wundt erblickt in der Volksseele ein Erzeugnis der Wechselwirkung der Individuen, das ebenso real ist wie diese selbst (Völkerpsych. I 1², 9 ff.). Aber sie existiert nur in und mit den Individuen (ib.). Als selbstbewußter Willenseinheit kommt der Gemeinschaft eine Gesamtpersönlichkeit zu (Syst. d. Philos.², S. 625 f.). Der einzelne differenziert sich erst aus einem Zustand sozialer Indifferenz heraus; von Anfang an besteht eine Gleichartigkeit der Richtung der Willenseinheiten (Eth.², S. 449 ff.). Der Individualwille geht schließlich „in den Allgemeinwillen auf, um aus diesem abermals individuelle Geister von schöpferischer Kraft zu erzeugen" (S. 458 ff; II ³). „In den geistigen Gemeinschaften und in den in ihnen hervortretenden Entwicklungen von Sprache, Mythus und Sitte treten uns ... geistige Zusammenhänge und Wechselwirkungen entgegen, die sich zwar in sehr wesentlichen Beziehungen von dem Zusammenhang der Gebilde im individuellen Bewußtsein unterscheiden, denen aber darum doch nicht weniger wie diesem Wirklichkeit zuzuschreiben ist. In diesem Sinne kann man den Zusammenhang der Vorstellungen und Gefühle innerhalb einer Volksgemeinschaft als ein Gesamtbewußtsein und die gemeinsamen Willensrichtungen als einen Gesamtwillen bezeichnen. Dabei ist freilich nicht zu vergessen, daß diese Begriffe ebensowenig etwas bedeuten, was außerhalb der individuellen Bewußtseins- und Willensvorgänge existiert, wie die Gemeinschaft selbst etwas anderes ist als die Verbindung der einzelnen. Indem aber diese Verbindung geistige Erzeugnisse hervorbringt, zu denen in dem einzelnen nur spurweise Anlagen vorhanden sind, und indem sie für die Entwicklung des einzelnen von früh an bestimmend wird, ist sie gerade so gut wie das individuelle Bewußtsein ein Objekt der Psychologie" (Gr. d. Psych.⁵, S. 378 f.). Soweit Wille und Vorstellungsinhalt einer Gemeinschaft gemeinsam sind, gehören sie zum „Gesamtbewußtsein" (Eth. II², 54 ff.). Das gemeinsame Wollen ist die Resultante der einzelnen Willensimpulse (Völkerspsych. IX, 302 ff.). Der Staat (s. d.) ist eine „Gesamtpersönlichkeit". Zwischen G. und Individuum besteht Wechselwirkung (Reden u. Aufsätze II, 54 ff.). Betreffs Durkheim, Tönnies, Spann u. a. s. Gesellschaft. Von einem „Gesamtleben" spricht Eucken (Mensch u. Welt³, 1923, S. 485). Nach Troeltsch leben wir in einer Mehrzahl von Kreisen, deren jeder einen eigenen G. hat; die monistische Auffassung des G.s ist falsch (Der Historismus u. seine Überwind., S. 51 ff.). Vgl. Bosanquet, The reality of the general will, Int. Journ. of Eth. IV, 1894. — Nach Fichte gibt es „kein Gesamtbewußtsein" (Nachgel. WW. III, 74). Nach Lotze (Mikrok. I², 35; III, 425) und Teichmüller gibt es keinen selbständigen G. (Neue Grundleg., S. 226 ff.), so auch nach Rocholl (Philos. d. Gesch. II, 543), Wentscher (Eth. I, 64 f.), Windelband (Willensfreih., S. 152 f.), nach dem die Träger des sozialen Gesamtbewußtseins die Individuen sind (Praelud³., S. 408). „Volksgeist" ist kein Wesen für sich, sondern der einheitliche Lebensbestand, der einer Masse vorstellender und wollender Wesen gemeinsam ist (Einl. in die Philos.³, S. 91 f., 303 ff.). Ähnlich Kerler, W. Sauer, (Grundlagen der Gesellschaft, S. 155). Dilthey, Simmel, Tarde (Die sozialen Gesetze, S. 25 f.), Jodl (Vom Lebenswege II, 8 f.), Brönne (Z. f. Ph., 141). Nach Stoltenberg ist „Gesamtbewußtsein" der Inbegriff der möglichen Vorstellungen eines Ichs, „Gemeinbewußtsein" das Gemeinsame individueller Bewußtheiten (Soziopsych., 1914, S. 18 f.). Vgl. Visser, Die collective Psyche in Recht u. Staat, 1916; Spranger, Lebensformen⁴, S. 18 (objektive geistige Gebilde als Produkte der Wechselwirkung vieler Einzelsubjekte; der „kollektive" Geist entsteht, sofern die geistigen Strukturen in verschiedenen Subjekten gleichgerichtet sind und einen transsubjektiven Niederschlag haben); Windelband, Geschichtsphilos. 1916, S. 12 (Ideal. des vernünftigen G.s der Menschheit). Vgl. Allgeist, Person, Gott, Wille, Geist, Staat, Recht, Sittlichkeit, Totalgefühl, Wille, Kultur.

Gesamtheit s. Gesellschaft, Totalität, Kollektiv, Menge, Komplex.

Gesamtvorstellung ist ein Produkt apperzeptiver Synthese. „G." bedeutete früher so viel wie Gemeinvorstellung (Suabedissen, Grdz. d. Lehre von d. Mensch., S. 114). Maass spricht von „Totalvorstellung" (Vers. über die Einbild.², S. 28 f). Nach Volkmann ist sie „ein Gesamtvorstellen verschiedenartiger Vorstellungen" (Lehrb. d. Psych., I⁴, 360). Wundt versteht unter G. ein Produkt apperzeptiver Synthese, „ein zusammengesetztes Ganzes, dessen Bestandteile sämtlich von früheren Sinneswahrnehmungen und deren Assoziationen herstammen, in welchem sich aber die Verbindung dieser Bestandteile mehr oder minder weit von den ursprünglichen Verbindungen der Eindrücke entfernen kann". „Insofern die Vorstellungsbestandteile eines durch apperzeptive Synthese entstandenen Gebildes als die Träger des übrigen Inhaltes betrachtet werden können, bezeichnen wir ein solches Gebilde allgemein als Gesamtvorstellung" (Gr. d. Psych.⁵, S. 316). In der Zerlegung und Gliederung der Gesamtvorstellungen besteht die Phantasie- und Denktätigkeit (S. 316ff.; Log. I², 33ff.; II² 2, 288ff.; Vorl. üb. d. Mensch.², S. 340ff.; Grdz. d. phys. Psych. III⁵, 573 ff.; Syst. d. Philos.², S. 583 ff.). Das Wesen der G. besteht darin, daß sie „aus einer Mehrheit beziehungsfähiger Teile zusammengesetzt ist" (Völkerpsych. I 2, 245). Von einer „G." geht das Denken aus nach Moskiewicz u. a. Nach H. Gomperz geht ein „Gesamteindrucksgefühl" (eine Totalimpression) einigend der Vorstellung der einzelnen Qualitäten eines Dinges voran (Weltanschauungslehre II, 117 ff.). Cornelius spricht von einem „Gesamterlebnis" (s. Verschmelzung). Das Primäre von Gesamterlebnissen gegenüber den Elementen betonen auch Höffding, Siegel, Schmied-Kowarzik, Stöhr, James, Bergson, Dilthey, Spranger, Wertheimer, Brod und Weltsch („Gesamtanschauung", Ansch. u. Begriff, S. 4 ff.), O. Selz, Krueger, H. Volkelt, Cornelius u. a. Vgl. Gestalt, Komplex, Gedanke, Denken, Urteil.

Gesamtwille s. Gesamtgeist, Recht, Staat, Wille.

Geschehen ist nach Lotze „das Zeitlich-erscheinen der inneren Bedingungsordnung des Wirklichen" (Mikrok. III², 599). An sich ist Vergangenes, Gegenwärtiges, Künftiges gleichzeitig (ib.). Helm, Ostwald, Driesch sprechen von einem „Satz des G.s". „Wo etwas geschieht, da waren, als früheren Werdens Ergebnis, Verschiedenheiten" (insbesondere der Energie; Driesch, Ordnungslehre², S. 256 ff.; vgl. Entropie). Vgl. Werden, Veränderung, Energie, Aktualismus, Monismus, Geschichte.

Geschichte ist 1. Geschichtschreibung, Geschichtswissenschaft; 2. (objektiv) das historische Geschehen selbst. Die G. eines Gebildes ist dessen Entwicklung (echter und kumulativer Art), im engeren Sinne der Zusammenhang der für die Entwicklung, das Schicksal einer Gesamtheit bedeutsamen Ereignisse und Zuständlichkeiten. Was die Erhaltung und Weiterentwicklung eines sozialen Gebildes (personaler und sachlicher Art) fördert oder hemmt, ist historisch wesentlich (bzw. wichtig); insofern findet in der G. als Disziplin eine Wert- und Zweckbeziehung statt, die möglichst unabhängig von rein subjektiven Wertungen des Historikers sein soll. Die G. als Historik ist keine „Gesetzeswissenschaft", sie hat es mit einmaligen Verläufen zu tun, aber sie erzählt nicht bloß, sondern geht auf kausal-teleologische Zusammenhänge und Abhängigkeiten, findet auch Analogien, Typisches, Regelmäßigkeiten („empirische Gesetze"), Entwicklungstendenzen, Richtungslinien der histor. Bewegung und nimmt zur histor. Erklärung biologische, psychologische, soziologische Allgemeinbegriffe und Gesetzlichkeiten zuhilfe. Solche kommen in komplexen Gesetzmäßigkeiten zum Ausdruck, auch wenn es nicht gelingt, spezifisch historische Gesetze zu formulieren. Durch Einfühlung, aber auch Verwendung psychologischer Erkenntnis werden die Motive der histor. Handlungen zu erfassen gesucht; zugleich müssen die histor. Gestalten als Ausdruck (Symbol) seelischer Artungen und Tendenzen deutend verstanden werden. Die Verhältnisse, durch die seelische Reaktionen und Aktionen bedingt sind, und in denen solche selbst ihre Objektivation finden, müssen erforscht werden, wie auch die Wechselbeziehungen zwischen den verschiedenen Kulturgebilden, zwischen Individuen

und „Gesamtheit", Persönlichkeit und Masse zu untersuchen sind. Vgl. P. Oppenheimer, Die natürl. Ordnung d. Wiss. S. 147 ff. Vgl. Geschichtsphil.

Das Bestreben, den kausalen Zusammenhang der Ereignisse neben dem bloß chronologischen darzustellen, setzt sich allmählich (seit der „pragmatischen" Geschichtschreibung eines Thukydides, Polybius u. a.) durch. Auch setzt (seit Augustinus u. a.) eine spekulative Geschichtsphilosophie ein, welche das Walten eines Planes, von Ideen u. dgl. in der G. betont. Endlich wird öfter der Versuch gemacht, historische Gesetze oder eine Gesetzlichkeit der historischen Entwicklung zu finden, wogegen anderseits die G. als eine individualisierende Wissenschaft hingestellt wird.

Eine Gesetzmäßigkeit der G. finden Vico (Die neue Wiss., 1924), Turgot, Condorcet, Herder u. a. Nach Kant ist zu hoffen, daß die G., „wenn sie das Spiel der Freiheit des menschlichen Willens im großen betrachtet, sie einen regelmäßigen Gang derselben entdecken könne" (Idee zu e. allg. G., S. 5 f.). Von der Idee eines bestimmten „Planes der Natur" in der G. ist auszugehen (ib.). Einen Sinn der G. und ihm gemäße Phasen dieser finden Fichte, Schelling, Hegel u. a. Ideen walten in der G. nach L. v. Ranke u. a.; die G. hat darzustellen, „wie die Dinge waren und wie alles gekommen ist."

Keine historischen Gesetze gibt es nach Cournot, Naville, Harms (Psych., S. 51 ff.), Rümelin, Dilthey (Einl. in die Geisteswiss. I, 108 ff.), Liebmann (Gedanken u. Tatsachen II, 458 ff.), Simmel (Die Probl. der G.sphilos.[2], 1905, S. 74 f.). Die G. formt ihren Stoff mittels bestimmter Kategorien, hat apriorische Voraussetzungen (vgl. Logos VII, 113 ff.). Historisch ist ein Ereignis, „wenn es aus sachlichen, gegen ihre Zeitstelle völlig gleichgültigen Gründen eindeutig an einer Zeitstelle fixiert ist". Die Einzigartigkeit des Inhalts macht noch nicht das Historische aus (Das Probl. der histor. Zeit, 1916, S. 14 ff.; ähnlich O. Dittrich, M. Heidegger, Z. f. Ph., 1916; J. Thyssen, Die Einmaligkeit der G., 1924). Nach Bernheim ist die G. „die Wissenschaft, welche die Tatsachen der Entwicklung der Menschen in ihren (singulären wie typischen und kollektiven) Betätigungen als soziale Wesen im kausalen Zusammenhange erforscht und darstellt" (Lehrb. der histor. Methode[5], S. 6 ff.; Einl. in die G.swiss., 1905; G.sforsch. u. G.sphilos., 1880). Von den „nomothetischen" Naturwissenschaften unterscheidet Windelband die „idiographischen" Geschichtswissenschaften, deren Methoden auch bei gleichem Gegenstande verschieden sind. Die geschichtliche Methode geht auf das Anschauliche, das individuelle Leben, das Einmalige. Freilich bedürfen die idiographischen Wissenschaften der allgemeinen Sätze aus nomothetischen Disziplinen (Gesch. u. Naturwiss., S. 26 ff.; Prälud.[3], S. 355 ff.). Historisch ist, was für die Menschheit von Bedeutung ist, „das Individuelle dann, wenn es für ein übergeordnetes Ganzes in der menschlichen Gemeinschaft Bedeutung hat". Eine „Wertbeziehung" (Rickert) findet hier statt, eine Auswahl („selektive Synthesis"). Das Begreifen kausaler Zusammenhänge setzt aber die Kenntnis von Gesetzmäßigkeiten voraus. Die G. vollzieht eine „Einordnung in ein sinnvolles Ganzes", eine Synthese zu „sinnvollen Gesamtgebilden" (Geschichtsphilos., 1916, S. 39 ff.; vgl. Einl. in die Philos.[3], 1923; Enzykl. der philos. Wiss. I, 42 ff.; v. Kries, Log., S. 510 ff.). Rickert scheidet von der generalisierenden Begriffsbildung der Naturwissenschaft die individualisierende der Geschichtswissenschaften. „Dieselbe Wirklichkeit wird Natur, wenn wir sie betrachten mit Rücksicht auf das Allgemeine, sie wird Geschichte, wenn wir sie betrachten mit Rücksicht auf das Besondere und Individuelle" (Kultur- u. Naturwiss.[3], 1915, S. 2 ff., 60; Die Grenzen der naturwiss. Begriffsbild.[2], S. 19 ff., 224). Der Historiker berücksichtigt nur die individuellen Objekte, „welche in ihrer individuellen Eigenart entweder selbst Kulturwerte verkörpern oder mit ihnen in Beziehung stehen". („Teleologische" Begriffsbildung der „histor. Kulturwissenschaften", „Wertbeziehung" auf „absolute Kulturwerte" wie Religion, Kunst usw., durch welche das Einmalige nicht nur als Glied der „historischen Kausalität" erfaßt wird, sondern auch historische Bedeutung erhält). Objekt der G. im engeren Sinne ist die „Entwicklung der menschlichen Kultur". Als Mittel zur Erklärung dienen auch allgemeine Gesetzesbegriffe, wenn auch das Ziel der G. nur das Singuläre, sich nicht Wiederholende

ist, nur der Zusammenhang „historischer Individuen“ (die auch kollektiver Art sein können; K. u. N.³, S. 31 ff.; Gr. d. n. B.², S. 36 ff.; Syst. der Philos. I, 1921; Probleme der G.sphilos.³, 1924). Ähnlich S. Hessen (Individuelle Kausalität, 1909), A. Ruge (Einf. in die Philos., S. 64 ff.), Mahnke (Eine neue Monadol., S. 80 ff.), H. Engert (Teleol. u. Kausal., 1911, S. 18 ff.), F. Münch (Kantstud. VII; Z. f. Rechtsph. I, 1913; die G. versteht die positiven Werte in einer Entwicklung; die G. ist das zeitliche Werden des zeitlos Gültigen, Erlebnis u. Geltung, S. 186 ff.; das System der absoluten Werte ermöglicht erst G., S. 69 ff.). Nach Lask werden die Objekte der G. nicht erst durch Auslese wertbezogen (Ges. Schr. III. 282). Nach R. Kroner besteht in der G. eine Sinnwirklichkeit als eigene Art der Realität (Gesch. u. Philos., Logos XII, 126 ff.). Das Besondere der G. ist „ein Sinnerfülltes, ein Sinnbesonderes“. G. ist „das Gebiet, in dem das Sinnallgemeine sich verwirklicht“ (S. 129 ff.; Verstehen eines histor. Sinnes, der sich in der Zeit verwirklicht). Auf das einmalig Individuelle geht die G. auch nach G. Mehlis. Sie will „das Individuelle der Vergangenheit . . . durch den Begriff gestalten und aufbewahren“ (Lehrb. der G.sphilos., 1915, S. 73 ff.). Die Geschichtslogik hat zum Problem das Ziel der G.sforschung und das Was des histor. Objektes. Die G. sucht „von dem Prinzip der Verschiedenheit geleitet, die Mannigfaltigkeit der individuellen Formen in ihrer Einzelheit und Einmaligkeit in einem erklärenden Wirkungszusammenhang“ darzustellen (S. 124 ff.). Die G.slogik fragt nach den Formen der histor. Urteils- und Begriffsbildung (S. 151). Das histor. Urteil hat zur Position die Singularität (S. 157 ff.). Zu den histor.-methodolog. Kategorien gehören der Begriff des histor. Individuums, der histor. Kausalität, des histor. Zusammenhanges, der histor. Entwicklung (S. 168). Die histor. Entwicklung ist Wertzuwachs (S. 169). Es gibt histor. Beurteilung als Wertbestimmung (S. 201 ff.; Wertbeziehung, Wertverwirklichung). Die Gesetzmäßigkeit der Universalgeschichte reguliert einen einmaligen Verlauf (S. 531; Die gegenwärt. Lage der G.sphilos., Philos. Monatshefte der Kantstud. I, 1. H., 1925, S. 3ff.; die G. verstehen, die Natur erklären wir, wie schon Dilthey, Der Aufbau der geschichtl. Welt, 1910). Nach W. Sauer ist die G. die zeitliche Ordnung der kulturell beurteilbaren menschlichen Lebensäußerungen, die objektiv neutrale Verknüpfung von „Wert-Monaden“ in zeitlicher Ordnung (Philos. der Zukunft, S. 335, 357ff.; Grundlagen d. Wissensch., 1926). Nach F. Neeff ist die G. „eine Zusammenfassung gleichartigen Geschehens zu einer Gestalt“. Jedes Geschehen kann Gegenstand geschichtlicher Darstellung sein. Ein Zuerkennen des Neuen, Originalen hat hier statt. Geschichtliche Originalität, Freiheit geht neben der gesetzlichen Notwendigkeit einher. Das Prinzip des Neuen ist das Prinzip der „Distanz“. Allgemeine Begriffe dienen der G. nur als Mittel (Gesetz u. G., 1917, S. 24 ff.). Mit Individuellem hat es die G. zu tun nach B. Erdmann (Methodol. Konsequenzen aus der Theorie der Abstraktion, 1916, S. 504), H. Maier (Das geschichtl. Erkennen, 1914, S. 15 ff.; „anschauliche Verallgemeinerung“), H. Dingler (Die Grundlagen der Phys., S. 127 f.), E. Meyer (Zur Theorie u. Methodik der G., 1902, S. 22), Stumpf (Zur Einteil. der Wiss., S. 54), O. Braun (Gr. der G.swiss., hrsg. von Meister I, 6, S. 62), Frischeisen-Köhler (Wiss. u. Wirklichkeit, S. 185; aber Gesetzmäßigkeiten in der G., A. f. s. Ph. XII—XIII; so auch nach Riehl, Einf. in die Philos.², S. 181 f.; Wundt, Syst. der Philos. II³, 211 ff., Log. III³, 52: angewandte psychol. Gesetze; s. Kontrast, Resultanten, Heterogonie; v. Aster, Prinz. der Erk., S. 383 ff.: allgemeine Gesetze als Mittel, nicht Ziel; Auswahl nach allgemeinem Interesse, nicht Beziehung auf absolute Werte; dies auch Frischeisen-Köhler, l. c., S. 176 f.; L. Stein, Philos. Strömungen, 1908, S. 435 ff.; Schmeidler, Ann. der Naturph. III, 24 ff., Tönnies, A. f. s. Ph. VIII, 1902 u. a., die teilweise gegen Rickert sind, Spranger, Die Grundlagen der G.swissenschaft, 1905). Nach Troeltsch ist die geschichtliche Grundeinheit die Kategorie der individuellen Totalität. Alle histor. Vorgänge wurzeln in allgemeinen psychischen Gesetzmäßigkeiten, sind aber nicht aus ihnen abzuleiten; das Individuelle ist eine Neuschöpfung. Die G. ist eine Geist- und Wertwelt mit logisch-teleologischem Charakter der Tendenzen. Der geistige Zusammenhang wird durch Einfühlung in das individuelle historische Ganze erschaut mit seinem Lebens-

und Ideengehalt (Über Maßstäbe zur Beurt. histor. Dinge, 1916, S. 21 ff.). Die histor. Zeit ist ein Fluß, wo alles ineinander übergeht, Vergangenes und Zukünftiges ineinander steckt (vgl. Bergson). Es gibt eine „Logik des histor. Erkennens", aber nur eine Annäherung an den göttlichen Lebensgehalt. Im Geschauten sind die logischen Zusammenhänge mitgeschaut (so auch Gottl). Das Historische ist „die unberechenbare und unvergleichbare Fülle immer neuer eigenartiger und darum individueller Tendenzen", die „aus unbekannten Tiefen in originalen Durchbrüchen" entstehen. Das „allgemeine Gesetz der G." ist, „daß die göttliche Vernunft oder das göttliche Leben in der G. sich in immer neuen und immer eigenartigen Individualisationen offenbart" (Der Historismus u. seine Überwind., S. 69 f.; Die Bedeut. der G. für die Weltansch., 1918; Die Log. des histor. Entwicklungsbegriffs, Kantstud. XXVII, 265 ff.; Gesamm. Schr. III; Philos. der Gegenw. II). Nach A. Grotenfeld fixieren wir das Individuelle „durch Zusammenstellung von Vorstellungen, die jede für sich etwas Allgemeines bedeuten" (Die Wertschätz. in der G., S. 20; vgl. S. 33). Relativer Wertmaßstäbe bedient sich der Historiker nach O. Lorenz (Die G.swiss., 1886, S. 75 ff.). Nach Wundt führt der Historiker die G. nicht auf unabänderlich wirkende Gesetze zurück, aber Endziel bleibt doch „die Erkenntnis des inneren Zusammenhanges der gesamten geschichtlichen Entwicklung der Menschheit". Wahrscheinlichkeitsschlüsse in bezug auf bevorstehende Ereignisse sind möglich, aber nur für ein eng begrenztes Zeitgebiet. Die Allgemeingültigkeit psychologischer Motive bestimmter Art erlaubt eine gewisse Analogienbildung (Syst. der Philos. II³, 211 ff.). Die Relativität der geschichtlichen Werte als Abhängigkeit vom geschichthaften Substrat bestimmter Art betont Stern (Wertphilos., S. 290 ff.; Begriff der „historischen Wertschwelle", „Modellierung" und „Plastik" des Geschichtlichen). Zur G. eines Volkes gehören nur jene Geschehnisse, die zu dem Selbstwert dieses Volkes sinnvolle Beziehung haben (unabhängig von der Betrachtung durch den Historiker, S. 272). Statt Wertprinzipien und Geschehnisrohstoff ist zu setzen: Geschichthafte (historifizierende) Sinnzentren und geschichtliche (historische) Tatbestände, die zusammengehören (S. 272 f.). Eigentliche G. ist nur an und durch „Personen" verschiedener Stufenordnung möglich. Die Person erzeugt ihre G. teleologisch als „die Weise, in der sich ihre Selbstbestimmung im Zeitablauf verwirklicht" (S. 274). Geschichtlich ist „das Sein, das geworden ist, und das Werden, das Entstehen neuen Seins bedeutet" (S. 275). Geschichthaft ist eine Person „mit doppeltgerichteter Zeitlichkeit", die aus ihrer Gegenwart zurückgreift in die Vergangenheit (S. 275 ff.), wobei es „Stufen der Geschichthaftigkeit" gibt, deren jede eine subjektive Bewußtseins- und eine objektive Kulturseite hat (S. 277 ff.). Es gibt eine allgemeine Menschheitsgeschichte (S. 284). Nach W. Moog betrachtet die G. die Stadien des geistigen Entwicklungsprozesses in der Gesetzmäßigkeit eines Nacheinander; erst durch die systematische geisteswissenschaftliche Einordnung wird das Geschichtliche als solches (Log., Psych., Psychologismus, S. 160 f.). Von der psychologischen Betrachtungsweise, welche auch Gesetzlichkeiten kausaler Art findet, unterscheidet Münsterberg die geistig-historische Darstellung des Zusammenhanges „stellungnehmender" Subjekte, die Interpretation und Wertung der Willensakte historischer Individuen (Grdz. der Psych. I, 57 ff., 202). Nach Al. Müller beruht die Möglichkeit der histor. Wissenschaften auf der Irrationalität des Zustandes der Welt, dessen Wechsel die G. beschreibt (Strukturwiss. u. Kulturwiss., Kantstud. XXVII, 66). Gegenstand der G. ist der original-individuelle Ablauf der Welt (S. 68). Die G. kennt keine generalisierende Methode, keine Gesetze, nur eine gewisse Regelmäßigkeit und Typisches; die individualisierende Abstraktion waltet hier (S. 72 f.). Historisch wesentlich ist, was Beziehung auf Kulturgüter hat (S. 75 ff.). Nach Schulze-Soelde ist für die G. die „differentia singularis", nicht das Gattungsallgemeine grundlegend; das Geschichtsallgemeine ist der Typus (Der Einzelne u. sein Staat, 1922, S. 12 ff.). Nach E. Becher ist die G. eine individualisierende, aber auch generalisierende Wissenschaft mit allgemeinen Regeln (Philos. der Gegenw. I², Geisteswiss. u. Naturwiss., S. 125 ff.; so auch A. Meister, Gr. der G.swiss. I 6, S. 2 ff.; Spranger, Stumpf, O. Braun u. a.). Die histor.

Fortschrittsgesetze haben einen berechtigten Kern (S. 167 ff.). Die Gesetze der G. sind nur Konsequenzen elementarer Gesetzmäßigkeiten (S. 173 ff.). Beziehung zu Kulturwerten hat alles, was Menschen in Gemeinschaften tun und leiden (S. 191 f.). Auswahlsgesichtspunkt in der G. ist die Größe der Kulturbedeutung (S. 197 ff.), auch das subjektive Interesse des Forschers (S. 195 ff.; Riehl: Auswahl nach Graden histor. Wirksamkeit, Log. u. Erkth., S. 191; Meister: Größe der Wirkung; so auch Wundt, Log. III³, 308 u. a.). Nach Weidenbach besteht in der G. immer Neues, eine „Schöpfung aus Freiheit" (Weltansch., S. 163 ff.). Individualisierbar ist die G. nach Xenopol (Rev. de synth. histor., 1902). In den histor. Reihen gibt es nicht Gesetze, aber Entwicklungstendenzen bestehen doch, und Ideen gehen durch jede Reihe hindurch (La théorie de l'histoire, 1908, p. 71 ff., 126 ff.). Nach A. Fogarasi geht die wertbezogene Auswahl der histor. Begriffsbildung voraus. Es gibt Ereignis- und Sachgeschichte. Erst die Eingliederung des Individuellen in den entsprechenden Zusammenhang macht es zum Historischen (Das Prinzip der Ergänzung in der G.slogik, Kantstud. XXI, 270 ff.; die Geschichtslogik ist eine Anwendung der transzendentalen Logik, S. 293). Individualisierend, wertbeziehend ist die G. nach Reininger (Das psycho-phys. Problem, S. 224 ff.). Nach Th. Haering werden historische Faktoren durch ihre Beziehung auf ein individuelles teleologisches Ganzes verstanden; das kann mit dem Gesetzestypus vereinigt werden. In der G. walten physische, psychische, psychophys. und komplexe Gesetzmäßigkeiten, auch Konvergenz-Gesetze (Die Struktur der Weltgesch., 1921, S. 141 ff., 183 ff.). Ein absolut Unwesentliches gibt es für den Historiker nicht (S. 209). In der G. kommt auch immer Neues. „Untergang" ist hier Übergang (S. 228 ff.; Hauptprobl. der Geschichtsphilos., 1925). Daß in der G. sich Gesetzlichkeit im Werden des Neuen manifestiert, betont O. Selz. Nach Jodl finden sich im Zuständlichen der einzelnen Völker und Zeiten neben reichlichen Variationen viele typische Regelmäßigkeiten (Vom Lebenswege I, 529 f., vgl. Krit. des Ideal., S. 108 ff.). — Nach B. Croce führt die G. zur Erkenntnis des „ewig Gegenwärtigen" (Zur Theorie u. G. der Historiographie, 1915). Die G. individualisiert und berichtet. Die Philosophie ist die ewige Auflösung der aus dem Schoß der wirklichen G. entstehenden Probleme, sie ist zugleich G., indem sie die Probleme beschreibt (Die Aufgabe der Log. in: Enzykl. der philos. Wiss. I, 213 ff.).

Historische Gesetze oder doch Gesetzlichkeit gibt es nach Comte, Spencer, Buckle (History of civilisation, 1857; Deutsch 1881), Lacombe (De l'historie, 1894), Odin, Messer (Einf. in die Erkth., S. 135), F. Eulenburg (Über Gesetzmäßigkeiten in der G., A. f. Sozialwiss. 35, S. 328 ff., 364 f.; soziale Gesetze als Quelle histor. Regelmäßigkeiten, keine Entwicklungsgesetze; vgl. Bd. 25, S. 330 f.), P. Barth (Fragen der G.swiss., V. f. w. Ph., 1900; Die Philos. der G. als Soziologie I², 4 ff., 78 ff.), nach dem die G. als Wissenschaft nicht bloße „Kunst" ist (gegen Croce, Il concetto della storia², 1896, p. 40 f., Gervinus u. a.) und historisch das für eine Gesellschaft Wichtige ist (S. 77); histor. Gesetze sind soziale Gesetze (S. 78). Vorauszusehen ist nur die allgemeine Entwicklungsrichtung (S. 80 f.), eine Entwicklungstendenz (S. 92). Ähnlich Müller-Lyer, der sich der „phaseologischen Methode" oder „Methode der Richtungslinien" bedient. Das Gebiet der Kultur (des Gesellschaftslebens) wird in Teilgebiete (Wirtschaft usw.) zerlegt. Durch Vergleichung dieser findet man Gemeinsamkeiten und Regelmäßigkeiten. Jede Phase einer Entwicklung wird mit den nächstfolgenden verglichen, so erhält man „Richtungslinien des Kulturfortschrittes". Die sozialen Faktoren bedingen Richtungsgesetze. Auch die Zusammenhänge zwischen den kulturellen Teilgebieten werden erforscht. Die „Zielphasen" entsprechen den Idealen. Ob bestimmte Phasen tatsächlich erreicht werden, hängt von unvoraussehbaren Bedingungen des Völkerlebens ab. Die „laterale" Betrachtungsweise berücksichtigt die lokale Anpassung, wie lange schon ein Volk auf einer Kulturstufe steht, wieviel Zeit zur Anpassung es gehabt hat (Der Sinn des Lebens, S. 66 ff., 142 ff.; Phasen der Kultur, S. 9 ff.; vgl. Eisler, M.-L. als Soziologe und Kulturphilosoph, 1922). Historische Entwicklungstendenzen gibt es auch nach Marx, Engels u. a., die

eine Gesetzmäßigkeit der G. lehren, L. Hartmann (Über histor. Entwickl., 1905), Breysig (Aufgaben u. Maßstäbe der allgem. Geschichtschreib., 1900; Der Stufenbau u. die Gesetze der Weltgesch., 1905), W. Jerusalem (Einl. in die Philos.[10], S. 334 ff.), R. Goldscheid, nach welchem in der G. relative (soziale u. a.) Konstanten stecken (Soziol. u. Geschichtswiss., in: Grundfragen des Menschenschicksals, 1920, S. 60 ff.; G. = die Wissenschaft von der Sukzession), Gumplowicz, Ratzenhofer u. a. So auch nach Lamprecht, der gegen die mehr das Politische betonende Geschichtsdarstellung vieler Historiker und die individualistische G.sauffassung (die in Carlyles Lehre von der „Heldenverehrung" ihren Gipfelpunkt erreicht, Heroes and heroworship, 1841) die „kollektivistische" Kulturgeschichtschreibung durchzuführen sucht. Nach der kulturhistor. Betrachtung sind die großen Männer nur Exponenten von Gesamttendenzen und Kollektivbewegungen. Die G. verfährt genetisch, untersucht die Perioden der inneren Wandlung der nationalen Psyche nach „Kulturzeitaltern" mit deren „Dominanten" und „seelischem Diapason" (Moderne G.swiss., 1905; Die kulturhistor. Methode, 1900; Ann. der Naturph. II). Ähnlich E. Rothacker (Über die Möglichkeit u. den Ertrag e. genet. Geschichtschreib., 1912; V. f. w. Ph., 1912). Vgl. O. Hintze, Über individualist. u. kollektiv. G.sauffass., Histor. Zeitschr., N. Folge, Bd. 52; E. Rachfahl, Über die Theorie e. kollekt. G.swissensch., Jahrb. f. Nationalök. u. Statist., 3. Folge, Bd. 13; H. v. Below, Die neue histor. Methode, Hist. Z., N. F., 45, 50 (Gegner); Lindner, G.sphilos.[4], 1921, u. a. Nach Driesch gilt die „idiographische" Methode nur für die erste Ordnung des geschichtlichen Materials; ein guter Teil der Geschichtslehre geht auf Allgemeines, ist „nomothetisch" (Ordnungslehre[2], S. 422). Es gibt in der G. „Kumulationen", Regeln der Häufung (die sog. Gesetze der G.). Bloß kumulative G. ist angewandte Psychologie (S. 440 f.). Die G. scheint aber auch eine „evolutive Wissenslinie" zu durchziehen, eine Abfolge der Schau neuer Fragen in Wissensdingen (S. 441 ff.). In der G. sind „Züge" von überpersönlicher Einheit und Ganzheit zu entdecken (Wirklichkeitslehre[2], S. 175 ff., 198 ff.). Im irdisch Geschichtlichen gibt es keine (echte) Entwicklung (S. 212); wir erfahren hier nur gewisse Entwicklungsphasen dessen, was „anderswo" sich entwickelt (S. 214). Die Wissenslinie allein ist echte Entwicklung (S. 217 ff.). Irdische G. ist nur eine Stufe einer Entwicklung (S. 339 ff.). Die Wissensförderer (im weitesten Sinne) sind die Träger des geschichtlichen Sinnes (S. 342). Das Wesentliche an der G. ist „Schauensfortschritt", die Entwicklung des Geistes (S. 351). — Nach H. Schneider stellt die G. einen Ablauf, nicht Gesetze dar, benutzt aber solche und bereitet sie vor (Ph. d. Gesch., 1923). Vgl. O. v. d. Pfordten, V. f. w. Ph. 40, S. 203.

Ein Rationalisieren der Wirklichkeit ist die histor. Methode nach Müller-Freienfels (Philos. der Individualität, S. 133). Th. Lessing spricht von einer „logificatio post festum". Die G. ist Sinngebung für ein an sich Sinnloses. Sie gibt nur „Leben im Spiegel bewußten Wollens", ist nicht zeitlos wahr, sie ist kategorial gestaltete Wirklichkeit; sie findet nicht Sinn der Welt vor, gibt ihn erst (G. als Sinngeb. des Sinnlosen[2], 1921, S. 6). G. wird erst dann, „wenn in einer nach einem Wertgesichtspunkt geordneten Zeitreihe das Geschehnis den Charakter des Ereignisses erhält" (S. 7 ff.). Die G. verwirklicht, „aus Wunsch und Wille, Bedürfnis und Absicht entsteigend", „Traumdichtungen des Menschengeschlechts" (S. 10). Die G. spiegelt unser eigenes Bild (S. 14). Indem wir den Geschehnissen Wertakzente verleihen, kommen wir zum sog. geschichtlichen Zusammenhang (S. 15). Inhalt der G. sind sinnlose Lebenstragödien (S. 17 ff.). Die Welt der G. ist nie das Lebendige selbst (S. 22, 65). Die G. ist Selbstbewußtsein des Menschengeschlechts; sie ist „illusionäre Umdeutung natürlichen Geschehens im Sinne idealer Forderung", um lebensnotwendige Illusionen zu schaffen (S. 111 ff.). „Historisches A priori" sind die geschichtlichen Schicksals- und Erbschaftsmassen, denen sich niemand entziehen kann (S. 136 ff.). Die G. zeigt ein Aufblühen und Abblühen der Lebenskraft, bis zu reiner Geistigkeit als Ende (S. 204 ff.).

O. Spengler stellt die G. der Natur gegenüber. Letztere ist das Reich des Gewordenen, das kausal erklärt wird, erstere das Reich des Werdens, des einmaligen, gerichteten

Geschehens, das nicht eigentlich wissenschaftlich behandelt, nur intuitiv erlebt und als Ausdrucksform von typischem „Seelentum" verstanden werden kann. Nicht Gesetze, sondern „Gestalten" werden hier erfaßt, nicht Kausalität, sondern „Schicksal" leitet organisch die Entwicklung der „Kulturseelen" (auf dem Boden einer bestimmten Landschaft) von den Stadien der Kultur (s. d.) zu dem der „Zivilisation", in der die Möglichkeiten eines Seelentums erschöpft sind. Die G. wird zur „Physiognomik", zu einer „Morphologie". Die „Urphänomene", in denen bestimmte „Ideen" (im Goetheschen Sinne) Ausdruck finden, sind zu erfassen und zu deuten. Es gibt nur G. besonderer Kulturphasen, nicht eine Menschheitsgeschichte. Das Mittel, lebendige Formen zu verstehen, ist die Analogie (Der Untergang des Abendlandes I, 1919, S. 3 ff., 65 ff.). G. und Natur sind „Arten, die Gesamtheit des Bewußten, Werden und Gewordenes, Leben und Erlebtes, in einem einheitlichen, durchgeistigten, wohlgeordneten Weltbilde .... aufzufassen, je nachdem das Werden oder das Gewordene, Richtung oder Ausdehnung (‚Zeit' oder ‚Raum') den unteilbaren Eindruck gestaltend beherrschen" (S. 79). Die G. ist (im engeren Sinne) „die Verwirklichung möglicher Kultur" (S. 80). Der Organismus eines Geschichtsbildes wird „angeschaut, innerlich erlebt, als Gestalt und Sinnbild aufgefaßt, zuletzt in dichterischen und künstlerischen Konzeptionen wiedergegeben" (S. 81; vgl. S. 138 ff.). Es gibt geschichtliche Homologie (morphologische Gleichwertigkeit) und Analogie (Gleichwertigkeit der Funktion). Historisch „gleichzeitig" sind zwei Fakta, „die, jedes in seiner Kultur, in genau derselben — relativen — Lage eintreten und also eine genau entsprechende Bedeutung haben" (S. 159 ff.). So besteht die Möglichkeit, künftige Phasen der G. nach Typus, Tempo, Sinn und Resultaten zu bestimmen (S. 163 ff.). Historisches „Schicksal" steht jenseits aller begriffenen Natur, ist etwas Ursprüngliches (S. 167 ff.). Die Logik der G. ist nicht die der Natur (S. 192; S. 194 ff.: der Zufall in der G.). Aber keine G. ohne Züge naturgesetzlicher Art (S. 210). G. ist „der Inbegriff des einmaligen wirklichen Erlebens" (S. 216 ff.), ewiges Werden (S. 546) mit „schicksalhafter Notwendigkeit" (S. 548). Die G. zeigt Daseinsströme und Wachseinsverbindungen (II). — Zur Kritik Spenglers vgl. Messer, S. als Philosoph, 1922, S. 3 ff.; H. Scholz, Zum „Untergang" des Abendlandes[2], 1920; Haering, Die Struktur der Weltgesch., 1921; L. Nelson, Spuk, 1921; O. Selz, O. S. 1922; K. Sternberg, Kantstud.; die Zeitschr. „Logos" IX, 1922; M. Schröter, Der Streit um S., 1922. — Nach O. Spann kann die G. (wie jede andere Geisteswissenschaft) nicht mit dem Kausalbegriff arbeiten; hier gibt es nicht mechanische Sukzessionen, nur „sinnvolle Ganzheits-Umgliederungen" (Kategorienlehre, S. 13). Die G. „hat die Ganzheiten des gesellschaftlichen Lebens zu rekonstruieren und zu bestimmen", die ihre objektiven Wertmaßstäbe haben (S. 105 f.). Die G. fragt nach sinnvollen Gründen, die in den sozialen Ganzheiten einer Zeit den Charakter von Gliedern bestimmter Art erlangten, nicht nach „Ursachen" (Gesellschaftslehre[2], S. 525 ff.). Vgl. H. Doergens, Über das Bewegungsgesetz der G.[2], 1878; Trojano, La storia come scienza sociale, 1898; Siegel, Zur Psych. u. Theor. der Erk., S. 53 ff.; G. Ratzenhofer, Histor. Kausal. u. soziale Naturgesetze, A. f. Rechts- u. Wirtschaftsph. IV, 1911; O. Ehrlich, Wie ist G. als Wiss. möglich? 1913; L. Ries, Historik, 1912; H. Eibl, Met. der G. I, 1913; J. Hirsch, Der Genius des Ruhmes, Ein Beitr. zur Methodenlehre der G., 1914 (Ergänzung der Biographik durch „Phänographik"; G. ist die Erscheinungsform des eminenten Individuums für die Masse); H. Bergmann, Inhaltl. u. ursächl. Zusammenhänge in der G.swiss., A. f. Kulturgesch. IX, 1911, S. 125 ff. (G. von Werken, Inhalten nicht kausal); P. Wust, Vom Wesen der histor. Entwickl., Hochland, 20. J., 7—8, S. 19 ff.; E. Jung, Das ‚Gesetz' der G., A. f. Rechts- u. Wirtschaftsph. 17; Simmel, Nachgelass. Aufs., 1923; G. Foerster, G. u. Persönl., 1923; F. Sawicki, G.sphilos., 1920; H. Pichler, Zur Philos. der G., 1922; K. Riezler, Gestalt u. G., 1924; Spranger, Lebensformen[4], 1924; F. Kuntze, V. f. w. Ph. 36; C. Fries, A. f. s. Ph. XVI; Hinneberg, Die philos. Grundlagen der G.swiss., 1880; Meinecke, Histor. Z., 1896; Sybel, Über die Gesetze des histor. Wissens, 1864; M. Rosenthal, V. f. w. Ph. 34; G. Sommer, Grundwiss. IV,

101 ff.; G. v. Below, Deutsche Geschichtschreibung, 1916; F. Gottl, Die Grenzen der G., 1904; Über den Urspr. der G., 1906; A. f. Sozialwiss. XIII—XIV (Das idiographische Verfahren mit „idiogr. Reihenbildung" bedarf der Mitwirkung nomothetischer Erkenntnis und bringt auch Typisches zum Ausdruck; die Historik erschließt aus dem Sein ein Geschehen als „Geflechte vernünftigen Tuns"; Entwicklungs-, Urgeschichte u. dgl. gehören zur „Metahistorik"); H. Paul, Das Wesen der G., 1920; Störring, Log., S. 323 ff. (die von Wundt behauptete Verdeckung einer Gesetzmäßigkeit durch singuläre Ereignisse — Log. II, 143 — findet auf allen Gebieten statt, aber nur in der G. ist das Singuläre von Bedeutung); Schlick, Allgem. Erkenntnislehre, S. 72 f. (die histor. Wissenschaften enthalten fast nur auf wirkliche Tatsachen gestützte „Fundamentalurteile", leiten nichts restlos aus den Umständen ab, können nicht die Zukunft voraussagen); A. Feder, Lehrb. der geschichtl. Methode[3], 1924; W. Blumenfeld, Histor. Wiss. u. Psych., Jahrb. f. Philos. I, 269 ff.; Breysig, Vom geschichtl. Werden I, 1925; Eulenburg, in: Hauptprobl. der Soziol., herausg. von M. Pályi, 1923; Die G.swissensch. der Gegenw. in Selbstdarstellungen I ff. Vgl. Wissenschaft, Kultur, Soziologie, Historismus, Entwicklung, Entwicklungsgesetze, Individuum, Singulär, Einzeln.

Geschichte der Philosophie s. Philosophie.

Geschichtsphilosophie (Philosophie de l'histoire zuerst bei Voltaire, Introd. zum Essai sur les moeurs et l'esprit des nations, 1765) ist 1. als formale G. die Lehre von den Grundbegriffen, Voraussetzungen, Methoden der G. (Logik der Geschichtswissenschaft), 2. als materiale G. die Philosophie des historischen Geschehens, die Theorie des Wesens und Sinnes der G. Sie forscht nach den Faktoren, Triebkräften, Gesetzmäßigkeiten in der G. und sucht die G. weltanschauungsmäßig zu deuten. Die Menschheitsgeschichte stellt sich der geistigen Schau dar als ein im Einzelnen fortschreitender, z. T. (scheinbar wenigstens) stagnierender und rückschrittlicher Prozeß, der aber im ganzen eine Fortschrittstendenz zeigt. In der G. kommt die Menschheitsidee allmählich zur Verwirklichung, immer neue Möglichkeiten (Potenzen) des Menschentums entfalten sich, das Konstante nimmt immer neue Formen an, Vergangenes erhält sich im Neuen, Untergang wird oft zum Übergang. Immer neue Ziele werden gesetzt, immer neuer Sinn erfüllt, und durch das teleologische Ganze der historischen Zielstrebigkeiten und Zwecke setzt sich ein Grundzweck als Inhalt des Menschheitswillens durch, der nichts anderes ist als die Idee der Humanität (s. d.), des Vollmenschentums in kulturellen Objektivationen. Der Menschengeist kommt immer mehr zu sich selbst, ihm dienen direkt oder indirekt die historischen Triebkräfte. Diese sind biologisch-psychologisch-sozialer Art, sie finden in historischen Verhältnissen ihren Niederschlag und werden selbst durch diese in ihrer Auswirkung bedingt. Die Gebilde des Gesamtgeistes, dessen Exponenten die großen Persönlichkeiten mit ihrem klareren Zielbewußtsein und ihrer Initiative, aber auch die Massen mit ihren oft dumpfen Strebungen darstellen, stehen in Wechselbeziehung zueinander. Ideen (s. d.) wirken (als typische Willensziele) in der G., aber nur unter bestimmten wirtschaftlich-sozialen Verhältnissen entfalten sie sich in der Wirklichkeit. Die „Idee" der Geschichte liegt sowohl dem ökonomischen „Unterbau" wie jeder „Ideologie" zugrunde, die aus bestimmten „Ideen" besteht, welche der kollektiv-individuelle Wille verwirklicht. Die Herkunft aus gemeinsamer Artung einer Menschheitsgruppe sowie die Wechselwirkung zwischen den Kulturgebilden bedingt eine gewisse Einheit in der Mannigfaltigkeit der Produkte und Zuständigkeiten der Gemeinschaft. Die ökonomische oder „materialistische" Geschichtsauffassung fügt sich einer ideal-realistischen G. durchaus ein, die nicht mit einer einseitig „ideologischen" zu verwechseln ist. Das historisch-soziale „Sein", durch das sozial-kulturelle „Bewußtsein" bedingt, ist selbst schon Idee-Verwirklichung und zugleich die Außenseite psychischer Faktoren elementarer und allgemeiner, aber auch spezieller Art, zu denen Bedürfnisse, Triebe, Interessen u. dgl. gehören. Z. T. ist die besondere Ideologie die Maskierung von Gruppen-Interessen (z. B.

des Machtwillens einer Klasse), aber auch diese dienen schließlich der „Idee" der Geschichte, dem immanenten historischen Telos. Die „Logik der Geschichte" beruht auf einer Gesetzlichkeit, die — bei aller partiellen Unvernunft — eine Tendenz nach Überwindung von Widersprüchen aufweist. Eine historische „Selbstregulation" treibt immer wieder dazu, Einseitigkeiten, Disharmonien, Mängel zu beseitigen, um der Einheit und Harmonie des menschlichen Seins und Tuns in der Fülle des historischen Lebens sich zu nähern, „kritische" Perioden in „organische" überzuführen, Gegensätze, die vielfach neue aus sich heraustreiben, in höherer Einheit „aufzuheben" (Historische „Dialektik"). Das „Irrationelle" und der „Zufall" (Das Unberechenbare, nicht Ableitbare) muß die G. berücksichtigen, ohne deshalb die historische Notwendigkeit zu leugnen, die aber schon die Aktivität und „Freiheit" wollender, zwecksetzender Menschen einschließt, da die Geschichte nicht über die Köpfe dieser hinweggeht. Voraussehbar sind nur gewisse Entwicklungsresultate auf Grund bestimmter Entwicklungstendenzen, die sich kraft des menschlichen Wesens und Wollens mit kausal-teleologischer, innerer, organischer Notwendigkeit durchsetzen, gefördert durch das Wissen um das, was die Menschheit (in ihren Gruppen) erstrebt, wertet und soll. Zu den historischen Faktoren gehören auch „Rasse" (s. d.) und „Milieu" (s. d.).

Zur Defin. der G.: Nach Hegel hat die G. die „weltgeschichtliche Bedeutung der Völker" zum Objekt (WW. VII, 73). Voraussetzung ist, daß es in der G. vernünftig zugeht (WW. XIII, 32), daß sie Manifestation des Geistes, der Idee ist. (Philos. der G., WW. IX; neue Ausg. von G. Lasson). Die G. ist spekulativ-konstruktiv, aber auf Grundlage der historischen Tatsachen. Nach Dilthey ist die G. „historische Forschung in philosophischer Absicht und mit philosophischen Hilfsmitteln". Eine „Kritik der historischen Vernunft" tut not (Einl. in die Geisteswiss. I). Erkenntnistheoretisch behandeln die G. Simmel (s. Geschichte), K. Sternberg (Zur Log. der Geschichtswiss.[2], 1925). Nach ihm ist die G. „die Untersuchung der Bedingungen der histor. Erkenntnis, der Methoden der historischen Wissenschaften" (S. 49). Nach Windelband ist die G. nicht Universalgeschichte (im Sinne Herders u. a.), aber auch nicht bloße Erkenntnistheorie der histor. Wissenschaften (Einl. in die Philos.[3], S. 333 ff.). Die empirischen Grundlagen der Geschichtsforschung sind die Kulturwerte als psychische Tatsachen, aber die wissenschaftliche Psychologie ist nicht die Grundwissenschaft der Historik, die nur der praktischen Psychologie der Menschenkenntnis bedarf (S. 336 f.). Die G. ist ein Abschluß der Ethik, sie fragt, „ob im historischen Kosmos ebenso der Logos, die Weltvernunft, waltet wie in dem natürlichen Kosmos" (S. 337). Ähnlich Rickert, nach dem die G. nach den allgemeinen Prinzipien des geschichtlichen Lebens sucht. Für den Historiker gibt es kein Suchen von „historischen Gesetzen". Die Soziologie kann für dasselbe Material Gesetze finden, aber diese Gesetze sind nicht Prinzipien des histor. Kulturlebens. Auch das Objekt der G. bleibt ein individueller Entwicklungsgang. Die angebl. historischen Gesetze sind Wertformeln. Die G. ist die „Lehre von den Werten, an denen die Einheit und Gliederung des historischen Universums hängt"; mit Rücksicht auf diese Werte kann auch der einheitliche „Sinn" der G. gedeutet werden (Syst. der Philos. I, 211 ff.; Die Grenzen der naturwiss. Begriffsbild.[2], 1913; K. Fischer-Festschrift[2], 1907; G[2]., 1921). Ähnlich A. Ruge (Einf. in die Philos., S. 216 ff.), G. Mehlis (Lehrb. der G., 1915, S. 107 ff.), F. Münch (Erlebnis u. Geltung, S. 132 ff.; Kantstud. XII, 349 ff.; „Transzendentale" G.). — Nach Barth ist die G. „die Gesamtheit der allgemeinen Wahrheiten, die aus den von Geschichtsforschern ergründeten Tatsachen sich ergeben" (Die Philos. der G. I[2], 43 f.), sie ist Soziologie (S. 124 ff.), „Lehre vom Wesen und von der Entwicklung des sozialen Willens" (S. 133). Eine psychologische Grundlage hat die G. auch nach Wundt (Syst. der Philos. I[3], 19 ff., 211 ff., Log. III), Jerusalem (Einl. in die Phil.[9-10], S. 334 ff.) u. a.

Die G. setzt eigentlich mit dem Christentum ein, in theologisierender Form zunächst. Die Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden, des Gottesstaates (civitas Dei), ist das Ziel der Geschichte nach Augustinus. Die Zeit des gesetzlosen, des gesetzlichen, des gnadenvollen Lebens sind die drei histor. Perioden (De civ. Dei XIV f.). Die göttliche

Leitung der Menschheit in der Geschichte betonen Joachim von Floris, S. Franck, Bossuet (Discours sur l'histoire univ., 1682). Nach Lessing ist sie eine Erziehung der Menschheit durch Gott bis zur sittlichen Vollendung (Die Erzieh. des Menschengeschlechts, 1780). Nach F. v. Schlegel ist die Geschichte eine „göttliche Epopöe" (Athenaeum I^2, 91; vgl. Vorles. über Philos. der G., 1829). Theologisierend ist die G. von Rocholl (Philos. der G., 1878; 2. A. 1911) u. a.

Die Bedeutung des „Milieu" (s. d.) betonen Ibn Chaldun, J. Bodin (Methodus ad facilem historiam cognitionem, 1566; De la républ. 1577: Klima, Boden, Naturell), Montesquieu (ebenso; Geist der Gesetze, 1748) u. a. Vico lehrt eine G. als Wissenschaft einer „ewigen idealen Geschichte". Er kennt „corsi e ricorsi" der G. und unterscheidet die drei Zeitalter der Götter, Helden, Menschen (Grdz. e. neuen Wiss., 1822, S. 5 ff., 31 ff.). Von Bedeutung sind das Milieu, der Volksgeist, Interessen, Triebe, Ideen. Die Rolle des Volksgeistes (s. d.) betonen Montesquieu, Voltaire u. a., der psychischen Faktoren (Bedürfnisse, Ideen) Hume (Enqu. VIII), Ferguson (Essay on the history of civil society, 1767), Rousseau (Discours sur l'inégalité I), Turgot, welcher eine religiöse, philosophische, naturwissenschaftliche Phase der Geschichte unterscheidet (Oeuvres 1808—11) und den stetigen Fortschritt lehrt, Condorcet (Esquisse d'un tableau histor., 1795), Wegelin (Sur la philos. de l'histoire, 1770—74; Hist. univ., 1776; Briefe über den Wert der Geschichte, 1783), J. Iselin (Gesch. der Menschheit, 1764, 1791), v. Schlözer (Universalhistorie, 1772; Weltgesch. 1785), Adelung (Vers. e. Gesch. der Kultur des menschl. Geschlechts, 1782) u. a. Die planmäßige Gesetzlichkeit der Geschichte lehrt Herder. Die Geschichte ist „eine reine Naturgeschichte menschlicher Kräfte, Handlungen und Triebe nach Ort und Zeit". Das Ziel des geschichtlichen Fortschritts ist „Humanität", Herrschaft von Vernunft und Liebe. „Lebendige Menschenkräfte" sind die Triebfeder der Geschichte; Milieu, Nationalcharakter sind von Einfluß. Hauptgesetz der Geschichte ist, daß allenthalben auf der Erde das werde, was werden kann. Durch „Extreme und Schwankungen" wird zuletzt „die schöne Mitte eines dauernden Wohlstandes in einer regelmäßigen Bewegung" (Ideen zur Philos. der Gesch., 1784 f.). An den histor. Fortschritt glaubt auch Tetens (Philos. Vers. II, 767 ff.). Nach Schiller (und Hegel) ist die Weltgeschichte das „Weltgericht" (Was heißt u. zu welchem Ende studieren wir Universalgesch.?). Goethe betont den Wert des „Glaubens" (der lebendigen Überzeugung) für die Geschichte, deren Bestes „der Enthusiasmus, den sie erregt", ist (Maximen u. Reflex. I, WW. IV, 104). Nach W. v. Humboldt ist das Ziel der Geschichte die Verwirklichung der Menschheitsidee, des vollkommenen Menschentums (Ges. Schriften, 1903 f.).

Kant betrachtet die Geschichte, als ob darin eine „Naturabsicht" ihr die Richtung gäbe, am Leitfaden einer Idee, aber so, daß alles sich kausal vollzieht, z. T. ohne und gegen die Absichten der Menschen (vgl. Mutmaßl. Anfang der Menschengesch., S. 49; Idee zu e. allg. Gesch., S. 20). Die Menschen arbeiten an der Förderung einer ihnen unbekannten „Naturabsicht", als ob ein „Plan der Natur" sie leiten würde (Idee z. e. a. G., S. 5 f.). „Man kann die Geschichte der Menschengattung im Großen als die Vollziehung eines verborgenen Planes der Natur ansehen, um eine innerlich — und zu diesem Zweck auch äußerlich vollkommenere Staatsverfassung zustande zu bringen, als den einzigen Zustand, in welchem sie alle ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann". „Vollkommene bürgerliche Vereinigung" ist das Ziel (S. 6 ff.). Die Einheit der Geschichte aus der „Idee des Rechts" macht erst aus ihr ein „System" (Reflex. I, 693). Alle Naturanlagen des Menschen sind bestimmt, „sich einmal vollständig und zweckmäßig auszuwickeln", namentlich die auf den „Gebrauch seiner Vernunft" abzielenden. Die Natur hat (gleichsam) gewollt, „daß der Mensch alles, was über die mechanische Anordnung seines tierischen Daseins geht, gänzlich aus sich selbst herausbringe und keiner anderen Glückseligkeit oder Vollkommenheit teilhaftig werde, als die er sich selbst, frei vom Instinkt, durch eigene Vernunft verschafft hat". Das Mittel zur Entfaltung der menschlichen Anlagen ist „der Antagonism derselben in der Gesellschaft, sofern dieser doch am Ende die Ursache einer

gesetzmäßigen Ordnung derselben wird", d. h. „die ungesellige Geselligkeit der Menschen", „der Hang, in Gesellschaft zu treten, der doch mit einem durchgängigen Widerstande, welcher diese Gesellschaft beständig zu trennen droht, verbunden ist". Dieser Widerstand erweckt alle menschlichen Kräfte, treibt zur Kultur, die nur in einer rechtlich geordneten „bürgerlichen Gesellschaft" möglich ist, als Stätte der „Freiheit unter äußeren Gesetzen". Die Kultur ist eine Frucht der „Ungeselligkeit, die durch sich selbst genötigt wird, sich zu disziplinieren". Die Natur treibt durch die Kriege (s. d.) zu einem Friedenzustande, zur Vereinigung in einem „Völkerbunde", da ohne Regelung des Staatenverhältnisses eine kulturell wertvolle, richtige Staatsverfassung nicht möglich ist (S. 6 ff.; Zum ewigen Frieden; Met. der Sitten, WW. XV, 618, 636 ff.). Nach Fries ist der höchste Zweck in der Geschichte, „die Gesellschaft zur Tugend zu bilden oder der Idee des öffentlichen Rechtes die gesellschaftlichen Verhältnisse anzunähern" (Wissen, Glaube u. Ahndung, S. 267 ff.; vgl. Polit., S. 22; vgl. Apelt, Die Epochen der Gesch. der Menschheit, 1845 f.). Ähnlich Stammler u. a. Nach Kinkel ist die G. „die fortschreitende Verwirklichung der Idee der Menschheit" (Ideal. u. Real., S. 71). Nach K. Sternberg ist die kulturelle Geschichte eine „Entwicklung unter der Leitung der Ideen", eine Annäherung an diese Ideen, an die sittliche Freiheit (Ideal. u. Kultur, S. 27 ff.; vgl. S. 99 ff.: gegen einseitig ideologische Geschichtsauffassung). Ähnlich Cohen, Natorp; nach ihm ist die dritte Phase der Geschichte, daß der Mensch „Mitarbeiter am ewigen Schöpfungswerk, ja Gottschöpfer" werde (Deutscher Weltberuf, 1918; Sozialideal.²; Philos. der Gegenw. I, 1921).

Spekulativ ist die G. des deutschen Idealismus. Nach Fichte ist die Geschichte die Entwicklung der Menschheit zur Freiheit, vernünftigen Aktivität. Die Vernunft wirkt erst als Instinkt („Stand der Unschuld"), dann als Autorität, gegen welche die Aufklärung sich wendet, endlich (im Zustand der „vollendeten Rechtfertigung und Heiligung") selbstbewußt-aktiv. „Der Zweck des Erdenlebens der Menschheit ist der, daß sie in demselben alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einrichte" (WW. VII, 7; Grdz. des gegenwärt. Zeitalters, 1806). Jeder soll wirken, aber die Zeit geht „ihren festen, ihr von Ewigkeit her bestimmten Tritt". In den „Helden" offenbart sich der Zeitgeist am herrlichsten, sie dienen der Idee, die sie begeistert (WW. VII, 85). Der „höhere Mensch" reißt seine Zeit auf eine höhere Stufe herauf (Vorles., 1794; vgl. Stutzmann, Philos. der Gesch. der Menschheit, 1808). Nach Schelling ist die Geschichte eine „fortgehende, allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten". Dieses tritt erst als Natur, dann als Schicksal, endlich als bewußte Vorsehung auf; erst in der letzten Periode wird Gott herrschend sein. Ein Kampf zwischen Notwendigkeit und Freiheit durchzieht die Geschichte (Syst. des transzend. Ideal., S. 47 ff.; Vorl. über die Meth. des akad. Stud.³, S. 153 f.). Nach Hegel geht es in der Geschichte „vernünftig" zu, in ihr manifestiert sich die „Idee", die Weltvernunft, sie vollbringt sich im und durch das geschichtliche Dasein (Vorles. über die Philos. der Gesch., S. 60). Die Geschichte ist „die Auslegung des Geistes in der Zeit" (S. 117), die Darstellung des Geistes, „wie er sich das Wissen dessen, was er an sich ist, erarbeitet" (S. 52), „der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit" (S. 54), der „vernünftige notwendige Gang des Weltgeistes". Es ist die „List der Vernunft", daß sie die Leidenschaften (Interessen usw.) der Menschen und Gruppen für sich wirken läßt. Der große Mann ist „wer, was seine Zeit will und ausspricht, ihr sagt und vollbringt". Seine Eigenziele enthalten „das Substantielle, welches Wille des Weltgeistes ist", er ist ein Werkzeug der Idee (WW. VIII, 100, 289, 411, 427; VIII, 320 f.; IX, 30 ff., XIII, 46 f.). Jeder von den „Völkergeistern" hat seine Mission in bestimmter Periode. Erst war niemand frei, dann einige, schließlich werden alle frei. In der Geschichte herrscht eine „Dialektik" wie in allem (vgl. Enzykl. § 549 ff.). Vgl. Michelet, Die Gesch. der Menschh., 1859 f.

Die Wirksamkeit der Ideen in der Geschichte lehren Schleiermacher (Vorles. über die Relig., 2), V. Cousin, A. v. Ciekowski (Proleg. zur Historiosophie, 1838), Molitor (Ideen zu einer künstlichen Dynamik der Gesch., 1805; Philos. der Gesch. 1827 ff.), Chr. Krause (Allgem. Lebenslehre, 1843; 2. A., 1904; Kindheit, Jugend, Reife der Mensch-

heit und Völker; die Kulturvölker stehen am Ausgange der Jugend), F. A. Carus (Ideen zur Gesch. der Menschh., 1809), Suabedissen (Philos. der Gesch., 1821), Treschow (Vorles. über die Ph. d. G., 1806), E. G. Geijer (Vorles. über die Gesch. des Menschen, 1856), Guizot, Buchez, Gratry, Jouffroy, Renouvier (Uchronie², 1901; Introduct. à la philos. de l'histoire = Bd. IV der Essais de crit. générale², 1875 ff.; Fortschritt nicht notwendig, nur partiell), E. v. Lasaulx (Neue Vers. e. ... Ph. der Gesch. 1857; die Menschheit ist ein Ganzes), Rosmini, Gioberti u. a. Nach Schopenhauer geschieht in der Geschichte nichts eigentlich Neues (W. a. W. u. V. I—II; WW. X, 198 ff.). Nach Frauenstädt wirken in der Geschichte die Kräfte und Triebe der menschlichen Natur. Die Völker „müssen tun, was sie tun, weil sie es tun wollen". „Das Ziel schreibt der Wille vor, den Weg zeigt der Intellekt." Zeitgeist und große Persönlichkeit wirken zusammen. Geschichtliche Gesetze als Fortschrittsbedingungen sind zu erforschen (Blicke ..., S. 304 ff.). Die Rolle der Ideen, des Geistigen, betont L. v. Ranke. Die Historik hat die Ideen zu erforschen, und die Tatsachen, in denen sie sich manifestiert haben. Geistige Kräfte sind in der Geschichte lebendig wirksam. Ein Streben nach Ausgleichung von Widersprüchen besteht (Weltgesch.², I, 62; II, 85 ff.; Deutsche Gesch. im Zeitalter der Reform. IV, 7 B). Nach E. v. Hartmann ist in der Geschichte die Kulturidee unbewußt wirksam (Philos. des Unbew. I, 163 ff.). Nach Strindberg dient das unbewußte Streben der Menschen dem in der Geschichte leitenden bewußten Willen (Der bewußte Wille in der Weltgesch., 1916, S. 80 ff.). Nach J. Kohler ist die Geschichte ein Streben zu höheren Kulturstufen. Nach Lotze dient die Geschichte der kulturell-sittlichen Vervollkommnung der Menschheit; sie ist das Reich der Individualität und Freiheit (Mikrok.⁵, 1896 f.; Vorles. über prakt. Philos.). Ähnlich C. Hermann (Philos. der Gesch., 1870), J. Bergmann (Das Ziel der Gesch., 1881) u. a. Ideen als psychische Kräfte wirken in der Geschichte nach Lazarus (Über die Ideen in der Gesch.², 1872), Fouillée, O. Flügel, Rümelin, Goldfriedrich (Die histor. Ideenlehre in Deutschland, 1902), Dilthey (WW. I f.), C. Jentsch, Breysig, Th. Lindner (Geschichtsph.⁴, 1921), L. Stein („conatus" der Geschichte, Der soziale Optim., 1905, S. 20 ff.; Die soziale Frage³, 1923), Jodl, nach dem die Geschichte es mit den „sehend gewordenen Naturkräften" zu tun hat (Vom Lebenswege I, 103 f., 190; Krit. des Ideal., S. 108 ff.), Masaryk (Die philos. u. soziol. Grundlagen des Marxismus, 1899), B. Erdmann (Die philos. Voraussetz. der materialist. Geschichtsauffassung, Jahrb. f. Gesetzgeb., 31, 1907; schon ursprüngliche Wechselwirkung zwischen den Kulturgebilden; so auch Simmel, Lindner, Michailowski (Abhandl. russ., 1879 ff.), der von Lavrow beeinflußt ist (Histor. Briefe 1901: „Subjektivismus"; der soziale Fortschritt ein Mittel zur Entwicklung des Individuums, des Trägers der Geschichte; Fortschritt ist Entwicklung der Persönlichkeit in jeder Beziehung, Verkörperung der Wahrheit und Gerechtigkeit in der Gesellschaft durch das zielbewußte, kritisch denkende Individuum; aktivistische Kulturgestaltung; der ökonomische Kampf ist die Grundlage des politischen; die Geschichte verstehen heißt, „die Mittel zur Verwirklichung unseres eigenen Ideals im historischen Milieu klar verstehen", S. 27 ff., 51 ff., 132 ff., 290 ff., 346 ff.). P. Barth betont die Selbständigkeit der Ideen und die Eigengesetzlichkeit ihrer Entwicklung (Die Philos. der Gesch. I², 706 ff.; erst reaktives, dann aktives Wollen und Denken wirksam). Ähnlich Vierkandt, nach dem in der Geschichte Beharrung und Bewegung sich durchdringen, der Kulturwandel stetig ist, eine histor. Selbstregulation besteht, die in Wechselwirkung stehenden Kulturerscheinungen vom Gesamtzustande des Gesamtbewußtseins (auf den sie zurückwirken), abhängen (Naturvölker u. Kulturvölker, S. 59, 368 ff.; Die Stetigkeit im Kulturwandel, 1908; Gesellschafts- u. G. im: Lehrb. der Philos., hrsg. von Dessoir I), Wundt (Elem. der Völkerpsych., 1912; Völkerpsych. X; Humanität, universale Kulturgesellschaft als Ziel). Nach Dilthey besteht der „Sinn" der Geschichte im „Bedeutungsverhältnis aller Kräfte", im Wirkungszusammenhange der Gebiete der Lebensobjektivationen (Ideen zu e. beschreib. Psych., S. 102 ff.). Das geschichtliche Leben ist beständig tätig in der Erzeugung von Gütern und Werten (Der Aufbau der geschichtl. Welt, S. 85).

Die G. weist „teleologische Strukturen" der „Kultursysteme" auf. Jede Epoche hat ihren Sinn in sich selbst (Gesamm. Schriften I ff.). Ähnlich z. T. Spranger, Th. Litt (Geschichte u. Leben², 1925; Individuum u. Gesch., 1919; die geschichtliche Welt wird verstehend aufgebaut; vgl. Simmel) u. a.

Nach Joël ist Ziel in der Geschichte der Ausgleich von Freiheit und Bindung, Individualismus und Universalismus (Die Vernunft in der Gesch., 1916, S. 13 ff.). Nach Eucken ist die Geschichte das „Aufnehmen eines Kampfes gegen die Zeit", eines Kampfes um Durchbruch des überhistorischen Geisteslebens, das aktiv erobert werden muß (Der Kampf um e. geist. Lebensinhalt, S. 36 ff.; Kultur der Gegenw. I 6, 238 ff.). Sie wird zu einer Dialektik des Lebens (Erkennen u. Leben, S. 99), hat zur Aufgabe, „durch ihre eigene Bewegung über die bloße Zeit hinaus ins Übergeschichtliche zu führen". Ihr Sinn ist die „Herausarbeitung einer Welt des Beisichselbstseins" (Mensch u. Welt, 1918, S. 109). In ihr wirkt ein Lebensganzes (S. 98); vgl. O. Braun, G., 1921. Die Beziehung der G. zum All-Leben betont H. Lehmann (Glaubensbetracht. u. Geschichtsforsch., Z. f. Ph. 147, S. 99 f.). Nach Troeltsch sind die Lebensideale in den Tiefen der Seelen die schöpferischen Regulatoren des geschichtlichen Lebens. Der menschliche Geist hat sein Wesen „aus keimhaften Ideen und Tendenzen heraus zu schaffen", mit Anpassung an naturhafte, soziale, historische Bedingungen und innerer Logik des Werdens und Zielstrebigkeit; durchsetzt von Ideen ist alle Realität, auch die historische. Die göttlichen Lebenszusammenhänge werden intuitiv erfaßt, miterlebt (Die Log. des histor. Entwicklungsbegriffes, Kantstud. XXVII, 265 ff.; Gesamm. Schriften III, 1922). Das Historische ist die Fülle individueller Tendenzen aus unbekannten Tiefen; in ihnen offenbart sich die göttliche Vernunft oder das göttliche Leben immer neu und zielt ab auf „Steigerung jedes individuellen Lebenskreises zu seinen reinsten und höchsten Möglichkeiten" (Der Historismus u. seine Überwind., S. 63 ff.). Nach Liebert ist es die großartige Paradoxie des Geschichtlichen, daß es eines Übergeschichtlichen bedarf, um als Geschichtliches zu existieren und zu wirken (Kantstud. XXIX, 363; vgl. Die geist. Krisis der Gegenwart, 1923, S. 79 ff.; Wie ist krit. Philos. überhaupt möglich² S. 104 ff.; Dialektik und Antithetik in der Geschichte betreffs der Idee der Freiheit). Nach E. Grisebach ist die Geschichte der Versuch, die Gottheit zu verwirklichen (Wahrh. u. Wirkl., 1919). Nach E. Zschimmer ist die Geschichte durch Ideen zu verstehen (Philos. der Technik I, 24; Technik u. Ideal., 1920, S. 16), auch nach J. Sylvester (Vom Wesen der Dinge, S. 103 ff., 92 ff.; Rolle des Zufalls). Nach Heymans ist der Sieg der guten über die bösen Neigungen das Ziel der Geschichte, in der das Reich Gottes auf Erden durch Menschen zu verwirklichen ist (Einf. in die Eth., S. 317). Ideen leiten das Geschichtliche nach A. Lasson; sie bringen den absoluten Geist zur Offenbarung (Über den Zufall, S. 13; 32 ff.; Zufall in den histor. Besonderheiten; eine gemeinsame Geistesmacht hinter Individuen und Massen). Nach Keyserling strebt Geistiges wachsender Verwirklichung zu (Philos. als Kunst; Schöpfer. Erk., S. 283 ff.). — Ein Sinn verwirklicht sich in der Geschichte nach Windelband, Rickert (Probl. der G.³. 1924), R. Kroner (Logos XII, 124 ff.), F. Münch, G. Mehlis (Philos. Monatshefte der Kantstud. I, 1925, S. 3 ff.; Erfüllung und Vollendung alles wertvollen Kulturlebens; Lehrb. der G., S. 513 ff.; immer neue Formen, nie am Ziele; das absolut Wertvolle als Ausdruck des Ewigen; die Persönlichkeit als Träger leitender Ideen; analytische und synthetische Zeitalter). Die „personalistische" G. Will. Sterns erblickt in der Geschichte die Verwirklichung der Selbstbestimmung der (individuellen und überindividuellen) „Personen", ein Stück ihrer inneren Teleologie (Wertphilos., S. 270 ff.). Zur Geschichte eines Volkes gehören nur die Geschehnisse, die zum Selbstwert dieses Volkes gehören (S. 272). Der ideelle Anteil der Geschichte besteht letzten Endes nicht in Ideen, sondern in „personalen Wesenstendenzen", die das Telos der Geschichte geben; die besondere Art des Geschehens aber hängt von Umweltbedingungen u. a. ab („Konvergenz zwischen der ideellen Selbstbestimmungstendenz der geschichthaften Person und den realen Bedingungen der Umwelt", S. 280 ff.). Die Selbstentfaltung der Menschheit muß

sich in einem großen Zuge einheitlicher Geschichthaftigkeit verwirklichen (S. 284). Vgl. Cohen, Log.², S. 386 f. (der Zweck als Prinzip der G.).

Nach Saint-Simon besteht ein Gesetz des Fortschritts in der Geschichte (s. Turgot u. a.), das bewußt vollzogen werden kann (Oeuvres 1865 f., XX, 118). Aus dem mystischen tritt die Geschichte schließlich in das Stadium, wo die Gelehrten und Industriellen regieren (s. Gesellschaft). Comte unterscheidet das theologische, metaphysische und „positive" Stadium der Geschichte, in welch letzterem alles auf Basis der Erkenntnis der gesetzlichen Beziehungen der Erscheinungen geordnet wird. Immer mehr wird der Intellekt zum Herrscher über das rein Affektive (Cours de philos. pos. 1830 f.). Die Rolle des Milieu und des intellektuellen Faktors betont Buckle (Hist. of civilisat., 1857 f.; Deutsch, 1881, I, 18 ff.; Entwicklung des Geistes in Wechselwirkung mit der Natur; das Milieu betonen der „Anthropogeograph" Ratzel u. a.). Nach Lamprecht besteht ein „Gesetz der sozialpsychischen Lebensentfaltung in einer Reihe von Kulturstufen". Jedes „Kulturzeitalter" hat eine psychische „Dominante" und ein seelisch Einheitliches. Die Geschichte entfaltet sich in Perioden einer inneren Wandlung der nationalen Psyche nach Zeitaltern des symbolischen, typischen, konventionellen, individuellen und subjektiven (bzw. „reizsamen") Seelenlebens. Die sozial-ökonomischen Faktoren sind von hoher Bedeutung. Die großen Persönlichkeiten sind Führer nach Zielen einer immanenten Entwicklung, die sie vorausahnen. Die histor. Entwicklungsgesetze stehen über den Gesetzen der mechanistischen Psychologie; eine schöpferische Synthese waltet hier (Über den Begriff der Geschichte, Ann. der Naturph. II, 255 ff.; Moderne Geschichtswiss. S. 8 ff.; immanente Ideen). In der Geschichte findet ein Aufstieg zu gesteigerter Differenzierung der Individuen statt, zu seelischer Freiheit (Was ist Kulturgesch.?, Deutsche Z. f. G.swiss. I, 132 f.; Die kulturhistor. Methode, S. 28). Dies auch Jerusalem, Rothacker (G. in: Handb. d. Ph., hg. von Baeumler, IV); Spencer, Müller-Lyer. Die Geschichte zeigt eine Erweiterung des Bewußtseins, Differenzierung der Menschen, wachsende „Kulturbeherrschung", Sinnvolles neben einer „Anoia", Aufstieg von Gebundenheit durch Individualismus zu Sozial-Individualismus. Die Kulturgebilde stehen in Wechselwirkung, wobei die wirtschaftlichen Veränderungen stets vorangehen und ältere Phasen in die neuen hereinreichen. Ziel der Geschichte ist die wohlgeordnete Gesellschaft. Die „Zielphasen" sind die „Ideale der Zeit", die psychischen Leitmotive des Fortschritts, der bestimmte „Richtungslinien" aufweist. Das „Gesetz des Rhythmus" bedingt häufige Rückschläge. „Kritische" und „stabile" Perioden wechseln miteinander ab, je nachdem die Neuanpassung vollendet ist oder nicht. Die Geschichte ist ein Kampf des Menschlichen mit dem Tierischen, der Vernunft gegen das Unvernünftige; sie führt zur „Selbstbefreiung", Erlösung der Menschheit (Der Sinn des Lebens, S. 55 ff., 200 ff.; Phasen der Kultur, S. 3 ff., 78 ff., 273 ff. u. a.). Den Einfluß der Willenskraft, die durch Ideen, Vernunft geleitet wird, auf das soziale Milieu und das eigene geistige Sein, bei aller Bedeutung der Wirtschaft, betont R. Goldscheid (Grundlin. zu e. Krit. der Willenskraft, S. 3 ff., 28 ff.); unser ideelles Wollen beeinflußt die natürliche und ökonomische Entwicklung immer mehr; „exakter Teleologismus", S. 154 ff.; Grundfragen des Menschenschicksals, 1920).

Eine Fortsetzung des Naturgeschehens ist die Geschichte nach Hellwald, Gumplowicz, der den Kampf der Gruppen, der Rassen betont (Der Rassenkampf, S. 38, 169 ff.) und das Politische dem Wirtschaftlichen vorangehen läßt (ähnlich F. Oppenheimer). Rasse (s. d.) und Rassenmischung als historischen Faktor betonen Gobineau, H. St. Chamberlain, Lapouge u. a., den Volkscharakter Müller-Freienfels (Psych. des deutschen Menschen u. s. Kultur, 1921) u. a. — O. Spengler betrachtet die Geschichte als Reihenfolge von Entwicklung von Kulturen (s. d.), deren jede die Stadien der Jugend, Reife und des Alterns durchläuft, bis sie in der „Zivilisation" abstirbt, weil alle Möglichkeiten des (in einer bestimmten „Landschaft" erwachsenen Seelentums und dessen „Ideen", Formen) erschöpft sind. Die jetzige „abendländische" Kulturseele geht dem Untergange entgegen. In den historisch-kulturellen Gebilden kommen Ideen als Richtungen

spezifischen Seelentums zum Ausdruck, ohne daß die verschiedenen Kulturen in innerem Zusammenhang stehen, ohne einheitliche Richtung der Menschheitsentwicklung (Der Untergang des Abendlandes, I—II). Daß die Kulturen nicht so isoliert sind, der seelischen Möglichkeiten mehr sind, Untergang oft nur Übergang ist, die Analogien z. T. nicht zutreffen, die schöpferische Aktivität des Menschengeistes verkannt, die historische Selbstregulation übersehen wird, Bedingungen der organisch-seelenhaften Entwicklungen nicht genügend beachtet werden u. a., zeigen die Kritiker Spenglers. Vgl. F. Koehler, Untergang oder Aufstieg des Abendlandes, 1922; Haering, Die Struktur der Weltgesch., 1921 (Das einzigartige Freie, Aktive ist das Wesentliche an der Geschichte; die Menschheit ist noch jung; Untergang war, wie nach Hegel, Nietzsche u. a., stets Übergang; Zusammenhang der Kulturepochen; das Gemeinsame einer Kultur auch ein Konvergenzprodukt; S. 277 ff.); A. Messer, O. Sp. als Philosoph, 1922 (z. T. ähnlich); K. Schück, S.s G., 1921; H. Scholz, Zum „U." des A.², 1920; O. Selz, O. S. 1922 (Im Neuen erhält sich z. T. das Alte); K. Sternberg, Kantstud.; W. Hentschel, Das Gesetz des aufsteig. u. sink. Lebens in der G.², 1907.

Die ökonomische („materialistische") Geschichtsauffassung (Keime schon bei Saint-Simon u. a.) begründen Marx und Engels. Die (mit dem Fortschritt der Technik sich steigernden) Produktionskräfte (zu denen die Menschen selbst gehören) erzeugen die Kultur, deren „ideologischer" Bestandteil abhängig ist von den wirtschaftlichen Veränderungen innerhalb der Gesellschaft. Die „Produktionsverhältnisse" bilden „die reale Basis, worauf sich ein juristischer und politischer Überbau erhebt, und welcher bestimmte gesellschaftliche Bewußtseinsformen entsprechen". „Die Produktionsweise des materiellen Lebens bedingt den sozialen, politischen und geistigen Lebensprozeß überhaupt. Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt". „Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbst gewählten, sondern unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen". „Jede Klasse gestaltet ihre Ideologie aus ihren materiellen Grundlagen heraus und aus den entsprechenden gesellschaftlichen Verhältnissen" (Zur Krit. der polit. Ökon., 1859; Das Kapital I, 1867; Der 18. Brumaire, S. 32 f.; „auf den verschiedenen Formen des Eigentums, auf den sozialen Existenzbedingungen erhebt sich ein ganzer Überbau verschiedener und eigentümlich gestalteter Empfindungen, Illusionen, Denkweisen und Lebensanschauungen"). Jede Gesellschaftsform enthält den Keim, aus dem dialektisch, vermittelt durch Klassenkämpfe, eine neue bis herauf zur klassenlosen, sozialistischen Gesellschaft, hervorgeht. Die einem Bewegungsgesetz gehorchende historische Entwicklung geht notwendig ihren Gang, aber nicht ohne die Tat der vergesellschafteten Menschen, durch die sie auch beschleunigt werden kann. Nach F. Engels wirkt das Ideologische auf das Ökonomische zurück (Briefe, in: Der sozialist. Akademiker, 1895), Nach E. Bernstein besteht eine Wechselwirkung der Kulturgebilde (Die Voraussetz. des Sozial.², 1904), nach F. Adler eine „Anpassung" dieser an einander, an das Ökonomische (E. Machs Überwind. des mechan. Material., 1918; so auch Müller-Lyer u. a.). Nach M. Adler entfaltet sich das „Formal-Psychische" und Ideologische (dessen Gesetzlichkeit a priori ist) in bestimmter Weise unter bestimmten wirtschaftlichen Bedingungen. Ein kausal-teleologischer, durch die Konflikte und Vereinigungen menschlicher Willenskräfte bewirkter Zusammenhang, zu dessen Faktoren das Bewußtsein der Wollenden gehört, besteht in der Geschichte. Die ökonomischen Verhältnisse sind selbst schon etwas Geistiges. Die Ideen wachsen aus den Lebensverhältnissen, den menschlichen Beziehungen heraus und werden zu wirksamen Kräften, hinter denen z. T. die Interessen der Klassen stehen (Marxist. Probleme, S. 237 ff.; Der soziol. Sinn der Lehre von K. Marx, 1914, S. 20 ff.). Die Geschichte ist eine G. der menschlichen Vergesellschaftung und deren Fortschritt (so auch Rodbertus, Z. f. Sozial- u. Wirtschaftsgesch. VI, 34, Müller-Lyer, Natorp, L. Hartmann). Die Dialektik des Sozial-Geistigen erörtert G. Lukacs (Geschichte u. Klassenbewußtsein, 1923), in anderer Weise auch

Bucharin. Die Ideen sind ein Produkt der Gesellschaft. Alle Teile des technischen Systems der Gesellschaft bilden eine Einheit und bestimmen das System der Arbeitsverhältnisse. Die ideologischen Prozesse sind eine besondere Art der gesellschaftlichen Arbeit, erwachsend aus der materiellen Produktion und selbst regulatorisch wirksam. Die soziale Dialektik bedingt die sozialen Umformungen (Theorie des histor. Material., S. 49 ff.). Nach F. Oppenheimer ist das primäre Massenbedürfnis das ökonomische, aber das Mittel zu dessen Befriedigung ist politisch (Skizze e. sozialök. Geschichtsauffass., V. f. w. Ph. 27, S. 344 f.). — Brooks Adams leitet die Geschichte wesentlich aus der Tendenz nach Herabsetzung der Produktions- und Verteilungskosten. An die Stelle des imaginativen, militärischen, künstlerischen Menschen tritt der ökonomische Mensch; die Zivilisation verkümmert oder verfällt dann (Das Gesetz der Zivilis. u. des Verfalles 1907). — Vgl. Woltmann, Der histor. Material., 1899; O. Lorenz, Die materialist. Geschichtsauffass., 1897; Plechanow, Beitr. zur Gesch. des Mat., 1896; Die Grundprobl. des Marxismus; A. Labriola, Del material. storico, 1902; Goldscheid, Verelendungs- oder Meliorationstheorie, 1906; H. Cunow, Die Marxsche Geschichts-, Gesellschafts- u. Staatstheor., 1920 f.; B. Croce, Material. storico ed. economia marxista², 1907 (krit.); Charasoff, Das philos.-ökon. Syst. des Marxismus, 1909; Tugan-Baranowsky, Die theoret. Grundlagen des Marx., 1905; Hammacher, Das philos.-ök. System des Marx., 1909; Masaryk, Die philos. u. soziol. Gr. des M., 1899; W. Sulzbach, Die Anfänge der material. Geschichtsauffass., 1911; Stammler, Wirtsch. u. Recht, S. 27 ff.; Die materialist. Geschichtsauff., 1921 (Teleologie der histor. Entwicklung); B. Erdmann, Die philos. Voraussetz. der material. G., 1907; K. Vorländer, Kant u. Marx², 1925; W. Wagner, Die Verein. von Kant u. Marx, 1921; S. Marck, Hegelianismus u. Marxismus, 1921; Sven Helander, Marx u. Hegel, 1922; Plenge, Marx u. Hegel, 1911; K. Leese, Die G. Hegels, 1922; P. Vogel, Hegels Gesellschaftsbegriff, 1925; Ch. Rappoport, La ph. de l'hist., 1913; E. Brandenburg, Die material. Geschichtsauffass., 1920 (keine eindeut. Bestimmung der Befriedigung des Bedürfnisses nach Lebensverbesserung durch die Produktionsverhältnisse); E. Kraus, Die geschichtl. Grundlagen des Sozial.; P. Struve, A. f. Sozialwiss. XIV; R. Mondolfo, Il material. storico in F. Engels, 1912 (Wille als Faktor); Rignano, Ess. de synth. scient., 1912, p. 213 ff.; Maurice, Die soziale Geschichtsauff., 1924. Vgl. Abhandlungen in der „Neuen Zeit", im „Kampf", in den „Sozialist. Monatsheften" — Vgl. E. Menke-Glückert, Goethe als Geschichtsphilosoph, 1907; W. Hegemeister, Nietzsches Geschichtsauffass., 1912; Stephensen, Zur Philos. der Gesch., 1894; Hoene-Wronski, Philos. absolue de l'histoire, 1852 („Messianismus", einstige Vernunftherrschaft); N. Salmeron, Las leges de la historia, 1864; Jentsch, Geschichtsphilos. Gedanken², 1903; Th. Lessing, Untergang der Erde; Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen², 1921 (Die Geschichte findet nicht Sinn, gibt ihn; Inhalt der G. sind Lebenstragödien, ohne Vernunft und Ethik, aber der Mensch ist genötigt, das „sinnlos chaotische Element unbeugsamer Zufallsgewalten" im Sinn ideeller Wertnormen zu gestalten. Die G. ist „illusionäre Umdeutung" im Sinne idealer Forderung, um lebensnotwendige Illusionen zu schaffen); Joel, J. Burckhard als Geschichtsphilosoph, 1918; W. Elert, Prolegom. der G., 1911; A. Frey, Der Sinn der Weltgesch., 1911; A. Wiener, Entsteh. u. Wesen von Natur u. Kultur, 1923, S. 74 ff.; F. v. Stromer-Reichenbach, Historionomie, 1924; K. Jellinek, Das Weltengeheimnis³-⁴, S. 413 ff., 460 (Ziel ist „die überirdische Erlösung" der Menschen als „Mitschöpfer Gottes", immer größere Bewußtheit, Freiheit, Solidarität; Formung der Wirtschaftsverhältnisse durch menschliche Aktivität, sie gehen aus dem Rechts- und Geistesleben hervor; individualisierende Methode der Geschichte); W. Sauer, Philos. der Zukunft, 1923; Grundlagen der Gesellschaft, 1924; Keyserling, G. als Tragödie (Der Leuchter VI); Windelband, G. 1916; P. Wust, Naivität u. Pietät, 1925; Haering, Hauptprobl. d. G., 1925; H. Schneider, Philos. der G., 1923; Ethos, V. f. Soziol., G. u. Kulturph., 1925 ff.; Logos I ff.; M. Nordau, Der Sinn der Gesch., 1909; Fabre d'Olivet, Hist. philos. du genre humain, 1909; W. Strich, Prinz. der psychol. Erk., Proleg. zu e. Krit. der histor. Vernunft, 1914; F. Sa-

WICKI, G., 1920 (Verwirklichung des Reiches der Kultur, Gott in der Geschichte wirksam, keine strengen Gesetze); PICHLER, Zur Philos. der Gesch., 1922; P. FELDKELLER, Gesch. als Wille zur Spannung, in: Der Weg zur Vollendung V, 38 ff.; K. RIEZLER, Gestalt u. Gesetz, 1924; L. COELLEN, Von der Selbstoffenbar. des göttl. Lebens, 1925; E. ZWIRNER, Zum Begriff d. Geschichte, 1926; FR. CORNELIUS, Die Weltgesch. u. ihr Rhythmus, 1925; G. LE BON, Psych. Gesetze in d. Völkerentw., 1922; R. KRALIK, Geist u. Kern der Weltgesch., 1922; M. KEMMERICH, Das Kausalgesetz der Weltgesch.[2], 1922; L. KARSAWIN, Ph. d. G., 1923 (russ.); N. BERDJAJEW, Der Sinn der Geschichte, 1923 (religiöse G.); R. MAYR, Die philos. Geschichtsauffass. der Neuzeit I, 1877; R. FLINT, History of the philos. of hist., 1893; BERNHEIM, Lehrb. der histor. Methode u. der G.[6], 1908; E. UTITZ, Die Kultur der Gegenwart, 1921; EWALD, Die Relig. des Lebens, 1925 (Arbeit an der Verwirklichung des Gottesreichs wahrer Gemeinschaft). Vgl. Geschichte, Fortschritt, Entwicklung, Gesellschaft, Kultur, Humanität, Heterogonie, Zweck, Idee, Ideologie, Tendenz, Kampf, Klasse, Rasse, Volksgeist, Gesamtgeist, Masse, Ökonomie, Sinn, Aktivismus, Historismus, Welt, Geist.

Geschlechtspsychologie s. Sexualpsychologie, Liebe.

Geschmack (gustus), ästhetischer, ist die Fähigkeit zu ästhetischen Wertungen und Urteilen; der gute G. ist die Fähigkeit, Schönes und Häßliches entsprechend zu empfinden und zu werten. Die Feinheit des Geschmacks hängt teils von angeborenen Anlagen, teils von der Höhe der ästhetischen Entwicklung und Ausbildung ab. Der G. unterliegt — bei aller Apriorität der ästhetischen Grundgesetzlichkeit — einem historisch-kulturellen Wandel, auch ist er z. T. verschieden bei verschiedenen Völkern und Gruppen. Eine gewisse Ausbildung des G.s ist möglich, durch Differenzierung des Fühlens und des Verständnisses. Vgl. Ästhetik.

Über den G. handeln GERARD (On taste, 1759; deutsch 1766), M. HERZ (Vers. über den G., 1776), HUME (G. für das Gute und Schlechte, Enquir. conc. the princ. of morals, 1751), J. F. DU TREMBLEY (Discours sur le bon goût, 1713), MONTESQUIEU (Essai sur le goût, Oeuvres IV, 223 ff.), MARMONTEL (Ess. sur le g., Oeuvres I, 1788), A. ALISON (Ess. on the nature and princ. of taste, 1790; deutsch 1792), J. WINCKELMANN (Von der Fäh. der Empfind. des Schönen u. der Kunst, 1763), MEINERS (Verm. ph. Schr. I, 133 ff.), S. MAIMON (Über den G., Deutsche Monatsschr. 1792), BENDAVID (Versuch e. G.slehre, 1799; Kantisch) u. a. Nach KANT ist der ästhet. G. das Vermögen, durch eine mit der Vorstellung der Form eines Gegenstandes unmittelbar verbundene Lust mit (subjektiver) Allgemeingültigkeit zu urteilen (Kr. d. Urt., Einl. VII, S. 27), „das Vermögen der Beurteilung des Schönen" (I, § 1, S. 39), „das Beurteilungsvermögen eines Gegenstandes oder einer Vorstellungsart durch ein Wohlgefallen oder Mißfallen, ohne alles Interesse" (I, § 5). Bezüglich des G. findet eine komparative Allgemeinheit statt (§ 7). Der G. ist „sensus communis aestheticus" (§ 40), als Vermögen, die Mitteilbarkeit der Gefühle, die mit einer Vorstellung verbunden sind, a priori zu beurteilen (ib.). G. ist bloß ein Beurteilungs-, nicht ein produktives Vermögen (§ 48; Anthropol. II, § 69 B; vgl. WW. XVI, 99 ff., 114 ff., 137 ff.; Met. der Sitten I, 12: G. ist Lust an der Vorstellung eines Gegenstandes). Die „Antinomie des G." löst sich durch die Erwägung, daß das Geschmacksurteil durch einen unbestimmbaren Begriff allgemeingültig wird, nämlich durch einen Vernunftbegriff vom Übersinnlichen des Gegenstandes und des urteilenden Subjekts (Kr. d. Urt., § 57). Objektive Geschmacksregeln durch Begriffe gibt es nicht (§ 17, § 34, S. 135 f.). Das Geschmacksurteil macht aber „auf jedermanns Beistimmung rechtmäßigen Anspruch; es gibt hier „universale" Regeln (§ 7, S. 50 f.). Der G. ist „das Beurteilungsvermögen desjenigen, was unser Gefühl an einer gegebenen Vorstellung ohne Vermittlung eines Begriffs allgemein mitteilbar macht." Das Gefühl wird im Geschmacksurteil jedem „gleichsam als Pflicht" zugemutet (§ 40, S. 146 f.; vgl. § 60). G. ist „ein sinnliches Beurteilungsvermögen, nicht bloß nach der Sinnesempfindung für mich selbst, sondern auch nach einer

gewissen Regel zu wählen, die als für jedermann geltend vorgestellt wird". Es gibt einen G., dessen Regel „a priori begründet" sein muß. G. ist „das Vermögen der ästhetischen Urteilskraft, allgemeingültig zu wählen". Er ist ein Vermögen der „gesellschaftlichen Beurteilung". Das G.surteil ist sowohl ein „ästhetisches" als ein „Verstandesurteil". Beurteilt wird die Einstimmung oder der Widerstreit im Spiele der Einbildungskraft und der Gesetzmäßigkeit des Verstandes. Der G. ist eine „Moralität in der äußeren Erscheinung" (Anthrop. I, § 67ff.). Im Geschmacksurteil wird mit der Vorstellung einer Form eine Lust für „jeden Urteilenden überhaupt" verbunden gedacht, weil sie bloß auf allgemeinen und subjektiven Bedingungen beruht (Kr. d. U., S. 27ff.). Das G.surteil ist „bloß kontemplativ" (I, S. 46ff.) und allgemein mitteilbar (S. 59ff.). Das „reine" G.surteil ist unabhängig von „Reiz" und „Rührung" (S. 61ff.; vgl. S. 81ff., 133ff., 197ff.). G. E. Schulze: „Alle schönen Gegenstände besitzen vermöge des Wohlgefallens an dem Anblicke derselben einen Wert besonderer Art für den Menschen. Die Fähigkeit, diesen Wert zu erkennen und das Schöne von dem Häßlichen zu unterscheiden, heißt G."(Psych. Anthrop., S. 361). Nach H. v. Stein ist guter G. soviel wie wohlausgebildete, beweglich organisierte Rezeptivität (Vorles., S. 32 f.). Nach Kreibig ist G. „eine ästhetische Werturteils-Disposition von deutlich bestimmter Richtung" (Werttheor., S. 159). Vgl. J. v. Falke, Gesch. des modernen G.s, 1880; A. Krause, Zur Widerleg. des Satzes: Über den G. läßt sich nicht streiten, 1882; F. Bettex, Vom G.², 1900; Fouillée, Morale des idées-forces, p. 336f. („l'appréciation de la forme typique la plus pure et la plus saine"); B. Heimann, Über den G., 1924; R. Schaukal, Vom G.², 1910; L. Nelson, Die krit. Eth., 1914. Vgl. Ästhetik, Gemeinsinn, Kritik.

Geschmacksempfindungen (E. des Schmeck- oder G.ssinns) sind die Empfindungen, die durch Reizung der Geschmacksorgane (Schmeckbecher, Geschmacksknospen) in den Schleimhautfalten („papillae circumvallatae, fungiformes, foliatae") der Mundhöhle seitens flüssiger Substanzen ausgelöst werden. Grundgeschmäcke sind wohl süß, sauer, salzig, bitter (bzw. auch alkalisch und metallisch); sie lassen sich mischen (bzw. verschmelzen), schwächen oder verstärken einander (durch Kontrast), weisen Übergänge auf. Die G. sind meist mit Geruchs- und Hautempfindungen verschmolzen. Die Zungenspitze ist am empfindlichsten für das Süße, der Zungenrand für das Sauere, die Zungenfläche für das Bittere. Auch der weiche Gaumen hat G.szellen. Die Empfindlichkeit ist am größten bei einer Temperatur zwischen 30° und 40° C. Vgl. Wundt, Gr. d. Psychol.⁵, S. 66f.; Ebbinghaus, Gr. d. Psychol. I, 398ff.; Kiesow, Philos. Stud. IX, X, XII, XIV; M. v. Vintschgau, Hermanns Handb. III, 12, S. 225 ff.; Nagel, Handb. der Physiol. III; Oehrwall, Skandin. Arch. f. Physiol. II; Henning, Physiol. u. Psych. des G.s, Ergebn. der Physiol. 19, 1921, S. 1 ff.; L. Marchand, Le goût, 1903; Jodl, Lehrb. der Psych. I⁵, 284ff.; Fröbes, Lehrb. der exper. Psych. I²⁻³, 1923; Stöhr, Psych., S. 137 ff.; W. Sternberg, G. u. Geruch, 1906; Ponzo, Zentralblatt f. Psych. II, Nr. 20.

Geselligkeit s. Gesellschaft. Vgl. Kant, Kr. d. Urt. § 41; Simmel, Soziol. der G., Verh. d. deutschen Soziologentages I, 19ff.; Spann, Gesellschaftslehre, S. 95; Vierkandt, Gesellschaftslehre, S. 162ff.

Gesellschaft (societas) ist im weitesten Sinne jede soziale Vereinigung und die Gesamtheit der verbundenen Individuen selbst. Die Form der sozialen Vereinigung und der Akt derselben ist die Vergesellschaftung. Im engeren Sinne ist G. eine durch Interessen und bewußte Zwecke, durch Konvention, Vertrag verbundene Gesamtheit, jede vorübergehende oder dauernde Vereinigung solcher Art. Der gemeinsame Zweck (der Erhaltung, Förderung, des Schutzes usw.) bindet die Mitglieder der G. aneinander. Die Gemeinschaft ist eine innigere Form der G., sie ist mehr organischer Art, beruht auf mehr oder minder umfassender Gemeinsamkeit des Fühlens, Denkens und Wollens und

auf besonderer Solidarität, sich Eins-Fühlen im Sein und Verhalten. Von der (durch gleiche Abstammung, soziale Triebe, gemeinsame Schicksale verbundenen) „Naturgemeinschaft" ist die (durch das Bewußtsein gemeinsamer Ziele und Geistigkeit geeinigte) „Kulturgemeinschaft" zu unterscheiden. Beide Formen erhalten sich in der G., deren Entwicklung nach dem Ziele einer universalen Kulturgemeinschaft der nationalen Gemeinschaften hin tendiert. Von Anfang an lebt der Mensch in G., zunächst in kleinen „Gruppen", „Horden", dann in „Stämmen" mit einer vorstaatlichen (auf Abstammung, Sitte, Altersklassen, Männerbünden u. a. beruhenden) „Gentilorganisation", aus der oft durch Vereinigung mit fremden Stämmen infolge Unterwerfung, die staatliche Organisation hervorgeht. Der Mensch ist auf G. angelegt, durch seinen „Geselligkeitstrieb" wie seine biologischen und geistigen Bedürfnisse, nur in der G. entwickelt er seine menschlichen Anlagen und seine Persönlichkeit. Von den gesellschaftlichen Verhältnissen ist das Individuum (trotz seines personalen Eigenseins, das dem Kerne nach „metasozial" ist) mehr oder minder abhängig, indem es teils direkt von der sozialen Umwelt beeinflußt ist, teils in seinem eigenen Ich eine „soziale Schicht" birgt. Individualität und Sozialität schließen einander nicht aus. Das Ideal ist Vereinigung größtmöglicher Personalität mit größtmöglicher Sozialität, deren eine die andere fördert. Die G. (bzw. Gemeinschaft) ist weder ein selbständiges Wesen, noch die bloße Summe der Individuen, sie ist real als die „Organisation", der Zusammenhang, das System (Gefüge) der verbundenen Individuen, die nur als Glieder eines sozialen Ganzen wirken und sich entwickeln. Die G. dient den Individuen, diese unterordnen sich (triebhaft oder bewußt, zwangsläufig oder frei) der G., die als Bedingung kulturell-menschlicher Entwicklung einen Eigenwert hat und (wie die Gesellschaftlichkeit als solche) ein „Selbstzweck" ist. Das soziale Ganze hat ein eigenes Wesen und eine eigenartige Entwicklung, mit bestimmten Entwicklungstendenzen und Gesetzen, es wächst, differenziert, gliedert sich, nimmt an Bewußtheit und Aktivität zu (namentlich in den „führenden Geistern"), wird von einem „Gesamtgeist" (s. d.) beseelt, tritt dem Einzelnen als ein Neues, Objektives, Autoritatives, Bindendes, Normierendes entgegen, auch wo jener in Opposition zu bestehenden Gesellschaftsverhältnissen tritt. Die sozialen Gebilde (Recht, Sitte usw.) sind das Produkt des Wechsel- und Zusammenwirkens der Individuen in der G., des sozialen Gesamtgeistes, der alle durchdringt; sie beruhen auf „intermentalen" Beziehungen der Individuen, sind selbst aber (trotz allem personalen Anteil) überindividuelle, überpsychische Gebilde, die einander beeinflussen. Das „soziale Sein" besteht aus den (psycho-biotisch bewirkten) sozialen Verhältnissen, die zum „Überbau" das „soziale Bewußtsein" (im engeren Sinne, das „Ideologische" im Unterschiede vom Bewußtsein im Sinne des Erlebnisses überhaupt) haben, das aber selbst auf die „Basis" zurückwirkt (s. Geschichte, Ideologie). In der G. manifestiert und objektiviert sich der Menschheitsgeist, der selbstregulatorisch Widersprüche und Unzuträglichkeiten des sozialen Seins zu beseitigen bestrebt ist und auf soziale Harmonie hindrängt, trotz aller Konflikte, Kämpfe, Vergewaltigungen usw. Der humane „Sozialwille", der sich der sozialen Übel immer mehr und in immer weiteren Kreisen bewußt wird, wird immer mehr zum Verwirklicher einer dem „sozialen Ideal" möglichst sich annähernden Gesellschaftsordnung. Die immanente Sozialteleologie setzt sich vermittelst der sozialen Kausalität gegen- und zusammenwirkender Kräfte, Interessen, Wollungen, Akte durch als soziale „Dialektik" (s. d.), gemäß dem sozialen „Logos" (Vgl. Sozial).

Der Begriff der „bürgerlichen G." findet sich bei Hobbes, Locke, Ferguson u. a. („civil society"), Kant, Hegel, L. v. Stein u. a. Vgl. Staat.

Analogien zwischen G. und menschlicher Organisation finden Platon (s. Staat) und Aristoteles. Nach ihm ist der Mensch von Natur aus sozial (*φύσει ζῶον πολιτικόν*, Polit. I 2, 1253 a 1); das Ganze der G. geht begrifflich dem Einzelnen voran. Nach den Stoikern ist der Mensch zur G. bestimmt (Diog. L. VII, 131; vgl. Cicero, De republ. 1, 25, Seneca, De ira, II, 3; Ep. 96). Das All ist eine G. der Menschen und Götter. Nach den Epikureern beruht die staatliche Gemeinschaft auf einem Vertrag zum Schutze gegen Feindseligkeiten

(Diog. L. X, 150 ff.; Lucrez, De rer. natura V, 1922 ff.). Der Gegensatz zwischen beiden Auffassungen auch später (s. Recht, Staat). Gegenüber Hobbes (vgl. The elements of law, 1888) u. a. betonen die Ursprünglichkeit des Gesellschaftlichen Shaftesbury, W. Temple, Bolingbroke, J. Harris, Hume (Essays moral and polit. 1748), A. Smith, Ferguson (Abh. über die bürgerl. G. 1768), Montesquieu, Voltaire, Mably, Herder. Die Vertragstheorie erneuert Rousseau (s. Staat), der den Begriff des „Gesamtwillens" (volonté générale) einführt, nachdem vor ihm öfter vom Gesamtgeist (s. d.) als Volksgeist die Rede war. Den „Naturzustand" denkt man sich teils noch asozial, teils nur vorstaatlich, also nicht immer rein individualistisch. Nach Kant hat der Mensch eine „Neigung, sich zu vergesellschaften", weil er nur so seine Naturanlagen entfalten kann, aber auch einen Hang, sich zu vereinzelnen („Ungesellige Geselligkeit", „Antagonismus" als Kulturfaktor; Ideen zu e. allg. Gesch., S. 9). Ein „Trieb zur G." besteht (Kr. d. Urt. I, § 9, S. 56; § 41, S. 148; vgl. § 60, S. 216); der Mensch ist „ein für die G. bestimmtes (obzwar doch auch ungeselliges) Wesen" (Met. der Sitten II, § 47, S. 333). Nur durch den „Geist der Gemeinschaft" und durch Disziplinierung ist Freiheit möglich (Reflex. I, 649; I, 652: Liebe zum System, d. i. einem „Ganzen nach Gesetzen"; vgl. I, 653; ohne G. keine Sprache). Eine richtig geordnete bürgerliche G. und die Verbindung solcher in einem „Völkerbunde" ist gefordert (s. Geschichte, Kampf). Der Staat beruht auf der Idee eines Vertrages. Fichte bestimmt G. als „jede Aggregation vernünftiger Wesen, die im Raume bei einander leben und dadurch in gegenseitige Beziehungen versetzt werden" (Über die Bestimm. des Gelehrten, 1. Vorl., S. 7). Es gehört zum Bedürfnis des Menschen, daß vernünftige Wesen seinesgleichen außer ihm bestehen, er setzt sie daher voraus (S. 176). G. ist „Wechselwirkung nach Begriffen" (S. 19 f.). Der Charakter der G. ist „Wechselwirkung durch Freiheit" (2. V., S. 21). Der Mensch ist zur G. bestimmt; sein Trieb geht auf gegenseitiges Nehmen und Geben, Leiden und Tun, auf Koordination (S. 22). Gemeinsame Vervollkommnung ist das höchste Gut (S. 13). Die G. ist „die Beziehung der vernünftigen Wesen auf einander. Das Ich kann nur in Beziehung auf gleichartige andere Individuen gedacht werden" (Grdl. des Naturrechts; vgl. M. Adler u. a.). Die G. muß jedem zur Arbeit verhelfen; der Boden soll allen gehören (vgl. Der geschloss. Handelsstaat; staatssozialistische Tendenzen). Hegel erblickt in der G. eine Form des „objektiven Geistes" (s. d.), durch den der Einzelne bedingt ist. Die „Idee" (Vernunft, objektive Logik) verwirklicht sich in allem, also auch in den gesellschaftlichen, wirtschaftlich-rechtlichen Verhältnissen. Die (bürgerliche) G. ist ein System allseitiger Abhängigkeit der auf ihre Interessen bedachten, einander zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse benötigenden Individuen. Sie ist dem Staate (s. d.) untergeordnet, soll ständisch gegliedert sein, umfaßt das System wirtschaftlicher Bedürfnisse, des Rechts und der „Polizei" (Wiss. d. Log. 1812—16; Enzykl. § 496 ff.; Grundlin. d. Ph. des Rechts, 1821, 1911, 184 ff.; Schriften zur Polit. u. Rechtsph., 1913). Vgl. Mayer-Moreau, H.s Sozialph. 1910; Plenge, Marx u. H., 1911; S. Marck, Hegelianismus u. Marxismus, 1922; P. Vogel, H.s G.sbegriff u. s. gesch. Fortbild. durch Lorenz Stein, Marx, Engels u. Lassalle, 1925, S. 5 ff., 335 ff.; Schellings Schr. zur G.sph., hrsg. von M. Schröter, 1926; Hegels Schr. zur G.sph., hrsg. von Bäumer, 1926; F. Hoffmann, Grdz. d. Sozietätsph. von F. Baader, 1837. Die in der sozialen Entwicklung herrschende Dialektik (s. d.) haben Marx und Engels realistisch aufgefaßt. Auch ihnen zufolge waltet ein Logos in der G., in „Bewegungsgesetzen" der G.; von dieser „Idee" (im Hegelschen Sinne) ist das durch die Wirtschaft und die soziale Struktur bedingte „Ideologische" des menschlichen Bewußtseins zu unterscheiden.

Nach Proudhon unterscheidet sich die G. (der „Gesamtmensch") vom Einzelnen durch das Unwillkürliche ihrer Tätigkeit. Sie verhält sich so, als ob sie einem noch unbekannten Ziel entgegendränge (Der Widerspruch der Nationalök. I, 1847, S. 8). Die Geschichte der G. ist „eine fortschreitende Offenbarung der Bestimmung des Menschen" (S. 32). Es geht in ihr dialektisch zu, zu immer neuen Gegensatz-Synthesen. Feuerbach betont das Gattungsmäßige in der menschlichen Kultur. Die Wirksamkeit der Ideen (neben der des Ökonomischen) in der G. lehrt L. v. Stein (Syst. d. Staatswiss. II, 1856; Gesch.

der sozialen Beweg. in Frankreich, 1850, 1921; Der Begriff der G., 1855; vgl. Grünfeld, L. v. S. u. die G.slehre, 1910; R. v. Mohl, Gesch. u. Liter. der Staatswiss. 1855 f., I, 101 ff.).

Nach Lassalle sind die in der G. wirksamen Kräfte durch die geschichtlich-gesellschaftlichen Verhältnisse eines Landes bedingt. Bedingend für Recht und Sittlichkeit ist die Solidarität des Volksgeistes in allen (Herr Bastiat-Schulze, hrsg. von Bernstein, 1912, S. 32ff.). Nach K. Marx u. F. Engels ist die G. die Vereinigung vergesellschafteter Menschen. Die Produktionsverhältnisse (als Beziehungen der Menschen) sind die Basis der Gesellschaft, von der das Ideologische, die geistige Entwicklung, abhängig ist. Klassenkämpfe (s. d.) führen von einer Gesellschaftsform zur anderen, bis zur sozialistischen klassenlosen G., aber so, daß die neue (in der alten angelegte) Form nicht eher auftritt, als bis die ältere sich ausgelebt hat. Der dialektische Widerspruch zwischen der geänderten ökonomischen Basis (zunächst zwischen Produktionskräften und P.sverhältnissen) und dem „Überbau" führt notwendig zu sozialen Revolutionen (WW. 1925ff.; s. Geschichte). Nach M. Adler ist das soziale Leben im Einzelmenschen real gegeben; dieser ist „als Einzelmensch zugleich vergesellschafteter Mensch", als „einzelner unter Wesensgleichen, als ein durch die gleiche Art des geistigen Lebens mit seinen Artgenossen zu einer Einheit verbundenes Wesen". Er kann in G. leben, „weil er schon unmittelbar in seinem Selbstbewußtsein sozial ist", d. h. auf die Wesensgleichheit des Formalpsychischen mit seinen Artgenossen bezogen ist, wodurch allein eine Verständigung möglich ist (Marxist. Probl., S. 4ff., 2. A., 1923; Der soziolog. Sinn der Lehre von K. Marx, S. 2 ff.). Die soziale Teleologie ist zugleich soziale Kausalität, vermittelt durch zielgerichtete, ideengemäße Willenskräfte der Menschen als Ursachen (vgl. Kausal. u. Teleol., 1904; das Einzelbewußtsein als Besonderung des „Bewußtseins überhaupt"; die Menschen setzen ihr Bewußtsein als „B. überh." gleich, beziehen sich als Funktionsgleiche im Erkennen auf einander: „transzendental-soziale" Fundierung, S. 172ff.; vgl. Ich). Vgl. Bucharin, Theor. d. hist. Material. S. 87ff. (die G. ist eine reale Gesamtheit oder ein „System von Wechselwirkungen", mehr als eine Summe).

In den Vordergrund der sozialen Entwicklung stellt L. Gumplowicz die Gruppenkämpfe. Die Gruppe ist das „soziale Element", das Individuum ein „passives Atom" in ihr. Gesetz ist, daß jedes mächtigere ethnische oder soziale Element nach Herrschaft über schwächere strebt (Der Klassenkampf², 1908; Grdz. der Soziologie², 1905; Soziol. im Umriß, 1910; Die soziolog. Staatsidee², 1902). Das „politische Mittel" der Herrschaft, Macht zu ökonomischen u. a. Zwecken betont auch F. Oppenheimer (Z. f. Sozialwiss. III; Der Staat, 1907; Allgem. Soziol. I), Ratzenhofer (Die soziolog. Erkenntnis, 1898; Soziologie 1907; das „Interesse" als Triebkraft), F. Savorgnan; ähnlich z. T. Cattaneo, Bagehot (Der Urspr. der Nationen, 1874), Nietzsche, Dühring, Vaccaro u. a.

Physikalische Analogien ziehen heran Carey (Princ. of social science, 1858 f., deutsch 1863), Quetelet (s. Statistik, Physique sociale, 1834), Winarski (Rev. philos., 1898, 1900), De Marinis (Sistema di sociol., 1901), Mismer, Pareto, Waxweiler (Psychoenergetisch, Esquisse d'une sociol., 1906), Ostwald (s. Kultur), Zmavc (s. Arbeit) u. a.

Das Milieu (s. d.; Ibn Chaldun u. a.) betonen Demolins, Ratzel (Anthropogeogr., 1898) u. a. Die ethnologische Seite der Gesellschaftsentwicklung erforschen Spencer (s. unten), Bachofen (Das Mutterrecht, 1861; Lehre vom einstigen „Matriarchat", die aber von anderen kritisiert wird), Maine (Ancient law¹¹, 1890; Village communities², 1890; Early hist. of institutions⁴, 1890), Mc Lennan, Morgan (Die Urgesellschaft², 1891; Lehre von der ursprünglichen „Promiskuität" der Geschlechter, „Gentilgenossenschaft" vor dem Staate; vgl. F. Engels, Der Urspr. der Familie . .⁶, 1894), v. Dargun, E. Grosse (Die Formen der Familie, 1896), Cunow, Wilkens, Starcke, Westermarck, Laveleye (s. Eigentum), Mucke (Horde u. Familie, 1895; Ortsgemeinschaft), Steinmetz, H. Schurtz (Altersklassen u. Männerbünde, 1902; die aus dem Geselligkeitstrieb entstehende Männergesellschaft als Keim der Staatsentwicklung gegenüber den Geschlechterverbänden), Post, Kohler, Berolzheimer (s. Recht) u. a. — Statistisch-demographisch untersuchen das soziale Leben Coste (Princ.

d'une sociol. objective, 1899), G. Mayr (Die Gesetzmäß. im G.sleben, 1877) u. a. — Die wirtschaftliche Seite der G. betonen Le Play, Funck-Brentano (La science sociale, 1897), de Greef (Introd. à la sociol., 1886) u. a., in anderer Weise der Marxismus (s. Geschichte).

Biologisch-anthropologisch fassen das G.sleben auf der „soziale Darwinismus", der z. T. einseitig die Rolle der Selektion betont, durch welche die Mindertauglichen ausgemerzt werden, während „humane" Maßnahmen ihr entgegenwirken: (O. Ammon, Die natürl. Auslese beim Menschen, 1893; Die G.sordnung[3], 1900; Z. f. Sozialwiss. IV; Lapouge, A. Tille u. a., Haycraft, Vadala-Papale (La sociol., 1883), Vaccaro (La lotta per l'esistenza, 1886; Le basi del diritto e dello stato, 1893), B. Kidd (Social evolution, 1894; Bedeutung der Religion), Nietzsche (WW. X, 1 ff.), L. Woltmann (Polit. Anthrop., 1903), Schallmayer (Vererb. u. Auslese[3], 1918; Beitr. zu e. Nationalbiol., 1905), F. Galton, Ploetz u. a. (s. Rasse, Eugenik), H. E. Ziegler; vgl. Matzat (Philos. der Anpass., 1904), Ruppin (Darwin. u. Sozialwiss., 1904), Lütgenau (Darwin. u. Staat, 1905), Steinmetz (Philos. des Krieges, 1907; V. f. w. Ph. 26) u. a. Gegner des Selektionismus sind Huxley, Kropotkin (Wechselseit. Hilfe, 1904; „Mutualismus" als Prinzip der Entwicklung), Novicow (Die Gerecht., 1907), Jentsch (Sozialauslese, 1898), E. Becher, (Der Darwin. u. die sozial. Eth. 1909; s. Hilfe), Müller-Lyer (s. unten) u. a. Auch R. Goldscheid, Vertreter des „Aktivismus" (s. d.), der aktiven Anpassung an die Kulturzwecke, der „Menschenökonomie" (s. Ökonomie), der statt der brutalen Auslese planmäßige Hebung des sozialen Milieus und Sparsamkeit mit menschlichen Energien verlangt, auch die Rolle des zielbewußten, ideengemäßen Willens betont (s. Willenskritik, Entwicklung, Geschichte; Entwicklungswerttheorie, 1908; Darwin, 1909, Höherentwickl. u. Menschenök. I, 1911).

Als etwas Organisches, eine Art Organismus (oder als einem solchen analog) betrachten die „Organizisten" die G.; vgl. auch Plutarch, N. Cusanus, Bacon, Romagnosi, Rosmini, Chr. Krause, Ad. Müller, Bluntschli, Lorenz v. Stein, Gierke (Das Wesen der menschl. Verbände, 1902); Solovjeff (WW. I, 1914); Boström (Gr. e. ph. Systems, 1923) u. a. Von Saint-Simon (Oeuvres, 1859) beeinflußt, bestimmt A. Comte die G. als „organisme collectif". Die soziale Entwicklung ist durch die des Geistes bedingt, gemäß dem „Gesetz der drei Stadien" („loi des trois états"; Cours de philos. pos. IV, 210 ff.; s. Geschichte). Spencer bestimmt die G. als ein „Überorganisches", das wie der Organismus wächst, sich differenziert usw., aber kein zentrales Selbstbewußtsein hat. Die Entwicklung führt vom militärischen zum industriellen Typus (Descript. Sociol.; Princ. of Sociol., 1885 ff.; Social Statics[2], 1892; The man versus the state, 1884; Individualismus). Ein Organismus ist die G. nach P. Lilienfeld; sie besteht aus Zellen, Geweben usw. (Gedanken über die Sozialwiss. der Zuk., 1873 ff.). Ein psychischer Organismus ist die G. nach Schäffle (Bau u. Leben des sozialen Körpers[2], 1896; Abriß der Soziol., 1906). Organische Analogien bei Espinas (Les sociétés animales[2], 1878), Bordier (La vie des sociétés, 1887), R. Worms (Organisme et société, 1896; Philos. des sciences sociales, 1904 ff.; jetzt abrückend), Izoulet (La cité moderne, 1895), R. de la Grasserie, Guyau (das All als G., s. Soziomorphismus), Bourdeau (Socialistes et sociologues[2], 1907), Ardigò, Small und Vincent (Introd. to the study of society, 1894). — Nach Fouillée ist die G. ein „organisme contractuel", der sich seiner Idee gemäß selbst verwirklicht (La science sociale[2], 1885). Ähnlich E. de Greef (Sociol. générale, 1885; Les lois sociol., 1883; Introduct. à la sociol. I, 1886). Psycho-organische Analogien auch bei Herbart (Lehrb. zur Einl. § 164), Nahlowsky (Grdz. der Lehre von der G. u. dem Staate, 1865), Lindner (Ideen zur Psych. der G., 1871) u. a. Nach P. Barth ist die G. ein „geistiger Organismus", eine „Vereinigung von Willenseinheiten" (V. f. w. Ph. 24, S. 83 ff.; Die Philos. der Gesch.[2], I. S. 94 ff., 106 ff.) oder eine Organisation. Ähnlich Giddings, nach dem das „Gattungsbewußtsein" sozialisierend wirkt und zielstrebige Willenskräfte immer mehr die soziale Entwicklung bestimmen (Princ. of Sociol. 1896, p. 420, deutsch 1911; The elements of Soc., 1899; The theory of S., 1894), Mackenzie (Introduct. to Social Philos.[2], 1895), Fairbanks (Introd. to Soc.[2], 1898), L. F. Ward („feeling conative" und „intellect telic", „sociocracy", aktiv-geistige G.s-

beherrschung; Dynamic Soc., 1883 ff.; Outlines of S., 1898; Pure S., 1903, deutsch 1907 f.; S. von heute, 1904; Applied S., 1907; Amer. Journ. of Soc.), Paulsen (Syst. der Eth. II[5] 325), de Roberty (La sociol.[3], 1893; Le psychisme social, 1896; Nouveau programme de Soc., 1904; Soc. de l'action, 1898), Wenzel (Gemeinsch. u. Persönl., 1896), Ellwood (Sociol., 1912), Mc Dougall (The group mind, 1921; Introd. to Social. Psych.[17], 1919), Bascom (Sociol., 1898), St. von Czobel (Die Entwickl. der sozialen Verhältn., 1902), Le Bon (s. Masse), G. Steffen (Die Grundlagen der Soz., 1912), Lipps (Die soziol. Grundfrage, 1907), Houriau (La science sociale, 1896), Carle (Saggi di filos. sociale, 1875), Combes de Lestrade (Elém. de sociol.[2], 1896), L. Stein (die G. ist kein Organismus, sondern eine Organisation, weist empirische Gesetze, immanente Zielstrebigkeit auf; Die soziale Frage[3-4], 1923; A. f. s. Ph. IV; Einf. in die Soziol., 1921), Achelis (Soziol.[2], 1908) u. a. Auch nach Wundt ist die G. eine geistige Organisation. Es bestehen abwechselnde Evolutionen sozialer Triebe zu willkürlichen Gesellschaftsakten und Involutionen solcher zu Trieben. Der Gesamtgeist (s. d.) ist real als Produkt von Wechselwirkungen und das Gemeinsame von Individuen, er ist der Summe dieser gegenüber etwas Neues. G. ist die Vereinigung von Menschen zu einem bestimmten Zweck. In der Genossenschaft bestimmt der gemeinsame Zweck auch die sonstigen Lebensgebiete. Gemeinschaft ist da, „wo dauernd Normen das Leben der einzelnen übereinstimmend ordnen" (Völkerpsych. VIII, 5 ff., 292 ff.). G. im weiteren Sinne ist „eine Gesamtheit zusammenwirkender und miteinander verkehrender Menschen" (S. 214 ff.). Die Gesetzmäßigkeit der sozialen Entwicklung ist durch psychische Kausalität bedingt (S. 324 ff.). Endziel ist die universelle Kulturgesellschaft der Völker. (Die Wirtschaft ist ein Faktor, aber das Ideologische wirkt noch mehr auf sie selbst (Eth. II[3], 260 ff.; Log. II[3], 623 ff.; Elem. der Völkerpsych., S. 300 ff.). Nach Semi Meyer ist die Geistesgemeinschaft eine Organisation, ein System von Beziehungen, ein Ineinanderwirken (Die geist. Wirklichkeit, S. 172 ff.). Ähnlich F. Eulenburg (Gesellschaft u. Natur, A. f. Sozialwiss. XXI, 519 ff.; Schmollers Jahrb. f. Gesetzgeb. XXIV, 210 ff.; „metasoziale", d. h. biologische, physiol., geograph., technische Bedingtheit des sozialen Seins). Die Realität der sozialen Verbindung betont Frischeisen-Köhler (Wiss. u. Wirkl., S. 363), wie Dilthey (Der Aufbau der Geisteswiss., S. 82), Th. Litt (Individuum u. Gemeinschaft[2], 1924), Spranger (s. Geist), Holzapfel (A. f. s. Ph. IX, 14 ff.), Goldscheid (Grundlin. zu e. Krit. der Willenskraft, 1905; der zielgerichtete, ideengemäße Wille als sozialer Regulator; Grundfragen des Menschenschicksals, S. 60 ff.; „Soziomechanik", „soziale Teleomechanik", „Aktivismus"), A. Messer (Der Einzelne u. die verschiedenen Formen der Gemeinschaft, 1925) u. a. Nach Jahn sind in der G. die Einzelnen zu einem Organismus höherer Ordnung zusammengefügt, geeint durch denselben Zweck, erst triebhaft, dann bewußtwollend. Soziale Faktoren sind der Selbsterhaltungs- und der Geselligkeitstrieb. Die Eigenschaften des Einzelnen werden durch die G. mitbestimmt (Eth. II[4], 112 ff.). Nach Jerusalem ist die „zur Einheit zusammengeschlossene organisierte Menschengruppe" mehr und anderes als die Summe ihrer Mitglieder; sie beruht auf der seelischen Wechselwirkung dieser (ähnlich Ferguson, Wundt u. a., auch Mc Dougall, The group mind, p. 12 f.). Alle sozialen Gebilde haben eine Doppelfunktion, „sie sind außer uns und über uns, zugleich aber auch in uns". Der Mensch hat sich aus einem sozial gebundenen Herdentier zu einer selbständigen und eigenkräftigen Persönlichkeit entwickelt. Durch die Differenzierung erfolgt eine „Intellektualisierung der Seele". Der Befreiungskampf der Persönlichkeit ist die „individualistische Entwicklungstendenz"; mit ihr konkurriert die „autoritativ-soziale Entwicklungstendenz". Jene führt zum Universalismus und Kosmopolitismus, zur Herausbildung der Menschheitsidee (Einl. in die Philos.[9-10], S. 261 ff.; Der Krieg im Lichte der Gesellschaftslehre, 1915, S. 42 ff.; Philos. der Gegenwart, 1922; Geist u. G., 1925; Die soziolog. Bedingtheit des Denkens, in: Versuche zu e. Soziol. des Wissens, hrsg. von Scheler, 1924, S. 182 ff.; „Kollektiv-Vorstellungen" lange bindend). Ähnlich Müller-Lyer; nach ihm ist die G. eine „Organisation höherer und eigener Art", bestehend in den Wechselwirkungen der Individuen, mit gewissen Analogien zum Organismus.

Durch „Synergie“ entsteht ein der bloßen Summation gegenüber Höheres an Wirkungen. In der G. entsteht der „Sozialintellekt“, und das Hordenwesen wird zur Persönlichkeit (Der Sinn des Lebens, S. 69 ff.). Jede „soziologische Funktion“ ist von jeder anderen, zuletzt der wirtschaftlichen, abhängig; psychische Triebkräfte stehen hinter allem Sozialen. Schließlich gelangt der selbstbewußt gewordene Sozialintellekt zur aktiven „Kulturbeherrschung“ durch die solidarische Menschheit im vollkommenen Staat (Sozial-Individualismus; l. c., S. 156 ff.; Soziol. der Leiden, S. 54 ff., 133 ff.; Phasen der Kultur, S. 3 ff., 16 ff., 78 ff., 273 ff.; Die Familie, S. 320 ff.; Die Zähmung der Nornen I-II). Vgl. Scheler, Schr. zu Soziol. u. Weltanschauungslehre, 1923 f. (s. Erkenntnis).

Eine spezifische Realität ist die G. nach Durkheim. Sie besteht aus einer besonderen Verbundenheit, Durchdringung, Verschmelzung der Einzelseelen, hat ein eigenes Denken, Fühlen und Handeln (Die Methode der Soziol., S. 132). Das individuelle hat sich aus dem sozialen Leben herausentwickelt (La division du travail, p. 264). Die sozialen Tatsachen sind etwas Objektives, sie treten autoritativ, zwingend, regelnd in Institutionen, Kollektivvorstellungen usw. dem Einzelnen entgegen (vgl. Elém. de sociol., 1889; Die Method. der Soziol., 1908). Die durch Arbeitsteilung bewirkte soziale Differenzierung führt zugleich zur Vereinigung, Kooperation (Divis. du travail, p. 259). Ähnlich Lévy-Bruhl (Das Denken der Naturvölker, 1910; 2. A. 1926; La mentalité primitive, 1922), der die „prälogische“ Mentalität der durch „Kollektivvorstellungen“ gebundenen Menschen darstellt und deren Glauben an eine „Partizipation“ verschiedener Dinge an einem und demselben Wesen erörtert, Hubert und Mauss (Mélanges d'histoire des religions, 1909; vgl. p. 128: die sozialen Dinge sind „dans et hors de l'individu“).

Nach Tönnies ist die „Gemeinschaft“ ein „lebendiger Organismus“ mit innerer Einheit, sie entspringt dem „Wesenwillen“, während die „Gesellschaft“ auf dem „Kürwillen“ beruht, durch Interessen, Zwecke äußerlich verbunden ist. Die G. erhält sich in verschiedenen Formen auch in der sie verdrängenden Gesellschaft. „Verbindung“ ist eine Gruppe, die durch gegenseitige Wirkungen (Förderungen, Erleichterungen, Leistungen) menschlicher Willen zur Einheit verknüpft sind. Die Verbindung „wird entweder als reales und organisches Leben begriffen — dies ist das Wesen der Gemeinschaft, oder als ideelle und mechanische Bildung — dies ist der Begriff der Gesellschaft“ (Gemeinschaft u. G.[3], 1920, S. 3 ff.). Die Gemeinschaft des Blutes, als Einheit des Wesens, besondert sich zur G. des Ortes, diese zur G. des Geistes als dem Miteinander-Wirken im gleichen Sinne (S. 12 ff.). „Gegenseitig-gemeinsame, verbindende Gesinnung, als eigener Wille einer Gemeinschaft“ ist „Verständnis“, die Kraft und Sympathie, die Menschen als Glieder eines Ganzen zusammenhält (S. 16 ff.). Gemeinschaftliches Leben ist „gegenseitiger Besitz und Genuß und ist Besitz und Genuß gemeinsamer Güter“ (S. 19). In der „Gesellschaft“ leben die Menschen nebeneinander, aber nicht wesentlich verbunden, sondern getrennt trotz aller Verbundenheiten; jeder ist im Zustande der Spannung gegen die übrigen (S. 33 ff.). Der einigende Wille heißt hier Kontrakt, als Resultante aus zwei divergierenden Einzelwillen, die sich in einem Punkte schneiden (S. 38 f.). Gesellschaft als durch „Konvention und Naturrecht einiges Aggregat“ ist ohne innere Einwirkungen der Individuen einander gegenüber („Tauschgesellschaft“, S. 43 ff.; vgl. S. 71 ff.; Annales de l'Inst. intern. de Sociol. VI, 1900; Das Wesen der Soziol., 1907; Z. f. Ph., Bd. 115; Die Entwickl. der sozialen Frage, 1907; Grundtatsachen des sozialen Lebens, 1897; Soziol. Stud. u. Krit. 1925 f.; Ethos I, 54 ff.). Erst herrschte eine Gemeinschaftsordnung (Kommunismus), im Werden ist der Sozialismus. — Vgl. A. Dempf, Weltgesch. als Tat u. Gemeinschaft, 1924.

In modifizierter Weise bestimmen den Unterschied von G. und Gemeinschaft Wundt; (vgl. Syst. der Philos., II[3], 189 ff.), L. Stein, u. a. (s. unten); (vgl. auch Spengler, Untergang des Abendlandes I—II: Kulturelle und zivilisatorische Phase der Gesellschaft). Die Gemeinschaftsidee in ethisch-kultureller Hinsicht betonen Cohen (Log.[2], S. 392: Gem. sittlicher Personen), Staudinger (Kulturgrundlagen der Polit., 1924), Görland (Eth. 1914, S. 276 ff.), Kinkel, J. Cohn (s. Pädagogik), P. Plaut (Geist. Wiedergeburt, 1922),

Spranger (Lebensformen[4], S. 272 ff.), Th. Lessing (Untergang der Erde, S. 353 ff.), F. Medicus (Kantstud. XXI, 271; der Einzelne ist Mitträger des gemeinsamen Lebens, wie Eucken u. a.), Natorp, nach dem der Begriff der Gemeinschaft schon in und mit dem der Individualität erzeugt wird; zuhöchst ist sie eine ewige Aufgabe (Sozial-Idealismus, 1920; ethischer Sozialismus). Individuum und Gemeinschaft gehören zusammen (Philos.[3], S. 82 ff.). Die Materie der sozialen Regelung sind die „sozialen Arbeitstriebe". Ziel ist fortschreitende Vereinheitlichung zur vollen Befreiung der Individualität (Sozialpäd.[2], 1904, S. V ff., 84 ff. Das Grundgesetz der sozialen Entwicklung ist ein Gesetz des Sollens; vgl. Individuum u. Gemeinschaft, 1921; Philos.[3], S. 85 ff.: Soziale Vernunft und Kritik). Nach R. Stammler ist soziales Leben ein „durch äußerlich verbindende Normen geregeltes Zusammenleben von Menschen". Die „Materie" desselben ist „das auf Bedürfnisbefriedigung gerichtete menschliche Zusammenleben" (Wirtschaft), die „Form" ist das Recht (s. d.). Im sozialen Leben herrscht nicht Kausalität, sondern bloß der Zweck, von dem aus alles erfolgt und beurteilt wird. (Dagegen M. Weber, Kelsen, M. Adler u. a.). Der „Monismus des sozialen Lebens" findet die Faktoren sozialer Veränderungen in der Ganzheit des Gesellschaftslebens, nicht in Teilgebieten desselben. Soziales Ideal ist die „Gemeinschaft frei wollender Menschen", d. h. die „Menschengemeinschaft, in der ein jeder die objektiv berechtigten Zwecke des andern zu den seinigen macht" (Wirtschaft u. Recht[2], 1906, S. 7 ff., 108 ff., 315 ff.; Die Lehre vom richtigen Recht, 1902, S. 233 ff.). Ein ökonomisches Phänomen ist eine gleichheitliche Massenerscheinung von Rechtsverhältnissen; Wirtschaft und Recht bilden eine Einheit, können sich nur zusammen verändern (W. u. R.[2], S. 136 ff., 219 ff.). „Gemeinschaft" ist die ideale Richtlinie in der Art der Verbindung (Rechtsphilos. Abh. II, 308; vgl. S. 49; Die materialist. Geschichtsauffass., 1921; Lehrb. der Rechtsph. 1922). Nach F. Münch ist die Kategorie der Gemeinschaft ein Mittelwert zur Realisierung von Eigenwerten (Erlebnis u. Geltung, S. 173) Nach Troeltsch ist die Gemeinschaft eine „Kollektivpersönlichkeit". Die Gruppe soll von ihrer natürlichen Basis aus zu einer geistig-moralischen Gemeinschaft werden (Der Historismus, S. 10 ff.).

Nach Will. Stern hat nur die echte Gemeinschaft „Personalität", gegenüber der bloß „personoiden". Der Fremdwert einer Gemeinschaft ist „Dienstwert" oder „Strahlwert"; solche G. ist ein „Zweckverband". Für eine echte übergeordnete G. ist die untergeordnete nicht nur Organ, sondern zugleich „Teilstrahl aus ihrem Selbstwert". Es gibt Gemeinschaften, die ihren Wert in sich selbst erzeugen und behaupten (Familie, Volk, Menschheit). Biologische und überbiologische Gemeinsamkeit zusammen konstituieren eine echte Gemeinschaftsperson (Wertphilos., S. 111 ff.). Die echte G. ist ein einheitliches Ganzes mit zielstrebiger Entwicklung. Eine organische Einheit ist sie nach Emge (Die Soziologie B. Russells, 1924, S. 9 ff.; Kritik von Russell, Grundlagen für e. soziale Umgestaltung, 1921). Nach B. Bauch ist Gemeinschaft ein „Verband von Persönlichkeiten, der das Leben in den Dienst von Werten stellt" (Persönl. u. Gemeinschaft, in Beitr. zur Ph. des deutschen Ideal. II, 2. H., 1921, S. 5 f.; vgl. J. Cohn, Geist der Erziehung, S. 176 ff.). Nach W. Sauer sind die sozialen Tatsachen äußere Vorgänge, die Ursachen oder Wirkungen der „Wertstrebungen von Mensch zu Mensch" sind. Das „soziale Geschehen" ist ein engerer Kreis gegenüber dem Milieu als der Gesamtheit der sozialen Tatsachen (Grundlagen der G., 1924, S. 121 f.). „Wertstreben" ist „das Setzen der allgemeinen Tendenz auf einen regelwidrigen Erfolg", ein das regelmäßige soziale Geschehen durchquerendes Verhalten (S. 123). Das soziolog. Grundgesetz: „Das soziale Leben wird bestimmt durch das freie Wollen und Wirken (d. i. das Wertstreben) des Menschen in Richtung auf einen als regelwidrig erscheinenden Erfolg je nach der Macht des Handelnden und den konkreten Begleitumständen" (S. 124). „Als Herdentier vegetiert der Mensch selbständig neben anderen; als Gemeinschaftsglied wirkt er mit anderen und durch andere; als Gesellschaftswesen ist (‚west') er wieder selbständig, wirkt mit anderen, schafft selbständig neben anderen" (S. 127 ff.). Gemeinschaft ist „die Übereinstimmung der Wert-

Monaden mehrerer Subjekte", als „Übereinstimmung der Wertstrebungen mehrerer Subjekte" oder „Übereinstimmung der von mehreren Subjekten geschaffenen Werte" (S. 131 ff.). Eine Wechselwirkung gehört nicht zum Wesen der G. (S. 141 f.). Die G. ist kein natürlicher Organismus, sie ist von der Gesellschaft nicht scharf geschieden. Diese ist „die Übereinstimmung der Wertstrebungen der gesamten (kultivierten) Menschheit im Ziel, nicht auch im Mittel und Weg" (S. 142 ff.). Das (ideale) Ziel ist die Kulturgemeinschaft in der Gesellschaft (S. 150; vgl. Philos. der Zukunft, 1923). In der Gemeinschaft waltet ein Gesamtstreben, das sich zu einer Gemeinschaftsordnung verdichtet; es bildet sich aus vielen „Wert-Monaden" einzelner Subjekte. Es ist „der herrschende Wille, soweit er der ungefähren Zustimmung der beachtlichen Einzelwillen sicher ist" (S. 155 ff.). Der gute Führer verkörpert in sich die meisten Wertmonaden für die betreffende Gemeinschaft, der Glückliche die tatsächliche Macht in ihr (S. 214 ff.); der Führer ist auch von den Geführten abhängig (S. 219; vgl. R. Michels, Probl. der Sozialph., 1914: Soziol. des Parteiwesens, 1911). Die soziale Entwicklung geht vom Herden-Individualismus zum Sozialismus der Kulturgemeinschaft (vgl. Grundlagen d. Wissensch., 1926). Nach M. Weber ist Gemeinschaftshandeln da, „wo menschliches Handeln subjektiv sinnhaft auf das Verhalten anderer Menschen bezogen wird". Die „verstehende Soziologie" erhält durch Deutung dieses Verhaltens Verständnis für das Soziale (Logos IV, 253 ff.). Eine Wertung findet in den Soziologischen Disziplinen theoretischer Art nicht statt, sie verfahren kausal, nicht normativ-teleologisch (A. f. Sozialwiss., 1904; vgl. Gesamm. Aufs. zur Religionssoziol.², 1923; Gr. der Sozialökon. III², 1925; Ges. Aufsätze 1922—24). — Nach H. Pichler ist die G. ein Ganzes von sinnvoll einander zugeordneten Gliedern (Zur Log. der Gemeinschaft, S. 26 ff.).

Eine „Gegenständlichkeit höherer Ordnung", obschon fundiert in psychischen Realitäten, ist die Gemeinschaft nach Husserl, auch jedes Kulturgebilde, wie Staat, Recht usw. Diese Objektivitäten haben jede ihre eigene „konstitutive Phänomenologie" (Ideen zu e. reinen Phän. I², 318 f.). Vgl. G. Walter, Zur Ontol. der sozialen Gemeinschaften, 1923. Scheler versteht unter Gesellschaft eine gedachte Einheit bloß objektiv auf einander wirkender Elemente, unter Gemeinschaft ein von allen ihren „Gliedern" erlebtes Ganzes (Der Formal.², S. 101). Alle Wesensgemeinschaft von Personen ist gegründet in der Gemeinschaft mit Gott (S. 413). Der Einzelne ist schon ursprünglich Glied einer Persongemeinschaft. Die Gesamtperson hat ein eigenes „Bewußtsein von" (S. 544 f.). „Lebensgemeinschaft" ist jene soziale Einheit, die sich in einem so gearteten Miterleben resp. Nacherleben konstituiert, daß zwar ein „Verstehen" der Glieder stattfindet, aber kein Verstehen, das dem Miterleben als geschiedener Akt vorhergeht. Der Gehalt des Miteinanderlebens ist ein identischer Gehalt; der Akt dieses Erlebens schwebt zwischen den Individuen als ein eigengesetzmäßiger Erlebnisstrom, dessen Subjekt die Realität der Gemeinschaft selbst ist. Diese ist eine „übersingulare" Lebens- und Leibeinheit, aber sie ist keine Person (S. 547 ff.). Die „Gesellschaft" hingegen ist eine künstliche Einheit, in der alle Verbindung erst durch besondere bewußte Akte hergestellt wird, die von jedem als auf den Anderen hinzielend erlebt sind (S. 549 ff.). Keine G. ohne Gemeinschaft (S. 552 ff.). Die soziale Verbindung ist zuhöchst „die Einheit selbständiger, geistiger, individueller Einzelpersonen in einer selbständigen, geistigen, individuellen Gesamtperson" (im Sinne zuerst der urchristlichen Gemeinschaft). Die Mitverantwortlichkeit ist zwischen Einzel- und Gesamtperson eine gegenseitige und schließt Selbstverantwortlichkeit beider nicht aus (S. 555 ff.; vgl. Zur Phänom. u. Theorie der Sympathiegefühle, S. 65 ff.; Abh. u. Aufsätze, S. 217, 241 ff.). Die Formen von Lebensgemeinschaft und Gesellschaft stehen im Dienste dieser geistigen Persongemeinschaft. Reine geistige Gesamtpersonen sind nur die „Kulturgesamtperson" (Nation und Kulturkreis) und die Kirche (Der Formal.², S. 568; vgl. Versuche zu e. Soziol. des Wissens, 1924). Nach Mahnke können sich die Menschen wegen der objektiven Einheit des Wahren und Guten auch subjektiv verbunden fühlen zu der „höheren Gemeinschaft einer übersubjektiven Geisteswelt, eines Gesamtbewußtseins", zu einer „göttlichen Geisteseinheit" (Eine neue Monadol., S. 104 ff.).

Nach Vierkandt ist eine G. „eine Gruppe von Menschen, sofern sie der Träger von innerlich gegründeten Wechselwirkungen zwischen ihren einzelnen Mitgliedern ist". Der Mensch gehört zugleich vielen Gesellschaften an. Es gibt eine Naturform und eine Kulturform der G. (Gesellschaftslehre, 1923, S. 27 ff.). Eine Gruppe ist „jede Mehrzahl oder Menge, die äußerlich irgendwie zusammengeschlossen ist" (S. 31). Träger der Wechselwirkung ist nicht nur der Einzelne, auch die Vereinigung (S. 31 f.). Der Geist einer Gruppe stammt aus den Schicksalen dieser und aus äußeren Einflüssen (S. 32 f.). Die Wechselwirkungen in der G. sind seelischer Art (S. 34 f.). Identisch ist eine G., solange der Geist derselben im wesentlichen sich gleich bleibt (S. 37 f.). Der Einzelne ist in hohem Maße von der sozialen Umwelt beeinflußt (S. 41 ff.). Die G. ist ein Ganzes, dessen Bestandteile in charakteristischen „Beziehungen" zueinander stehen (S. 47 ff.). Die G. ist als „Totalität" gegeben, nicht aus ihren Teilen zu begreifen, wie ein Organismus; sie ist mindestens so alt wie die Menschheit selbst (S. 53 ff.). Ein „Trieb zur Unterordnung" ist die Wurzel des Gehorsams (S. 68 ff.). Auch ein „Geselligkeitsinstinkt" besteht, daneben ein „Trieb des Meidens" (S. 162 ff.). Die engste Form der Gemeinschaft ist die „Lebensgemeinschaft" (S. 180 ff.), mit starker Solidarität (s. d.). Ferner gibt es „Gefühlsgemeinschaft" und „Zweckgemeinschaft". Zu ersteren gehören die „Erholungsgemeinschaft" und die „Erhebungsgemeinschaft" (S. 201 ff.). Die Gemeinschaft weist auf eine Gleichheit des inneren Zustandes und ein Bewußtsein von ihr, dazu ein spezifisches inneres Band (S. 207ff.; S. 210: „Heimgefühl"). In der „Erlebnisgemeinschaft" beschränkt sich die Gemeinschaft auf einzelne Erlebnisse; in der „Wesensgemeinschaft" umfaßt sie die ganze Persönlichkeit (S. 219 ff.). Nach ihren Grundlagen gibt es „persönliche" und „überpersönliche" Gemeinschaft (auf Grundlage objektiver, von den Einzelnen als solchen relativ unabhängigen Formen, Kräften und Beziehungen S. 223 ff.). Die „Gesellschaft" (im engeren Sinne) ist der „Inbegriff der kühleren Verhältnisse" zwischen Menschen (Vertrags-, Kampf-. Macht-, Sachverhältnis, S. 229 ff.). Das Gesellschaftsverhältnis geht aus dem Gemeinschaftsverhältnis hervor; auch seinem Wesen nach ist es erst aus diesem zu verstehen, sofern die Tatsache der Geregeltheit auf eine gemeinsame Anerkennung und damit auf eine Moralgemeinschaft zurückweist (S. 261 ff.). Das Gemeinschaftsverhältnis entsteht da, wo die Bedingungen gegenseitiger Förderung gegeben sind (S. 279 ff.). Die Gesellschaftsverhältnisse entstehen entweder im Gemeinschaftskreise durch eine Art Abkühlung oder von außen (S. 284 ff.). Das Gemeinschaftsverhältnis bedeutet für den Einzelnen die Hingabe an ein Ganzes als ein Gebilde höheren Wertes, das uns selbst mit umfaßt (Erweiterung des Ich; S. 287). Der Geist einer Gruppe (die Art zu denken usw.) ist unabhängig vom Einzelnen als solchem, ist überindividuell (S. 342ff.), entsteht aus dem Spiel der Wechselwirkungen (S. 347). Bei dem ersten Typus der „sozialen Objektivgebilde" ist das Gebilde in der Anschauung nur durch Personen gegeben, aber in seiner Kausalität und auch Auffassung sondert es sich von diesen („überpersönliche Gebilde" im prägnanten Sinne); der zweite Typus ist z. T. anschaulich nur in menschlichen Handlungen und Erlebnissen, z. T. in selbständiger materieller Form gegeben („unpersönliche Gebilde", S. 347 ff.; der Typus der „vollen Projektion" besteht in materiellen Niederschlägen des seelisch-geistigen Lebens der Gruppe, S. 351 f.). Die „Organe" der G. verkörpern den Geist der Gruppe in sich (S. 352 ff.). Der seelische Zustand einer Gruppe ist ein „Kollektivbewußtsein" als bloßer Parallelismus der Zustände oder als eine mit Wechselwirkung verbundene Übereinstimmung, bewußte und unbewußte, potentielle, aktuelle Kollektivhaltungen; zuhöchst das „Gruppenbewußtsein"; verschiedene Stärke, Grade des Kollektivbewußtseins; dispositionelle Kollektivhaltungen vielfach die Grundlage für individuelle Akte, S. 355 ff.). Es gibt auch ein „Gruppenselbstbewußtsein" (S. 366 ff.), ferner einen „Lebensdrang" der Gruppe (S. 371 ff.). Das Gruppenbewußtsein (von ihren eigenen Angelegenheiten) hat teils impulsive, teils normative Inhalte (S. 380 ff.). Die Einheit des Gruppenbewußtseins baut sich auf Differenzierungen, Spannungen und Gegensätzen auf (S. 385ff.). Das soziale Gleichgewicht wird durch „subintelligente" Kräfte geregelt, besonders

infolge der Empfindlichkeit für gewisse Symptome der Störung desselben, auf die vermöge des Solidaritätstriebes reagiert wird (S. 430 ff.). Die schöpferische Entwicklung macht Voraussagen unmöglich (S. 410; vgl. Naturvölker u. Kulturvölker, 1896; Staat u. G., 1916; G.s- u. Geschichtsph., in: Lehrb. der Philos., hrsg. von Dessoir II). Soziale „Beziehungen" und „Gebilde" unterscheidet auch L. v. Wiese. Diese sind Ergebnisse von Kristallisationen, die aus Beziehungen hervorgehen. „Gesellschaft" ist keine Substanz, sondern ein Vorgang. Es gibt verbindende, lösende, in bestimmter Hinsicht verbindende, in anderer lösende Beziehungen; Beziehungen des Zu- und Miteinander, des Aus- und Gegeneinander (Kontakt, Annäherung, Anpassung, Angleichung, Vereinigung — Konkurrenz, Opposition, Konflikt). Soziale Gebilde sind Massen, Gruppen, abstrakte Kollektiva. Jede Gruppe muß leitende, ausführende, denkende, fühlende Kräfte haben. Im Innern der Gruppe gibt es differenzierende und integrierende, zerstörende, umbildende und aufbauende Prozesse. Die soziale Beziehung als solche ist nichts Seelisches, nur zu deren Verständnis müssen die Motive der sie eingehenden Menschen erfaßt werden. Das soziale Gebilde ist ein von der Summe der Elemente Verschiedenes, Neues; das Ganze ist logisch gleichzeitig mit dem Teile; Kausal- und Final-Forschung müssen beide stattfinden. Ist eine komplexe Gebildeform erreicht, so erscheinen dessen Elemente nur als Glieder (Organe). Je nach dem Standpunkt erscheint das einfachere Gebilde als bloß eingeordneter Teil, als Mittel, oder der größere Komplex als Mittel; analog das Verhältnis des Menschen zum sozialen Gebilde (Vierteljahrshefte f. Sozialwiss. I—II u. ff.; Allg. Soziol. I, 1924, S. 1 ff., 21 ff., 51 ff.).

Die soziologische (s. d.) „Beziehungslehre" ist teils durch die „Phänomenologie" (s. d.), teils durch die Arbeiten von Simmel beeinflußt. Das Soziale als solches ist eine „Form", die eine aus seelisch bestimmten Handlungen und Verhaltungsweisen bestehende „Materie" aufweist. Das Gesellschaftliche besteht aus „Wechselwirkungen, als Formen der Vergesellschaftung": (Über- und Unterordnung, Konkurrenz, Arbeitsteilung usw.). Verschiedene Inhalte können die gleiche soziale Form, gleiche Inhalte verschiedene Formen haben (Über soziale Differenzierung[2], 1906; Das Problem der Soziol., Schmollers Jahrb. 18, 1894; Soziol. 1908, S. 6 ff.; Grundfragen der Soziol., 1917). Mit jeder Befreiung entsteht eine neue Bindung (Korrelation von Individualisierung und Vereinigung). Ähnlich Kistiakowsky (G. u. Einzelwesen, 1899). — Die sozialen Wechselwirkungen erörtert G. Tarde. Soziales Elementarphänomen ist die „Nachahmung" (s. d.), besonders des von den „Erfindern" Gedachten und Geleisteten. Die G. ist eine Vereinigung einander nachahmender Menschen. Soziale Kräfte sind „croyances" und „désirs", auch gibt es eine „soziale Logik", Einheitlichkeit und Gegensatz sozialen Denkens, führend zum „idealen Ziel der Harmonie durch die „Oppositionen" und „Duelle" hindurch. Das Soziale ist „intermental" (Log. sociale[3], 1904; Les lois sociales[5], 1907, deutsch 1908; Sociol. élementaire, 1898; Essais et mélanges sociol., 1895). Vgl. die Arbeiten von Baldwin (Das soziale u. sittl. Leben, 1900, S. 391 ff.; s. Nachahmung), Sighele, P. Rossi, C. Ross (Princ. of Sociol.), Stoltenberg (Soziopsych., 1915; Psychosoziol.), Patten (The theory of social forces, 1895; Ökonomie der Lust und Unlust als sozialer Faktor), Eisler (Soziol., 1903; Philos. des Geisteslebens, 1908; Der Zweck, 1913, Duprat (Science sociale, 1900).

Als „Objektivationssysteme", d. h. „Systeme gleichartiger Handlungen der Individuen und der Verhältnisse, die sich dabei ergeben", bezeichnet die sozialen Gebilde O. Spann (Zur Log. der sozialwiss. Begriffsbild., 1905; Wirtschaft u. G., 1907). Er vertritt jetzt eine organische (aber nicht biologische) Gesellschaftsauffassung. Das Ganze (s. d.) geht den Teilen logisch voran. Es wird in seinen Teilen geboren, besteht in der „Ausgliederung" in diese, erhält sich in ihnen, hat insofern ein spezifisches Wesen, Eigenentwicklung, Eigenwert. Ihnen dienen die Einzelnen und Teilganze der G. als Organe (Fundam. der Volkswirtschaftslehre, 1923). Gegen allen Individualismus ist der „Universalismus" oder die „Ganzheitslehre" zu verfechten (vgl. J. Baxa, Einf. in die romant. Staatswiss., 1922: Adam Müller u. a.). Der menschliche Geist hat nicht Einzelheit, sondern Gemeinschaft zur

Daseinsform. Geistiges Sein heißt „Selbstsein durch Sein im andern" (Gesellschaftslehre², 1923, S. 103f.). In der Gemeinschaft besteht ein gegenseitiges Sich-Erschaffen der Glieder eines Überindividuellen. Die Menschen verkehren miteinander nur als Glieder ihrer Ganzheit (in Geben — Nehmen — Gegnerschaft). Die Wirklichkeit des Gliedes liegt allein im „Ausgegliedertsein einer Ganzheit". Gleichheit der Glieder ist nicht möglich, die Schichtung (das Gefüge) der Ganzheit beruht auf geistiger Führung und Nachfolge, wobei jeder irgendwo „Mitte" ist (S. 122 ff.). Gemeinschaft ist dem Geiste wesenhaft, nicht zu einem äußeren Zwecke (S. 135). Die „gegenständliche Substantialität der Gemeinschaft" besteht aus den geistigen Vorgängen, welche in den schöpferischen Wirkungen geistiger Gegenseitigkeit beschlossen liegen (ib.). Auf gemeinsame Geistigkeit geht der völkische Gedanke oder Nationalismus (S. 150 f.). Gesellschaft ist „geistige und handelnde Ganzheit" (in geistigen Teilganzheiten: Wissenschaft usw. und im Handeln verwirklicht, in „Objektivationssystemen, S. 507ff.; S. 184 ff.: Abgeschiedenheit; s. d.; S. 247 ff.: Herrschaft; S. 276 ff.: der Lebensinhalt der G.; vgl. Kategorienlehre, 1924; Vom Geist der Volkswirtschaftslehre, 1919; Jahrb. der Philos. I—II). Der Vorgang der Verbindung seelischer Zustände verschiedener Individuen heißt „Vergemeinschaftung" oder „Gezweiung", als „innere Ausgliederung, seelische Verankerung eines Menschen in einem andern". Die Verbindung des Handelns (s. d.) mehrerer ist „Vergenossenschaftung" (handelnde gegenüber geistiger Vergemeinschaftung). „Gebilde" sind die sozialen Grundvorgänge als „verstetigte" angeschaut, als zuständlich, im Gleichgewichtszustande befindlich (z. B. Freundschaft). Das Wesen der Gemeinschaft ist „schöpferische Gegenseitigkeit" (Gesellschaftslehre², S. 259 ff.). Sozial-organisch lehren auch W. Solovjeff (vgl. Prager, W. S.s universalist. Lebensphilos., 1925), R. Stolzmann (Grdz. e. Philos. der Volkswirtschaftslehre, 1910) u. a. Vgl. A. Samter, Soziallehre, 1875; Unold, Organ. u. soziale Lebensgesetze, 1906; Eleutheropulos, Soziol., 1908; H. Scherer, Soziol. I, 1905; Chatterton-Hill, Individuum u. Staat, 1913 (G. ist organisch); B. Thorsch, Der Einzelne u. die G.², 1907; E. Brinkmann, Versuche e. G.swiss., 1919; C. Wilkens, Die Grundgesetze der menschl. G., 1881 (dän.); E. Stern, Über den Begriff der Gemeinschaft, 1921; A. Würzburger, Individuum u. G., 1922; Deegener, Die Formen der Vergesellschaftung im Tierreich, 1918; F. Alverdes, Tier-Soziol. (Bd. I der Forschungen zur Völkerpsych. u. Soziol., 1925); A. Fischer, Psych. der Gesellschaft (Bd. II des Handbuchs der vergl. Psych., hrsg. von Kafka, 1923); D. Koigen, Ideen zur Philos. der Kultur, 1910; E. Rosenstock, Soziol. I, 1925; K. Pribram, Die Entsteh. der individual. Sozialphilos., 1912; H. Cunow, Die Marxsche Geschichts-, G.s- u. Staatstheorie I, 1920; Squillace, Die soziol. Theorien, 1911; Kelsen, Hauptprobl. d. Staatsrechtslehre, 1911; Gottl, Zur sozialwiss. Begriffsbild., A. f. Sozialwiss., 1906-7; Gothein, Art. „G." im Handwört. der Staatswiss.³, 1910; H. Plessner, Grenzen der Gemeinschaft, 1924; Verweyen, Der soziale Mensch, 1924; G. Richard, Le socialisme et la science sociale, 1897; La sociol. générale et les lois sociol., 1912; Dupréel, Le rapport social., 1912; Cosentini, Sociol. génétique, 1905; Rignano, Essays de synthèse scient., 1912; Cornejo, Sociol. générale, 1911; Vignes, La science sociale d'après les princ. de Le Play, 1897; Asturaro, La sociol. morale, 1900; La sociol. e. le science sociale, 1907; Squillace, I problemi fondam. di sociol., 1907; Dizionario di sociol.², 1911; Carver, Sociol. and social progress, 1906; E. J. Urwick, A philos. of social progress, 1912; Th. Buddeberg, Ferguson als Soziologe, Jahrb. f. Nationalök., 1923, 1925, S. 609ff.; J. Dippel, Christliche G.slehre, 1873; Fustel de Coulanges, La cité antique (die Familie als durch den Kult verbunden); Vierkandt, F. Tönnies' Werk, Kantstud. XXX, 299 ff.; Dunkmann, Die Krit. der sozialen Vernunft, 1924; Jahn, Eth. II, 112 ff.; O. Wichmann, Sozialphilos., 1923; R. Zimmermann, Die biol. Grundlagen der Soziol., 1925; A. Elster, Sozialbiol., 1923; E. Rosenstock, Soziol. I, 1925; Kölner Vierteljahrshefte f. Soziol. I ff. (Arbeiten von L. v. Wiese, Stephinger, Jerusalem, Goldscheid, F. Eulenburg, Scheler, P. Szende, Sombart u. a.); Schriften der Soziol. Ges. in Wien, 1925 ff.: M. Adler, Soziol. Denken im Altertum; Goldscheid,

Erkenntnisgefüge u. Herrschaftsgefüge; K. Beth, Soziol. des Chiliasmus; W. Jerusalem, Einf. in die Soziol.; R. Mayreder, Der typ. Verlauf sozialer Bewegungen² (die von einer Idee ausgehende Bewegung entartet durch Machtstreben und Verknöcherung), Eisler, Soziales Sein u. soziales Bewußtsein, u. a.; Schriften der deutschen Ges. f. Soziol. I ff., Jahrb. f. Soziol. I ff. (M. Adler, Soziol. u. Erkenntniskritik; H. Tietze, die sozialen Funktionen u. Kräfte, u. a.); W. Sombart, Soziologie, 1923 (Quellenhandbücher d. Ph.); E. Rosenstock, Soziol. I, 1925; Quetelet, Soziale Physik, 1914—21; Scheler, Zur Soziol. u. Weltansch., 1922; Häberlin, Das Gute, 1926; Ewald, Die Relig. des Lebens 1925; S. 432 ff. (Entwicklung durch Staat u. G. hindurch zur Gemeinschaft als unmittelbarem Verhältnis des Ich zum Du, als einer auf Liebe basierenden Einheit der im göttlichen Geiste Verbundenen); Z. f. Völkerpsych. u. Soziol. I ff.; Arch. f. Sozialwiss. I ff.; Z. f. Sozialwiss. I ff.; V. f. w. Ph. u. Soz. I ff.; A. f. s. Ph.; Revue intern. de Sociol. I ff., Annales de l'Inst. int. de Sociol. I ff.; L'année sociol. I ff.; Le mouvement sociol. I ff.; Polit.-anthrop.; Rivista ital. di Sociol. I ff.; The Amer. Journ. of Soc. I ff. Vgl. Staat, Individuum, Ich, Eigentum, Macht, Kultur, Geschichte, Sozial, Solidarität, Sozialismus, Kampf, Klasse, Anarchismus, Recht, Politik, Religion, Sittlichkeit, Imperativ, Erkenntnis, Sprache, Sittlichkeit, Geist, Psychoanalyse, Sozialpsychologie, Soziologie, Ideologie, Masse, Gesamtheit, Gruppe, Wirtschaft, Pädagogik, Ästhetik, Verdichtung, Kollektiv.

Gesetz (*νόμος*, lex) ist zunächst der Inhalt eines Imperativs, einer Willensforderung, bzw. das, was analog einem solchen Inhalte betrachtet wird. Das normative (ethische, juristische) G. formuliert ein Sollen (s. d.), eine Vorschrift für das Verhalten (vgl. Recht). Naturgesetze sind begrifflich formulierte Notwendigkeits-Relationen, mit denen die Konstanz oder Regelmäßigkeit von selbst gesetzt ist, Formeln für bestimmte Gleichförmigkeiten (s. d.), Abhängigkeitsbeziehungen, z. T. kausaler Art („Kausalgesetze" im Unterschiede von bloß „empirischen" Gesetzen oder Regelmäßigkeiten). Nur sofern keine Durchkreuzung durch andere Gesetze u. dgl. statthat (bzw. für den „Idealfall"), gilt das G. absolut, ausnahmslos, „zeitlos". Unter gleichen Bedingungen verhält sich Gleiches stets und überall gleich. Gesetzmäßig ist, was in eine Gesetzesformel zu bringen ist oder was unter Gesetzen steht, auch wenn es nicht ein Eigengesetz aufweist (z. B. geschichtliche Ereignisse). Die Gesetze sind Setzungen des Erfahrungsdaten logisch verarbeitenden Denkens, haben aber ein „Fundament" in der Erfahrung, in den Objekten, im „An sich". Sie sind nicht selbständige Mächte, sondern durch das Wesen, das Wirken, die Beziehungen, den Zusammenhang der Gegenstände selbst bedingt, wenn auch die Voraussetzung der Gesetzlichkeit überhaupt in der „Gesetzlichkeit" des erkennenden Bewußtseins, d. h. in dessen Richtung auf Grundsynthesen (mit dem Ziele des einheitlichen Zusammenhanges) gegründet ist und eine („transzendental-logische") Bedingung des Erfahrungszusammenhanges bildet. Die Naturgesetze setzen Konstanten voraus, die einen nicht selbst aus Gesetzen ableitbaren Kern von Besonderheit aufweisen. Alles in der Welt ist ein Besonderes, individuell, zugleich aber gesetzlich dem Ganzen eingeordnet und sich gesetzlich (individual- und allgemeingesetzlich) verhaltend, spontan-reaktiv (relativ „frei") und doch von anderen Wesen und dem All abhängig (aber nur z. T. „gezwungen").

Das G. wird erst als Satzung göttlichen Willens (Gott als Geber der Gesetze nach der Bibel; so auch Jerusalem, Einl. in die Philos., S. 142), bzw. als eine Art Rechts- und sittliche Ordnung aufgefaßt „dharma" der Inder, *ἄγραφος νόμος* der Griechen, vgl. Xenophon, Memor. IV, 4, 19). Heraklit erblickt in der Weltvernunft (dem *λόγος*) das Weltgesetz (*νόμος*, *δίκη*), dem sich alles fügen muß und soll (Sext. Empir. adv. Math. VII, 133). Die Sonne darf ihre Maße nicht überschreiten, sonst würden die Erinnyen sie verfolgen. Die Gesetzlichkeit des Naturgeschehens betont Platon (*παρὰ τοὺς τῆς φύσεως νόμους*, Tim. 83 E). So auch Aristoteles (De coel. 268 a 10 ff.). Die Stoiker und Epikureer lehren die durch die göttliche, vernünftige Weltkraft bedingte Gesetzmäßigkeit der Naturprozesse; Kleanthes sagt, „daß ein vernünftiges, ewiges Gesetz das All durchwaltet" (Hymn.).

An ewige Gesetze ist alles gebunden (Seneca, Marc Aurel, In se ipsum VII, 31). Bei Lucrez tritt schon der Begriff der „lex naturae" auf (De natura rerum I, 4, 15: „naturalem legem").

Die christliche Philosophie bezieht die Naturgesetze auf den göttlichen Willen. Thomas erklärt die „naturales leges" als zielstrebige Tendenzen der Dinge: „ipsae naturales inclinationes rerum in proprios fines" (Nom. 10, I). „Lex naturae nihil aliud est, nisi lumen intellectus insitum nobis a Deo, per quod cognoscimus, quid agendum et quid vitandum" (S. th. I, 60, 5 a). Die „lex naturalis" ist der Anteil des Geschöpfes am „ewigen G." der göttlichen Leitung (S. th. II, 91, 1 f.; vgl. Nic. Cusanus, De Beryllo, C. 36, 283). Algazel betrachtet die Naturgesetze als konstante Abfolgen, aus denen wir nicht auf ihre Notwendigkeit schließen dürfen (Obermann, Der philos. u. relig. Subjektiv. Ghazalis, S. 80 ff.; vgl. Hume). — Nach G. Bruno ist das G. „in mente divina, quae est ipsa rerum omnium dispositio" (Acrotismus, 1588; Opp. 1880 ff.). Gott suchen wir „in inviolabili intemerabilique naturae lege", De immenso VIII, 10). Auf den göttlichen Willen führt die Naturgesetzlichkeit J. Böhme zurück (Aurora, S. 37 ff.). Descartes ist geneigt, die Naturgesetze auf Gott zurückzuführen „atque ex hac eadem immutabilitate Dei regulae quaedam sive leges naturae cognosci possunt, quae sunt causae secundariae ac particulares diversorum motuum, quod in singulis corporibus advertimus" (Princ. ph. II, 37). Aus der göttlichen „Substanz" „ipsa naturae potentia" erfließen die Naturgesetze nach Spinoza (Eth.). Nach Leibniz handelt Gott gesetzmäßig (Theod. I, § 28). Die Gesetze des Mechanismus sind bedingt durch die zweckmäßige göttliche Weltordnung (Hauptschr. I, 208, 326; II, 142). Nach Chr. Wolff ist das G. eine der Natur durch Gott gegebene Regel, die auch anders sein könnte (Vern. Gedanken I, § 1008; II, § 2401; Cosmol. § 503 ff.). Nach F. Bacon gab Gott die Gesetze der Natur (Conf. of faith; De regno in creaturas II, 52; vgl. Cumberland, De legibus naturae, 1672, engl. 1727; Kant, Allgem. Naturgesch. u. Theorie des Himmels II, 8). Die Gesetze sind „Formen" (s. d.) oder „Schematismen" (Nov. Org. I, 17). Berkeley betrachtet die Naturgesetze als Zeichen der ewig gleichen Betätigung des göttlichen Geistes (Princ. LXII). — Kepler betrachtet die Gesetzlichkeit der Himmelserscheinungen als Voraussetzung der Forschung (Apol. Tychon. Opp. I, 238 ff.). Die Naturgesetze sind unpersönlich aufzufassen, so auch nach Galilei, Boyle, (Op. 1688), Hobbes, D'Alembert, Voltaire, Holbach u. a. Hume, der eine Änderung des Naturlaufs für denkbar hält, sieht in der Naturgesetzlichkeit eine bloße Regelmäßigkeit der Abfolge (Treat. III, sct. 6; s. Kausalität), die wir rein infolge Assoziation und Gewohnheit für notwendig halten. Newton erklärt, er wolle „missis formis substantialibus et qualitatibus occultis phaenomena naturae ad leges mathematicas renovare" (Phil. nat. princ. math. Anf.). Mendelssohn versteht unter Gesetzen „allgemeine Sätze, in welche wir die besonders beobachteten oder geschlossenen Kausalitätsverbindungen gebracht haben, durch deren Anwendung wir in jedem vorkommenden Fall auf den Erfolg rechnen" (Morgenst. I, 2). Nach Montesquieu u. a. entspringen die Gesetze aus der Natur der Dinge. Nach Herder beruhen sie auf der Einschränkung der „frei wirkenden" Kräfte durch ebensolche andere (Metakrit. II, 58 f., 197).

Kant sieht in der „Gesetzgebung" eine apriorische Funktion des Verstandes, durch welche die Mannigfaltigkeit der Erfahrungsinhalte geordnet wird. Die allgemeinsten Gesetze sind „Grundsätze" (s. d.) des „reinen Verstandes", die Natur (s. d.) überhaupt (als einheitlichen Zusammenhang von Erfahrungsdaten) möglich machen, deren Form bedingen (Proleg., § 14 ff.). „Empirische" Gesetze, die stets besondere „Wahrnehmungen voraussetzen", sind unterschieden von den „reinen oder allgemeinen Naturgesetzen", welche bloß die Bedingungen der notwendigen Vereinigung der Wahrnehmungen in einer Erfahrung enthalten. Nur diese „formalen Gesetze" sind a priori gültig (§ 36 ff.). Die Dinge als Erscheinungen stehen nur unter dem G., welches das „verknüpfende Vermögen", d. h. die Gesetzlichkeit der „Apperzeption" (s. d.) in den Kategorien (s. d.) vorschreibt (Kr. d. r. V., S. 173 f.). Die apriorischen Gesetze gehen nur auf „Erfahrung überhaupt";

die unter ihnen stehenden Gesetze können nur in der Erfahrung ermittelt werden (S. 174), in der jene „transzendentalen Naturgesetze" zur Anwendung gelangen (S. 198, 247). Der reine Verstand bringt die „Ordnung und Regelmäßigkeit" selbst in die Natur hinein. Gesetze sind „Prinzipien der Notwendigkeit dessen, was zum Dasein eines Dinges gehört" (Met. Anf. der Naturwiss., Vorw.), „Regeln, sofern sie objektiv sind (mithin der Erkenntnis des Gegenstandes notwendig anhängen)". Es heißt aber „die Vorstellung einer allgemeinen Bedingung, nach welcher ein gewisses Mannigfaltige (mithin auf einerlei Art) gesetzt werden kann, eine Regel, und wenn es so gesetzt werden muß, ein G.". Die einzelnen Gesetze sind Bestimmungen höchster Verstandesgesetze, die „nicht von der Erfahrung entlehnt sind, sondern vielmehr den Erscheinungen ihre Gesetzmäßigkeit verschaffen und eben dadurch Erfahrung möglich machen müssen". „Es ist also der Verstand nicht bloß ein Vermögen, durch Vergleichung der Erscheinungen sich Regeln zu machen; er ist selbst die Gesetzgebung für die Natur, d. i. ohne Verstand würde es überall nicht Natur, d. h. synthetische Einheit des Mannigfaltigen der Erscheinungen nach Regeln geben". Der reine Verstand ist selbst „der Quell der Gesetze der Natur". „Zwar können empirische Gesetze, als solche, ihren Ursprung keineswegs vom reinen Verstand herleiten ... Aber alle empirischen Gesetze sind nur besondere Bestimmungen der reinen Gesetze des Verstandes, unter welchen und nach deren Norm jene allererst möglich sind und die Erscheinungen eine gesetzliche Form annehmen" (S. 726 f.). Die Gesetze der Möglichkeit einer Erfahrungserkenntnis gelten auch von den Gegenständen dieser (Prol., § 17). Wir kennen Natur nur als Inbegriff der Erscheinungen (oder „Vorstellungen") und können daher das Gesetz ihrer Verknüpfung nur von den „Bedingungen der notwendigen Vereinigung in einem Bewußtsein" hernehmen (§ 36). „Der Verstand schöpft seine Gesetze (a priori) nicht aus der Natur, sondern schreibt sie dieser vor", indem er „alle Erscheinungen unter seine eigenen Gesetze faßt" (§ 36 ff.). Unser Erkenntnisvermögen ist „gesetzgebend" sowohl durch „Naturbegriffe" als durch den Freiheitsbegriff, theoretisch durch den Verstand, praktisch durch die Vernunft (Kr. d. Urt. I, S. 10 f.). Die Natur muß aber so gedacht werden, daß die Gesetzmäßigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme (S. 10 ff.). Die Mannigfaltigkeit empirischer Gesetze ist für unseren Verstand „zufällig", durch ihn nicht bestimmt. Die „Urteilskraft" (s. d.) betrachtet sie nach einer solchen Einheit, „als ob gleichfalls ein Verstand (wenngleich nicht der unsrige) sie zum Behuf unserer Erkenntnisvermögen, um ein System der Erfahrung nach besonderen Naturgesetzen möglich zu machen, gegeben hätte", „als ob ein Verstand den Grund der Einheit des Mannigfaltigen ihrer empirischen Gesetze enthalte" (S. 15 ff.; s. Zweck). Die Urteilskraft hat ein subjektiv-teleologisches „Prinzip a priori" für die Möglichkeit der Natur, wodurch sie sich selbst (als „Heautonomie") für die „Reflexion" ein G. der „Spezifikation" der Natur betreffs deren empirischer Gesetze vorschreibt (S. 21 ff.; vgl. Über e. Entdeck., 2, S. 77). Praktische Gesetze der Freiheit sagen, was geschehen soll, sie sind Grundsätze, die als „für den Willen jedes vernünftigen Wesens gültig" erkannt werden (Kr. d. prakt. Vern., § 1). Reine Vernunft gibt das Sittengesetz (§ 7). Nur ein vernünftiges Wesen wirkt „nach der Vorstellung der Gesetze, d. i. nach Prinzipien, zu handeln" (Gr. z. Met. der Sitten II, 34). Der Mensch ist ein freies, sich selbst durch seine Vernunft an „unbedingte Gesetze" bindendes Wesen (Relig., Vorr., S. 1; vgl. II, 64, 68). Zur allgemeinen sittlichen Gesetzgebung eignet sich nur ein formales Prinzip (s. Imperativ). Sittlich ist, wer durch die bloße Form des praktischen Gesetzes sich bestimmen läßt, aus Achtung vor dem Gesetz handelt, das die Vernunft uns selbst gibt (s. Autonomie). Es ist ein G. der „übersinnlichen Natur" in uns, der „intelligiblen" Welt, zu der wir gehören (Kr. d. p. V., § 8; vgl. Met. der Sitten I, 20 ff.; Eine Vorles. über Eth., S. 41 ff., 61 ff.).

Die apriorisch-logische Quelle des Gesetzbegriffes betont der Kritizismus. So Fichte, Fries (vgl. Syst. der Log., S. 165; Glaube, Wissen u. Ahnung², S. 316 f.), Apelt (Met. § 67), E. Marcus, Stadler, W. Kinkel (Ideal. u. Real., S. 15 ff.; 57 f.), Cassirer (Substanz-

begriff u. Funktionsbegriff, 1910; s. Begriff), Lasswitz (Seelen u. Ziele, S. 278), Liebmann, nach welchem die Gesetzlichkeit der Natur das objektive Korrelat dessen ist, was wir Vernunft (λόγος) nennen, die „Logik der Tatsachen", die „Vernunft des Universums" (Zur Analys. der Wirkl.², S. 280 f.); vgl. Sigwart, Kl. Schriften II², 64; Log. II², 161 f. Natur und logische Notwendigkeit sind dasselbe; Voraussetzung, „daß die Natur Gedanken realisiere", was nach Hegel u. a. der Fall ist), Simmel (Hauptprobl. der Philos., 1910; Lebensansch., 1918; Das individuelle G., Logos IV, Gesolltwerden jedes einzelnen Tuns, Gesetzmäßigkeit der Entfaltung eines Einzelnen; vgl. Leibniz, unter „Stetigkeit"), Stammler (Wirtschaft u. Recht, S. 349 ff.: Gesetze sind „die zur jeweiligen Einheit zusammengeschlossenen regelmäßigen Wiederholungen bestimmter Erscheinungen; kausale und teleologische Gesetzmäßigkeit), Cohen (Log.², S. 254 ff.: Das G. als Kategorie, bzw. „Hypothesis"; Ästhet. I, 69, 88; Kants Begründ. der Eth., S. 27 f.; „Ding an sich" = das G. der Erscheinungen), Natorp (Log. Grundl. der ex. Wiss., S. 68; Philos.³, S. 50 ff.; „Synthesis der Relation": Wenn A, dann B), Nelson (Vorles. über die Grundl. d. Eth. I, 121, 517 f.; Gesetzlichkeit ist eindeutige Bestimmtheit des Daseins der Dinge durch das der anderen; auch Allgemeingeltung eines Gesetzes, wenn es nur einen einzigen Fall der Anwendung geben sollte), O. Ewald, Winternitz, Riehl u. a. Nach Windelband folgt aus allgemeinen Naturgesetzen der gegenwärtige Weltzustand nur unter Voraussetzung eines vorhergehenden u. s. f. (Gesch. u. Naturwiss., S. 39). Die besonderen Vorgänge sind aus allgemeinen Gesetzen noch nicht ableitbar, wenn sie auch von einer allgemeinen Bestimmung abhängig sind (Zum Begriff des G.es, Ber. III. intern. Kongr. Philos., 1909; Prälud.³, S. 308 ff.: G. ist eine „allgemeine Regel", durch die eine Zeitfolge bestimmt wird; Enzykl. der philos. Wiss., I 37). Es gibt auch „Kausaleinmaligkeiten", welche (im Unterschiede von den „Gesetzeswissenschaften") die geschichtlichen „Ereigniswissenschaften" erforschen (Einl. in die Philos.³, S. 160 f., 239 ff.; s. Geschichte). Ähnlich Rickert, nach welchem Gesetzeserkenntnis nur das einer Mehrheit von Kausalverknüpfungen Gemeinsame aussagt. Von der Kausalität als „konstitutiver Wirklichkeitsform" ist die Gesetzlichkeit als „methodologische Auffassungsform" unterschieden. Es gibt ein reales Kausalverhältnis ohne Gesetzmäßigkeit, welches die „individualisierende" Methode erfaßt (Der Gegenstand der Erk. ⁴⁻⁵, S. 358 ff.; Grenzen der naturwiss. Begriffsbild.², S. 557 ff.). Es gibt Generalisationen verschiedener Stufen (Syst. der Philos. I, 212); vgl. S. Hessen, Individuelle Kausal., 1909; F. Neeff, G. u. Geschichte, 1917, S. 22 ff.; Kausalität u. Originalität, 1918 (Das G. gilt für Besonderes), Moog (Log., Psych. u. Psychologismus, S. 206 f.), B. Bauch (Über den Begriff des Naturgesetzes, Kantstud. XIX, 303 ff.; Das Naturgesetz, 1924; die Regelbestimmtheit der Erfahrung als „vorgesetzliche Gesetzlichkeit", die Naturgesetzlichkeit ist kategorial), Liebert, J. Cohn, O. Weidenbach (Weltansch., S. 43 ff.; die Einheit des Gesetzes ist nicht etwas dem Mannigfaltigen Äußerliches; keine unbestrittene Herrschaft des Gesetzes in der Erfahrung, nur Gesetze der „großen Masse"), Riehl (Philos. Krit. I²; s. unten), F. Medicus u. a.

Dingler macht das Gesetzsystem abhängig von apriorischen „freiwilligen Festsetzungen". Das G. gilt, wenn keine störenden Umstände bestehen. Unter gleichen Umständen geschieht Gleiches (Die Grundlagen der Phys.², S. 73 ff., 271 ff.). Die Gesetze der Natur sind die geeigneten Formeln zur Darstellung und Beherrschung der Wirklichkeit (Phys. u. Hypothese, S. 141). Es besteht „der Wille zur Allgemeingültigkeit der aufzustellenden Gesetze", womit noch nicht gesagt ist, daß solche erreichbar sind (Grdl. der Naturph., S. 30 ff.). Nach Th. Lessing gibt es in der empirischen Sphäre keine exakten Gesetze, nur Regeln, Gesetzmäßigkeiten (Stud. zur Wertaxiomatik, S. 34). Nach E. v. Aster ist die Voraussetzung der Gesetzmäßigkeit des Gegebenen ein Postulat des Erkennens, das durch die Erfahrung im einzelnen erfüllt werden kann, wobei auch oft eine Modifikation der Gesetzesformulierungen stattfindet (Prinz. der Erkenntnislehre, S. 303 ff.). Ähnlich (als empirisch verifizierte Hypothese) faßt das Kausalgesetz N. Hartmann; die Erfahrung zeigt Gleichförmigkeit nach Regeln (Kantstud. XXIV, S. 281 ff.; vgl. Logos V, 307 ff.).

E. Becher, nach dem die Voraussetzung der Gesetzmäßigkeit apriorisch ist als Bedingung der Erklärbarkeit des Geschehens. Die Annahme der Regelmäßigkeit derselben ist nicht denk-, aber erkenntnisnotwendig (Naturwiss. u. Geisteswiss., S. 226ff., S. 235ff.: Koexistenz- und Sukzessionsgesetze; vgl. A. Messer, Einf. in die Erkth.², 1922; Külpe, Die Realis. II: Notwendigkeit realer Objekte als Träger der Naturgesetze; letzteres gegen Mach u. a. „Positivisten" auch Schlick, Allg. Erkenntnislehre², S. 203, Verweyen, Naturph., 1915, S. 77, Jodl, V. Kraft u. a. Realisten). Nach Koppelmann steht a priori nur fest, daß alle Veränderung, die als objektiv gelten soll, notwendig als regel- bzw. gesetzmäßig sich auffassen lassen muß (Unters. zur Log. der Gegenw. I, 164). In unserer Wirklichkeit kann es Regellosigkeit nicht geben, da wir dann die Identität der Gegenstände nicht festhalten könnten (S. 163). Nach H. Pichler sind generelle Gesetze unabhängig vom Quantum der Erfahrung einzusehen (Über die Erkennbarkeit der Gegenstände, S. 53). Die Naturgesetze individualisieren nur die Vor- und Nachfolge einer gegebenen „Kollokation" (S. 81ff.; das Natursystem ist in gewissem Sinne „zufällig"; wie Windelband, Die Lehre vom Zufall, S. 18). Die Gesetze der Natur richten sich nach der Natur der Dinge, wie diese sich nach ihnen richten. Die Naturgesetzlichkeit ist die Ordnung, durch die Natur ein äußerlich sinnvoll verbundenes Ganzes ist (Die Log. der Gemeinschaft, S. 66ff.). Nach G. Jacoby ist es die Naturgesetzlichkeit, welche Gegebenes als Natur von anderem Gegebenen unterscheidet, die also den Begriff der Natur nicht schon voraussetzt (Allgem. Ontol. I, 60ff.). — Nach Häberlin ergibt die Zusammenfassung gleichartiger Sukzessionen ein G. Ein Müssen enthält das G. nicht (wie Mill, Gomperz u. a.). Es besteht ein „Wille zur Regelmäßigkeit" als Ausfluß der Konstanz der Persönlichkeit, der Treue gegen sich selbst, ein Glaube an die Dauer einmal erkannter Zusammenhänge, an die Konstanz der Welt (Wiss. u. Philos. I, 145ff., 277ff.). Warum das oberste G. gilt, ist unerklärbar (S. 324ff.). — Nach Driesch geht alle Klasseninduktion von dem Sachverhalte aus, daß es in Natur „dasselbe" in vielen Fällen gibt. Naturgesetze im allgemeinsten Sinne sind nicht bloß kausaler Art, sie bedeuten eine „feste klassenhaft bestehende Soseinsverknüpfung" im Bereich der Naturwirklichkeit. Alle Gesetzessetzungen müssen den Ton des „vielleicht" tragen, sind dem Irrtum ausgesetzt, Hypothesen, müssen sich bewähren (Ordnungslehre², S. 173ff.; Wirklichkeitslehre², S. 122ff., 199ff.; Wissen u. Denken, S. 63ff.). Bloß statistisch ist ein Teil der G.e nach Riezler (s. Kausal.).

Nach Husserl ist die Allgemeinheit der Naturgesetze nicht zu verwechseln mit „Wesensallgemeinheit" („eidetischer" Gültigkeit), indem ein Naturgesetz immer noch eine Daseinssetzung (die Natur selbst) mit sich führt (Ideen zu e. reinen Phän. I², 16). Nach Scheler gibt es keinen Verstand, der der Natur seine Gesetze (die nicht in ihr selbst gelegen wären) vorschriebe (Der Formal.², S. 69). A priori ist nur das Prinzip der formalsten „Gesetzmäßigkeit" im Sinne „eindeutiger Abhängigkeit von Reihen irgendwelcher Variationen", dessen Anwendung auf die Erscheinungen der Innen- und Außenwelt „Naturgesetzmäßigkeit" im weitesten Sinne darstellt (S. 222f.). — Nach Mahnke hat jede „Monade" ihr individuelles Lebensgesetz, das aber mit dem der anderen durch das Weltprinzip zur Einheit verknüpft ist. Es gibt „allgemeine Wesensgesetze" (wie Husserl). In der Natur gibt es eine „Region des gesetzlosen Zufalls und eine gewisse Freiheit der Individualität". Empirische Data (Konstanten) sind Fakta, die aus allgemeinen Gesetzen nicht ableitbar sind. Die Naturgesetze bestimmen noch keine volle Wirklichkeit, sondern wählen nur aus dem Reiche der logischen Möglichkeiten eine engere Sphäre des real oder kausal Möglichen aus, die individuellen Beschaffenheiten und Beziehungen, die der Naturgesetzlichkeit zugrunde liegen, lassen sich nur teleologisch (in ihrem zweckvollen Zusammenhange) verstehen (wie Leibniz, Eine neue Monadol., S. 20, 45ff., 81ff., 108ff.). Nach Kerler bedeutet Gesetzmäßigkeit, daß sich ein Ding seinem Wesen nach bestimmt verhält (Die auferstandene Met., 1921, S. 17). (Über „individuelles G." vgl. Simmel, Haering, Spranger, Lebensformen⁴, S. 300, u. a.).

Daß die Naturgesetze die Gesetze unseres Geistes reflektieren, lehren Eschenmayer (Psych., S. 310, 435), A. Arndt (Über die Einh. der Gesetze, 1907, S. 2 ff.; Das Urgesetz ist das der „Liebe") u. a. Nach Schopenhauer liegt den Gesetzen einerseits (formal) der apriorische Satz vom Grunde zur Voraussetzung, andererseits manifestiert sich in ihnen je eine „Idee" als Darstellung des „Willens zum Leben". Das G. ist die „Einheit des Wesens einer Naturkraft in allen ihren Erscheinungen", die unwandelbare Konstanz des Eintritts einer Erscheinung unter bestimmten Bedingungen, die „Beziehung der Idee auf die Form ihrer Erscheinung". „Wie die Idee ist, so muß sie überall und immer erscheinen" (W. a. W. u. V., I. Bd., § 26; WW. X, 113 ff., 157 f.; XI, 244). Das G. als solches ist nur für das erkennende Subjekt und bedeutet nur notwendige Verbindung zweier Vorstellungsinhalte (XI, 226 f.). — Kein schroffer Unterschied zwischen Natur- und Sittengesetz besteht nach Schleiermacher (WW. III 2, 397 ff.). Das G. ist Ausdruck eines allgemeinen Willens, ein Zweckbegriff (Dial., Beilage, WW. IV 2, 522). Vgl. Löwenhardt, Die Ident. der Moral- u. Naturgesetze, 1863, u. a. (s. Sittlichkeit, Norm); Adele Wiener (s. Entwicklung). Die Bedingtheit der Naturgesetze durch die Weltidee lehrt (wie Leibniz u. a.) Lotze. Zeitlos gültig sind die Gesetze (so auch Teichmüller, Simmel, Siegel u. a.), aber nur die allgemeinsten sind unveränderlich; die abgeleiteten vergehen mit dem Untergang dieser Schöpfung (Mikrok.). Das G. ist immer ein allgemeines hypothetisches Urteil mit dem Inhalt: wenn a, so b. Die Auffindung eines allgemeinen Gesetzes ist die Leistung der erratenden Einbildungskraft (Log.², S. 390 ff.). Das G. ist kein wirksames Ding (vgl. Grdz. der Met.², S. 47 f.). Vgl. Harms, Met., S. 78 ff. Nach v. Hartmann bezeichnet das G. „die bestimmte Wirkungsweise unter bestimmten Verhältnissen" (Kategorienlehre, S. 422). Es hat „im Geschehen eine implizite Existenz" (S. 423), ist etwas Beständiges, schließt aber variable und konstante Faktoren in sich (ib.). „Das G. zeigt die ideelle Bestimmtheit an, zu welcher die Natur den Inhalt ihrer dynamischen Funktionen von Fall zu Fall determiniert." „Die Gesamtheit der Weltgesetze erschöpft die Welt als Idee" (Weltansch. der mod. Phys., S. 209). G. Spicker spricht von den „unveränderlichen, allgemeinen Normen, nach welchen sich alle Prozesse in den äußeren Erscheinungen vollziehen" (Vers. e. neuen Gottesbegr., S. 77). Die Gesetze sind „teleologischer Natur" (S. 81). Vor der Entstehung des Endlichen sind sie nur potentiell (S. 120). Nach Will. Stern ist das Naturgesetz eine „teleomechanische Erhaltungsnorm", welche lautet: „Funktioniere verallgemeinerungsfähig im Sinne der Erhaltung des Ganzen" (Pers. u. Sache I, 385 ff.), ein Ausdruck für das Wirken der „Personen" (s. d.). Es besteht eine „Hierarchie von Grundgesetzen, deren es so viele gibt wie Personen". Alle Gesetze von universaler Geltung entfließen aus der göttlichen Selbsterhaltung, der göttlichen Idee (Wertphilos., S. 238 f.). Letzteres Fechner, nach dem das allgemeinste G. das ist, „daß unter denselben Bedingungen immer und überall dasselbe, unter verschiedenen Verschiedenes erfolgt" (Atomenlehre², S. 125), Paulsen, Heymans (Das Naturgesetz als solches verknüpft „mögliche Wahrnehmungen", Einf. in die Met., S. 186), Lipps, nach dem das Naturgesetz „das G. des Geistes, mit einem in der Erfahrung gegebenen Inhalt erfüllt" ist (Naturwiss. u. Weltansch., S. 102 f.; Gesetze sind „notwendige Abhängigkeitsbeziehungen zwischen reinen Bedingungen und ihren reinen Erfolgen") u. a. Vgl. Joël, Seele u. Welt², 1925. „Personalistisch" bestimmt die Gesetze J. Royce (World and the indiv., 1901; die Gesetze sind vielleicht variabel).

Nach Helmholtz ist ein G. „das gleichbleibende Verhältnis zwischen veränderlichen Größen" (Vortr. u. Red. I, 240), „der allgemeine Begriff, unter dem sich eine Reihe von gleichartig ablaufenden Naturvorgängen zusammenfassen läßt" (I, 375). Die Geltung eines vollständig bekannten Naturgesetzes ist eine ausnahmslose (ib., vgl. S. 169 f.). Als denkend bestimmte Allgemeinheit, konstant-notwendige Abhängigkeit oder Wirksamkeit fassen das G. auf Ulrici (Log., S. 93; Gott u. Natur, S. 48 f.), Rümelin (Reden u. Aufsätze I, 5 ff.), Schuppe (Erk. u. Log., S. 59 ff.), O. Caspari (Der Zusammenh. der Dinge, S. 160 ff.; G. = Abstraktion von regulativer Bedeutung), Renouvier (Nouv. Monad., p. 7), Beneke

(Syst. der Log. II, 48 ff.), Menzer (Einl. in die Philos., S. 30 f.) Haedicke (Kant, ein Kopernikus?, 1924, S. 137 ff.; Gesetze in der Natur, nicht aus dem Verstande) u. a. Riehl betont, Gesetze und Wirken der Dinge seien nicht verschieden (So auch Lotze, M. L. Stern, Philos. u. naturwiss. Monismus, 1885; Monist. Eth., 1911; v. Gizycki, Moralphilos., S. 209: „Die Dinge tun das, was in ihrer eigenen Natur liegt", F. W. Foerster, L. Busse, Philos. u. Erkth. I 1, 194; Müller-Lyer, Huxley, Ardigò, Opp. I, 7 u. a.). Gesetze sind „die Beziehungen der Dinge, die Formen der Vorgänge, unter verallgemeinerten oder vereinfachten Umständen gedacht" (Phil. Krit. II 2, 248). „Kein Gesetz kann in einer Tatsache rein aufgehen." „Jedes Gesetz ist ein Satz mit einem Wenn: zwei Massenpunkte würden sich genau nach dem Gesetze der Gravitation annähern, wenn sie allein in der Welt wären" (Einf. in d. Philos., S. 245). Ähnlich Jodl, nach welchem das Irrationale, der „Zufall" (s. d.) auch zu beachten ist. (Vom Lebenswege I, 519 ff.; das G. gibt nur einen Ausschnitt aus dem Geschehen.) Das Bewußtsein paßt sich den Naturgesetzen an, erfindet sie nicht, wenn es sie auch an der Hand der Erfahrung denkend bestimmt (Krit. des Ideal., S. 59, 67 ff.). Nach Th. Haering geht in der Physik der ursprünglich substantiell-dynamische Kausalitätsbegriff über in funktional-gesetzliche Abhängigkeiten. Es gibt auch „individuelle Gesetze", schicksalshafte Entwicklungsreihen. Daß überall Gesetzmäßigkeit vorliegt, darf nicht vorausgesetzt werden (Philos. u. Naturwiss., S. 174 ff., 588 ff.). Nach Wundt sind Gesetze allgemeine Regeln, die eine Gruppe von Gleichförmigkeiten des Seins oder Geschehens zusammenfassen (Grdz. d. phys. Psych. III^5, 790). Die wesentlichen Merkmale eines G.s sind: die Verknüpfung selbständig zu denkender Tatsachen, das direkte oder indirekte kausale Verhältnis, der heuristische Wert und die generelle Bedeutung. Die Naturgesetze sind nicht ausnahmslos, noch weniger die geistigen Gesetze (Log. II^2 2, 132 ff.; Phil. Stud. III, 195; XIII, 404). Erst gilt Gott, dann die Natur, endlich die Naturwissenschaft als Quelle der „Naturgesetze" (Kl. Schriften I, 492 ff.; III; vgl. Sinnl. u. übersinnliche Welt, S. 85 f., 282). Den Gesetzen der Außenwelt entsprechen die Denkgesetze, denn es ist dieselbe Vernunft in beiden wirksam (Kl. Schr. I, 199). Nach F. Eulenburg beruhen die reinen Naturgesetze, die für „ideale Fälle" gelten, auf isolierender Abstraktion (Naturgesetze u. soziale Gesetze, A. f. Sozialwiss. XXXI, 739 ff.; auch historisch).

Comte lehrt einen Positivismus (s. d.), der anstatt aus abstrakten, unbekannten Kräften die Tatsachen aus ihren konkreten Gesetzen erklärt. Nach J. St. Mill ist „jede vollbegründete induktive Generalisation" ein Naturgesetz. Es besteht das auf einer „prior generalisation" beruhende „fundamental principle or general axiom" einer Gleichförmigkeit des Naturlaufs („that the course of nature is uniform"). Die Naturgesetze sind „the uniformities, which exist among natural phenomena, when reduced to their simplest expression". Wir nehmen an, daß unter ähnlichen Umständen sich ähnliches ereignet (Syst. of Log. I^5, 341 ff; 3. B., 16. K., § 1 ff.). Die einzelnen Gesetze beruhen auf beobachteter häufigerer Regelmäßigkeit. Nach L. Stein sind die Naturgesetze „Einheitsformeln" (An der Wende d. Jahrh., S. 31, 262 ff.). Nach Cornelius sind die Gesetze „vereinfachende, zusammenfassende Beschreibungen unserer Erfahrungen" (Einl. in d. Philos., S. 267). Die Naturgesetze sind die „Formulierung beharrlicher Eigenschaften von Dingen bestimmter Art". Das Einzelding zeigt die „Beharrlichkeit des Individualgesetzes", in welchem diese Eigenschaften zusammengefaßt werden. Die Gesetzlichkeit ist eine apriorische Bedingung des Erfahrungszusammenhanges (Transz. Syst., S. 222 ff.). Nach Mach besagen die Naturgesetze, daß zwischen den Elementen und deren Gruppen funktionale Abhängigkeiten, Gleichungen bestehen (Mech., S. 536; Erk. u. Irrt., S. 282). Die Natur ist nur einmal da (vgl. Bergson, L'évolut. créat., p. 249 f.), „Gesetze" bestehen nur für uns (Mech., S. 515 f.). Sie sind „ein Erzeugnis unseres psychologischen Bedürfnisses, uns in der Natur zurecht zu finden, den Vorgängen nicht fremd und verwirrt gegenüber zu stehen" (Erk. u. Irrt., S. 445 f.). Sie gelten nur unter bestimmten Bedingungen (S. 456). Sie sind „Einschränkungen, die wir unter Leitung der Erfahrung der Erfahrung vorschreiben"

(S. 441). Ähnlich Pearson (Grammar of science, p. 87ff.), nach dem das G. ist „a brief description in mental shorthand of as wide a range as possible of the sequences of our sense-impressions" (p. 112). Nach P. Volkmann ist das G. der kürzeste Ausdruck (denkökonomisch wirkend wie nach Mach u. a.) für etwas, was innerhalb eines größeren Erscheinungsgebietes oder unter allen Umständen geschehen muß (Erkth. Grundz. der Naturwiss.², S. 79). Daß die Gesetze nur approximativ-hypothetisch gelten, betonen Cournot (Ess. II), Boutroux (s. unten), James (Pragmat., S. 35 f.), Ribot (L'évol. des idées-génér., p. 225 f.), Duhem (Ziel u. Strukt. d. physik. Theor., S. 222 f.), Brasseur (Psych. de la force, 1907, p. 20 ff.), Wundt (s. oben), Goldscheid, J. Schultz (Wir müssen uns a priori das Geschehen denkbar machen, indem wir Regel hineinbringen, Philos. der Gegenw. III; Über allgemeine Gesetzmäßigkeit als Postulat, Wunsch vgl. auch Lotze, Log.², S. 578 ff.), Nietzsche, Ostwald (Mod. Naturph. I, 190ff.: die Annahme der allg. Naturges. ist nur ein Wunsch, eine Hoffnung), Becher u. a., Ostwald (Gr. der Naturph., S. 37f.; Mod. Naturph. I, 190ff.: Herstellung von Zuordnungen, „Extrapolation"), Paulhan (Log. de la contradiction, p. 63ff.), Stallo, Vaihinger, F. C. S. Schiller, Enriques (Enzykl. der Philos. I, 238 f.) u. a. Nach Poincaré kann ein G. sich ändern, aber nicht ungültig werden, ohne von einem allgemeinen G. abgelöst zu werden. Das G. ist ein beständiges Band zwischen aufeinanderfolgenden Weltzuständen (Letzte Gedanken, 1913, S. 5 ff.), eine „konstante Relation", „Differentialgleichung". Die invarianten Gesetze sind „Relationen zwischen den „faits bruts"; die Relationen der „faits scientifiques" sind abhängig von gewissen (durch die Erfahrung eingeschränkten) „Konventionen" (La valeur de la science, p. 174, 247). — Nach Einstein ist jedes G. so, „daß es in ein G. von gleicher Fassung übergeht, wenn man statt der R.-Z.-Variabeln x, y, z, t des ursprünglichen Koordinatensystems K eine R.-Z.-Variable x^1, y^1, z^1, t^1 eines Koordinatensystems K^1 einführt" (Über die spezielle u. allgem. Relativitätstheorie, S. 29; „Invarianz" der Gesetze, s. Relativität). — Nach H. Gomperz ist ein regelloses Geschehen denkbar (Probl. d. Will., S. 128 f.). Dem Interesse des Menschen an der Gesetzlichkeit und Ordnung der Welt entsprechen die Erscheinungen als Erlebnisse nur sehr wenig. Wir entschließen uns aber, die Erscheinungen soweit als möglich als gesetzlich aufzufassen (Kausalgesetz als Postulat, S. 136). „Unsere Welt verhält sich unserem Ordnungsbestreben gegenüber wie ein Stoff von mittlerer Bildsamkeit" (ib.). Es ist denkbar, daß schon „die materiellen Elemente gewisse individuelle und momentane Besonderheiten ihres Verhaltens zeigen", die sich aber meistens kompensieren. Die Naturgesetze wären dann „Durchschnittsregeln des stofflichen Massenverhaltens" („Spontanistische" Theorie; S. 153 f.). Nach Boutroux drücken die Gesetze nur die Konsequenzen der Wechselwirkung der Dinge aus (Conting., p. 108). Die Notwendigkeit gehört nicht zum Wesen der Dinge (Üb. den Begriff d. Naturges., 1907, S. 18). Auf den höheren Stufen wird die „Kontingenz" (s. d.), Neuheit, Aktivität, Freiheit immer größer (S. 49 ff.). Die mathematisch-abstrakte Gesetzlichkeit der Dinge läßt der Kontingenz und Freiheit Raum (S. 127 ff.). Naturgesetze sind „die Summe der Methoden, die wir erfunden haben, um uns die Dinge anzueignen und sie in den Dienst unseres Willens zu stellen" (S. 31; Die Kontingenz der Naturgesetze, 1911). Nach Riezler gibt es Gesetze nur für die Wissenschaft, „Gestalten" für das Lebendige (Gestalt u. G., 1924). Nach O. Spengler gibt es Gesetze nur im „Gewordenen", nicht für das (organisch-schicksalsmäßig, von innen bestimmte) Werdende, Lebendige (Unterg. des Abendlandes I—II). Daß den Gesetzen „Gewohnheiten" der Dinge zugrundeliegen, lehren Novalis (vgl. Fechner, Zendavesta I², 210 ff.; III², 95 f.), Peirce, James (Psych., S. 131), F. C. S. Schiller (Formal log., p. 310 ff.; Humanismus, 1911; Papers read before the Aristot. Society, 1921 f., p. 5 ff., sofern nicht Fiktionen sind Naturgesetze „the habits of nature"), N. Stern (Das Denken u. sein Gegenstand, S. 175 ff.), J. Sylvester (Vom Wesen der Dinge, S. 99 f.) u. a. Nach Aars sind Gesetze nur der Ausdruck von Eigenschaften der Substanzen (Haben die Naturgesetze Wirklichkeit², 1907, S. 19). — Als (zweckmäßige) Fiktion betrachten die Naturgesetze Nietzsche (WW. IX, 630 ff.), K. Bardegg (Natur, Wissensch. u. Zweck, 1914, S. 22 ff.), Vaihinger (Die Philos. des Als Ob,

S. 417 ff.: „Hilfsausdruck für die Gesamtheit der Relationen unter einer Gruppe von Erscheinungen", ermöglichen Voraussagen, nicht Erklärung des Gleichförmigen), Mauthner (Krit. der Sprache III², 561 ff.). Vgl. F. A. Lange, Gesch. des Material. II, 219; Avenarius, V. f. w. Ph. I; Göring, Syst. der krit. Philos. II, 234 ff.; Baumann, Philos. als Orientier., (S. 141 ff.: G. und Tatsache nicht verschieden).

Nach O. Kröger sind die Naturgesetze nur „ein für menschliche Verhältnisse geeignetes Hilfsmittel zum Zurechtfinden in der Mannigfaltigkeit des Naturgeschehens". Nicht das Einzelding, das Weltganze wirkt und bedingt die Notwendigkeit von allem. Ewig sind nur die Vernunftgesetze, die „Naturgesetze" sind vergänglich (Die Philos. des reinen Ideal., S. 146 ff.). — Nach Ruckhaber gibt es keine Gesetze (Des Daseins u. Denkens Mechan., 1910).

Der „Binomismus" von Th. Ziehen unterscheidet von der Gesetzmäßigkeit der „Reduktionsbestandteile" der Empfindungen (des Physischen) die der (psychischen) „Parallelkomponenten". Zur Erkenntnis der Gesetzmäßigkeit der „Gignomene" (s. d.) müssen wir unsere Vorstellungen „unveränderlich gedachten Normalvorstellungen" anpassen (Lehrb. der Log., S. 436 f.). Vgl. Zimmer, Über das Wesen der Naturgesetze, 1893; E. Hoppe, Wesen u. Bedeut. der Naturges., 1905; O. Janssen, Das Wesen der Gesetzesbild., 1910; G. Sattel, Begriff u. Urspr. der Naturgesetze, 1911; F. Erhardt, Tatsachen, Gesetze, Ursachen, 1912; Dressler, Der Monismus des Gesetzes, 1908; Le Dantec, Les lois naturelles, 1904; M. Planck, Dynam. u. statist. Gesetzmäß., 1914; H. Scheffler, Die Naturgesetze, 1876-83; Eucken, Geist. Ström. der Gegenw., S. 151 ff.; Neumann, Naturgesetz u. Wirtschaftsges., Tüb. Z. f. d. ges. Staatswiss., 1892, S. 405 ff. (histor.); K. Doormann, Über G. u. Gesetzmäß., 1888; K. C. Schneider, Die Welt, S. 511 ff.; Keyserling, Proleg. zur Naturph., S. 86 ff.; Francé, Zoesis, 1920; Bios, Die G.e der Welt, 1921 (7 Weltgesetze); Petzoldt, Das allgemeinste Entwicklungsg., 1922; Eleutheropulos, Was ist Naturgesetz? 1920; Höffding, Der Relationsbegriff, 1922; Cossmann, Elem. der empir. Teleol., S. 6; E. Vowinckel, Leben u. Erkenntnis, 1912; W. Köhler, Geist u. Freiheit, 1914; A. Lang, Aphorist. Betracht. über das Kausalproblem, 1909; F. Bettex, Natur u. G., 1913; Kern, Wesen des menschl. Seelen- u. Geisteslebens², S. 389 ff. (Das G. als Ursprung der Welt); Höffding, Der Totalitätsbegriff, 1917 (das G. verhält sich zu den Individuen wie das Ganze zu seinen Teilen); Schlick, Allgem. Erkenntnislehre, S. 346: Konstanz der Gesetzmäßigkeit der Zusammenhänge; Naturph. (Lehrb. der Philos. II, hrsg. von Dessoir), 1925, S. 403 ff. (G. = „das Beharrliche eines Wechsels", S. 432 ff.: Mikro- u. Makrogesetze, erstere in kleinsten raum-zeitlichen Bezirken, sind Gesetze für reversible Vorgänge; S. 456 ff.: Statistische und ontologische Gesetze; das Verhalten der Dinge ist durch Anfangsbedingungen und Gesetze bestimmt; vgl. Substanz, Entropie); Sombart, Der Begriff der Gesetzmäßigkeit bei Marx, Schmollers Jahrb. f. Gesetzgeb. 47, 1924; Brentano, Psych. I², 66 ff.; II, 284 ff. (negativer Charakter aller sog. Gesetze oder Axiome, namentlich der mathematischen; S = Non P ist unmöglich); Clay, Ontwikkeling van het denken, p. 351 f.; Scheets eener krit. geschiedenis van het begrif natuurwet, 1915. Vgl. Induktion, Geschichte, Gesellschaft, Soziologie, Statistik, Denkgesetze, Grundsätze, Relativitätstheorie, Invariante, Konstant, Imperativ, Parallelismus, Kausalität, Gleichförmigkeit, Notwendigkeit, Nomothetisch, Ordnung, Psychisch, Geist, Leben, Kultur, Tendenz, Norm, Regel, Entwicklung, Recht, Stabilität, Anzahl, Serie, Hypothese, Postulat, Individuum.

Gesetze, psychologische s. Entwicklung, Gegensatz, Heterogonie, Resultanten, Kontrast, Synthese, Energie, Psychologie, Geschichte, Gesellschaft.

Gesetzeswissenschaften s. Naturwissenschaft, Geschichte, Nomothetisch.

Gesichtspunkt zuerst bei Leibniz, nach welchem jede Monade (s. d.) von ihrem „G." das All „spiegelt". Je nach dem „G." sind die Gegenstände als Dinge an sich oder als Erscheinungen betrachtet nach Kant. Vgl. W. Pollack, Über die philos. Grundlagen der wiss. Forsch., 1907, S. 41. Vgl. Perspektivismus, Identitätstheorie, Frage.

Gesichtssinn (visus) ist die Fähigkeit, Gesichtsempfindungen bzw. Wahrnehmungen von Helligkeiten, Farben, Gestalten, Lagen, Bewegungen durch das Auge zu haben. Der G. ist ein chemischer Fernsinn, indem Schwingungen des hypothetischen „Äthers" durch ihn in der Netzhaut und im Sehnerven (bis zum Sehzentrum) eine Transformation in chemische Prozesse erfahren. Das Auge enthält durchsichtige Medien (Hornhaut, wäßrige Flüssigkeit, Linse) als Lichtbrechungs-Apparat und Muskel, welche die Augenbewegungen besorgen. Die Deutlichkeit des Sehens ist von der Akkommodation der Linse und den Bewegungen abhängig, durch welche die Bilder auf die Stellen des deutlichsten Sehens gebracht werden (durch „Fixation"). Die „Synergie" beider Augen im binokularen Sehen erhöht bedeutend die Plastizität der Bilder, wenn auch ein primäres Tiefensehen auch monokular möglich ist. Eigentliches Sehorgan ist die Netzhaut mit den Fasern des Sehnerven; sie besteht aus mehreren Schichten, deren äußerste zylindrische „Stäbchen" und konische „Zäpfchen" enthält. Die „Stäbchen" sind mit dem „Sehpurpur" versehen. An der Eintrittsstelle des Sehnerven, dem „blinden Fleck", wird nichts gesehen, während der „gelbe Fleck" (fovea centralis) die Stelle des deutlichsten Sehens ist; an den Rändern werden Farben ins Graue verfließend gesehen („indirektes Sehen"; nach v. Kries dienen die Stäbchen dem farblosen Dämmerungssehen, die Zäpfchen dem bunten Tagessehen). Fallen die Bilder zweier Punkte auf denselben Zapfen, so wird einfach gesehen. Der Inbegriff der einfach gesehenen (bzw. auf „korrespondierende Punkte" beider Netzhäute fallenden) Bilder bildet den „Horopter". Es gibt ein monokulares und binokulares „Fixieren". Das „Sehfeld" ist das „Gesichtsfeld" des ruhenden, das „Blickfeld" das des bewegten Auges; das Fixierte liegt im „Blickpunkt". Je nach dem Verhalten der fixierten Gegenstände zu Änderungen des Blickpunktes stellen sich jene als bewegt oder ruhend dar. Die Schätzung der Größen und Entfernungen hängt von der Größe des Netzhautbildes, dem Sehwinkel, der Intensität und Zahl der Augenbewegungen, der Luftperspektive, der Anzahl zwischenliegender Gegenstände, assimilatorisch-assoziativen Deutungen u. a. ab. Das Vertikale wird in der Regel überschätzt (s. Pseudoskopien). Die räumliche Ausdehnung (das Nebeneinander) nimmt der G. wohl schon ursprünglich wahr (s. Raum).

Farben- und Lichtempfindungen werden ausgelöst durch transversale „Ätherschwingungen" (bzw. etwas ihnen Analoges). Rot entspricht etwa 400, Violett ca. 800 Billionen Schwingungen in der Sekunde (den kürzesten Wellen). Ultrarot und Ultraviolett werden von Menschen nicht direkt empfunden. Weiß und Schwarz stehen reiner „Helligkeit" am nächsten (sog. „farblose" Lichtempfindungen). Die Farbenempfindungen weisen auf: Qualität (Farbenton), abhängig von der Wellenlänge der Schwingungen, Helligkeit (abhängig von der Lichtintensität), Sättigungsgrad (je nach der Weiß- oder Schwarz-Annäherung), auch Reinheit (je nach der Beimischung anderer Farben). „Intensiv" verschiedene Farben sehen auch qualitativ anders aus. Von den Flächen- unterscheiden sich die Oberflächenfarben. (Von beiden als „Erscheinungsweisen" der Farben spricht D. Katz; die Flächenfarben sind unbestimmt lokalisiert, werden nicht als dingliche Eigenschaften aufgefaßt, im Gegensatz zu den, in verschiedenen Modifikationen der „Ausgeprägtheit" sich darstellenden, Oberflächenfarben; Die Erscheinungsweisen der Farben, 1911). Hauptfarben sind Rot, Gelb, Grün, Blau. Für jede Farbe gibt es eine „Komplementärfarbe", mit der gemischt sie Grau ergibt (z. B. Rot u. Grün, Blau u. Gelb). Übergangsfarben entstehen durch andere Mischungen. Rot und Violett ergeben zusammen Purpur. Es gibt einen (simultanen und sukzessiven) Kontrast (s. d.) von Farben (z. B. hebt Rot das danebenliegende Grün), ferner Nachbilder (s. d.), die z. T. farbiger Art sind. Beim Farbensehen spielen die „Gedächtnisfarben" (Hering u. a.) eine Rolle, die z. T. die Gegenstände gewohnheitsmäßig auffassen lassen, auch wenn sie abweichend auftreten. Erregend wirken die „warmen" Farben Rot, Orange, Gelb, Purpur; beruhigend Grün, Blau, Violett. Für das ästhetische Gefallen, das Farbenverbindungen erregen, sind neben den direkten assoziative Faktoren maßgebend (s. Ästhetik). — Es gibt verschiedene physiologische Farbentheorien. Die bedeutendsten sind 1. die Young-Helmholtzsche

Theorie. Jedes Netzhautelement ist dreier Erregungsarten fähig (Rot, Grün, Blau; durch deren Verbindung die übrigen Farben). 2. Nach E. Hering gibt es drei „Sehsubstanzen", deren jede infolge Erregung eine Dissimilation und Assimilation (einen chemischen Wiederaufbau) durchmacht (Weiß-Schwarz; Rot-Grün, Gelb-Blau). 3. Nach Wundt gibt es einen „achromatischen" und einen „chromatischen" Prozeß in der Netzhaut. Die erste der Theorien hat v. Kries weitergebildet, die zweite G. E. Müller (später mit Rücksicht auf die erste). — Die Unterschiedsempfindlichkeit für Lichtintensitäten ist etwa $^1/_{100}$. — Vgl. Aristoteles, De anima II, 7; De sensu, 3 (Mischung des „Durchsichtigen" mit dem Undurchsichtigen; alle Farben aus der Verbindung von Weiß und Schwarz); Witelo, Perspectiva III—IV, von Alhacen beeinflußt; Berkeley, Theory of vision, 1709; deutsch 1912 (Empiristisch; Wahrnehmung der Entfernung und Größe bedingt durch Erinnerung, Assoziation mit Tastempfindungen, Übung); Goethe, Farbenlehre, WW. 43, 19 ff. (Theorie der „physiologischen" Farben, des Kontrastes, der warmen und kalten Farben, Gelb = das durch ein „Durchsichtiges" gesehene Licht, Blau = die so gesehene Dunkelheit); Hegel, Naturphil. S. 298 ff.; Schopenhauer, Über das Sehen u. die Farben, 1816; Parerg. II; WW. XI, 311 ff. (Farbe als Mischung von Licht und Finsternis, diese erregen eine Tätigkeit der Netzhaut quantitativ ganz, qualitativ nur teilweise); Purkinje, Zur Physiol. der Sinne, 1819 f.; Helmholtz, Handb. d. physiol. Optik[3], 1909 f.; Vortr. u. Reden I; E. Hering, Grdz. der Lehre vom Lichtsinn I, 1905 f.; Pflügers Arch. f. Physiol. 60, S. 518 ff.; v. Kries, Die G.sempfindungen u. ihre Analyse, 1882; Z. f. Psych. 13, 15, 19; Wundt, Grdz. der phys. Psych. II[6], 145 ff.; Gr. der Psych.[5], S. 67 ff.; Ebbinghaus, Gr. der Psych. I[3], 1911; G. E. Müller. Z. f. Psych. 10, 14; Z. f. Sinnesphysiol. 54; Ber. VII. Kongr. exper. Psych., 1922, S. 157 ff.; Abriß der Psych., 1924; F. Hillebrand, Z. f. Sinnesphysiol. 53; Z. f. Psych. 5, 7, 16; F. Brentano, Unters. zur Sinnespsych., 1907 (die Intensität der Farben beruht auf „Dichtigkeit"); W. Bezold, Die Farbenlehre, 1874; E. Brücke, Die Physiol. der Farben, 1866; Ostwald, Die Farbenlehre, 1919 f.; Die Farbe, 1921 ff.; Farbkunde, 1923; Stöhr, Psych., S. 84 ff. (Das Dunkle im Auge ist der gemeinsame Ausgangspunkt für die Farbenmannigfaltigkeit; Urpurpur, Urgelb, Urblau, Urschwarz als Grundfarben, die keine Gegenfarben sind; innerhalb jeder Sehzelle eine Sehstruktur mit vier Teilen mit je einer Eigenstimmung; Ursprünglichkeit des Raumsehens, „Klivität", S. 193 ff.); Jodl, Lehrb. der Psych. I[5], 336 ff.; Fröbes, Lehrb. der exp. Psych. I[2], 1923; Störring, Psych., S. 78 ff.; Messer, Psych.[2], S. 77 ff.; D. Katz, Die Erscheinungsweisen der Farben, Z. f. Psych., Erg.-Bd. 7, 1911; A. König, Ges. Abh. zur physiol. Optik, 1903; Z. f. Psych. 8; A. Kirschmann, Philos. Stud. VII—VIII; A. g. Psych. VI; Höfler, Psych., S. 108 ff.; Kreibig, Die Sinne des Menschen[3], 1917, S. 66 ff.; Petronievics, Z. f. Sinnesphysiol., 1908; Jaensch, Zur Analyse der G.swahrnehmungen, 1909; Stumpf, Die Attribute der G.sempfindungen, 1917; Tonpsych. I, 210; II, 51 ff.; E. L. Fischer, Theorie der G.swahrnehmung, 1891; H. Böhmer, Die physiol. Theorie der Sinneswahrn., 1865; Die physiol. u. psychol. Prinz. der Sinnenlehre, 1868; James, Princ. of psych. II, 222 ff.; Dunan, Théorie psych. de l'espace, 1895; Rev. ph. 25, 27; B. Bourdon, Année psych. IV (Über Tiefenwahrnehmung); v. Aster, Z. f. Psych. 43 (Raumwahrnehmung); F. B. Hofmann, Die Lehre vom Raumsinn des Auges, 1920; J. Le Conte, Die Lehre vom Sehen, Int. Wiss., Bibl. 54; H. Parinard, La vision, 1898; Guillery, Z. f. Psych. 12; A. f. Psych. 75; Wahle, Das Ganze der Philos., S. 209 ff.; Chevreuil, Exposé d'un moyen de définir et de nommer les couleurs, 1861; Pikler, Hypothesenfreie Theorie der Gegenfarben, 1919; G. Allen, Der Farbensinn, 1880; Marty, Ges. Schr. I 1, 199 ff.; Die Frage nach der geschichtl. Entwickl. des Farbensinnes, 1879; W. Schultz, Die Farbenempfind. der Hellenen, 1904; E. Utitz, Grdz. der ästhet. Farbenlehre, 1908; Eisenmeyer, Unters. zur Helligkeitsfrage, 1925; G. Anschütz, Farbe u. Ton, 1925; K. Bühler, Handbuch der Psych. I, 1. H., 1922; Cornelius, Transz. System. S. 201 f. (Ding- und Erscheinungsfarbe); Scheler, Der Formal.[2], S. 51 ff. (der optischen Wahrnehmung gegeben ist unmittelbar nicht ein Empfindungsinhalt, sondern der dinghafte Sehgegenstand, sodann das nicht mehr „körper-

liche Sehding", das aber nicht die bloße perspektivische Seitenansicht etwa eines Würfels ist); Messer, Psych., S. 143 ff. (M. spricht wie Hering von „Sehdingen" als dem im strengen Sinne Gesehenen: jedem „wirklichen" Ding entspricht eine Reihe von Sehdingen, denn die Gestalten und Farben der Dinge ändern sich in verschiedener Entfernung und Beleuchtung; „Dingerscheinung" ist, was sich vom jedem Ding in jedem Augenblick darbietet; Sehding und Dingerscheinung sind durch Abstraktion gewonnene „Teilansichten des Wahrnehmungsinhalts", verschieden vom Gegenstand der naiven Wahrnehmung, auf die er sich bezieht; vgl. Husserl unter „Abschattung"); Linke, Die phänomenale Sphäre, 1912; Grundfragen der Wahrnehmungslehre, 1918 (Wahrnehmung des „aktfremden" Blau, Rund usw., das einem Gegenstande etwas „Ansehen" von nicht gesehenen, aber durch „assimilierende Wahrnehmung" erfaßten Merkmalen gibt). Neue psychol. Studien II; Beitr. zur Analyse als G.swahrnehmung, hrsg. von Schumann. Vgl. Raum, Tiefe, Purkinje's Phänomen, Farbenblindheit, Lokalisation, Sinnestäuschung, Lokalzeichen, Kontrast, Nachbild, Irradiation, Qualität, Erscheinung, Wahrnehmung, Empfindung, Analogien der Empfindung, Aufrechtsehen, Bewegung, Gestalt, Formen, Adaptation, Abklingen, Intensität, Schwelle, Licht.

Gesinnung ist 1. die Einstellung in Liebe oder Haß zu jemandem; 2. die Willensdisposition, Willensrichtung; eine Bewußtseinslage, aus der heraus zu einem sittlich bedeutsamen Verhalten Stellung genommen wird, der Seelenzustand, der einem solchen Verhalten motivierend zugrundeliegt. Die „reine" G. besteht im (dauernden) Willen zum Guten um des Guten willen; aber auch jedes Handeln aus nicht egoistischen Motiven entspringt einer sittlich wertvollen G. Auf die G. wird erst im Laufe der Kulturentwicklung besonderer Wert gelegt, zuerst tritt der Erfolg des Handelns in den Vordergrund, dann auch die „Absicht". Bei aller Wertschätzung der G. darf der mögliche Erfolg des Handelns, sofern er im Wollen berücksichtigt werden kann und muß, nicht vernachlässigt werden, schon wegen der sittlich-rechtlichen Verantwortung des Menschen. Es muß eben sowohl subjektiv als objektiv gut gehandelt werden (s. Sittlichkeit). Vgl. Kant, Idee zu e. allg. Gesch.: „Alles Gute, das nicht auf moralisch-gute G. gepfropft ist, ist nichts als lauter Schein und schimmerndes Elend".

Den Wert der G. betonen Demokrit, Platon, Aristoteles (ἕξις προαιρετική, Eth. Nic. II 6, 1106 b 36 f.), die Stoiker (Stob. Ecl. II, 12 ff.; Seneca, Epist. 95, 57; De benefic. II, 113; I, 6, 1; 5,2; „non quid fiat aut quid detur, sed qua mente"), Plotin (Enn. I, 5, 10), die christlichen Ethiker (Abaelard besonders), Geulincx, Bayle, Leibniz, Rousseau, Hamann u. a. Kant vertritt eine Gesinnungsethik. Der „gute Wille" ist das eigentlich Gute am Menschen. „Gesinnungen" sind „Maximen des Willens", die sich in Handlungen zu offenbaren bereit sind (Gr. z. Met. der Sitten, S. 61). Die G. ist „der erste subjektive Grund der Annehmung der Maximen". Sie muß „durch freie Willkür" angenommen worden sein (weil sie uns zugerechnet wird), ist aber nicht aus einem „ersten Zeit-Aktus" ableitbar (Relig. I, 24). Auf die „Lauterkeit" der G., das „reine Herz" kommt es an (vgl. Eine Vorles. über Eth., S. 27 f., 43, 61 ff., 78 f.; „nicht die Handlung macht die Moralität, sondern die G., aus der ich sie tue"; „Herz ist das Prinzipium der moralischen G.", „moralische Bonität"). Ähnlich Fichte, Fries, Nelson (Vorles. über die Grundl. der Eth., S. 88 ff.; Die krit. Eth., 1914), Natorp, P. Hensel u. a.; vgl. Cohen, Eth., S. 112. Nach Schleiermacher ist G. „die Tugend als reiner Idealgehalt des Handelns", als unter die Zeitform gestellte Vernunft ist sie „Fertigkeit" (Entwurf e. Syst. der Sittenlehre, WW. III 5, § 294). G. ist „das permanente Sein einer Idee, inwieferne sukzessive und mannigfaltige Tätigkeit daraus hervorgeht" (S. 338). Keine G. ohne Ausübung (S. 343; ähnlich Cohen u. a.). Nach Lotze sind Gesinnungen „beständige Verfassungen des Gemütes, die daraus hervorgehen, daß auf gewisse Vorstellungsinhalte ein für allemal ein bestimmter Wert gelegt wird" (Gr. der Psych., S. 51). Kreibig bestimmt G. als „die dauernde, feste Willensrichtung, welche durch individuelle Wertdispo-

sition im ganzen bestimmt wird" (Werttheorie, S. 107); sie ist das letzte, eigentliche Objekt des sittlichen Wertens (S. 108). Nach HONECKER ist G. ein latenter Besitz an praktischen Wertungen, d. h. an willensbejahten Grundsätzen (Wollen als Kunst, Pharus 14, 1923, S. 29). Nach O. UNGER ist das Sittliche G., sofern es als Selbstzweck gewollt wird (Grundwiss. IV, S. 171). Nach STUMPF (Vom eth. Skeptiz., S. 24) und HEYMANS (Einf. in die Eth., S. 24 ff.) ist die ethische G. „sachliche", alle Interessen beachtende G. Nach JAHN kann das Wollen der Gesetze so in die Einheit unseres Wesens übergehen, daß es als bleibende G. die Form des andauernden Strebens annimmt (Eth. II [4], 58, 73 f. u. ö.). Nach JODL muß der soziale Wert, der als Erfolg einer Handlung zustandekommt, aus dessen Gesinnung hervorgehen (Krit. des Ideal., S. 171). So auch WUNDT (Eth. II[3], 122), JERUSALEM (Einl. in die Philos.[9-10], S. 305 ff.), STÖRRING, der unter sittlicher G. „Dispositionen zu sittlichem Wollen" versteht (Psych., S. 431), EBBINGHAUS (Abr. der Psych.[8], S. 195 f.), TÖNNIES (Gemeinsch. u. Gesellsch.[3], S. 85; G. ist bejahendes oder verneinendes Verhalten eines Menschen gegen andere) u. a. Vgl. LIPPS, Die eth. Grundfragen[2], 1905; PFÄNDER, Zur Psych. der Gesinnungen, 1913 (Jahrb. für Philos. u. phänomen. Forsch. I); SANDER, Die exper. G.sprüfung, Z. f. ang. Psych. XVII; NELSON, Die Reformation der G.; SCHLICK (Lebensweisheit, S. 248 ff.; G. ist „die Art und Weise, in welcher sich der Charakter des Handelnden in seinem Bewußtsein manifestiert"; G. und Gewissen sind wertvoll, aber nur der Handlungen wegen da, nichts Starres). Vgl. Absicht, Gewissen, Moralität, Tugend, Sittlichkeit, Pflicht, Liebe, Motiv, Altruismus, Gut, Denkungsart.

Gesittung s. Sitte, Sittlichkeit, Kultur.

Gestalt ist im engeren Sinn die räumliche Form (s. d.), im weiteren die besondere Verbindungsart, die eine Mannigfaltigkeit zu einem eigenartigen Ganzen macht, dessen Teile oder Glieder eine bestimmte Anordnung aufweisen. Es gibt so auch G. im Seelischen und Geistigen; z. B. hat eine Melodie eine G., die in allen ihren Transponierungen dieselbe bleibt. Die G. wird anschaulich erfaßt (vermittels einer „anschaulichen Synthese", auf die event. eine Analyse folgen kann). Insofern die G. ihren Relationsgliedern gegenüber ein Neues mit eigenen Qualitäten (Gestalt- oder Gesamtqualität) darstellt, beruht sie auf „schöpferischer Synthese" (WUNDT u. a.).

Der Begriff der „G." als *ἰδέα*, *εἶδος*: PLATON, ARISTOTELES (vgl. STENZEL, Zahl u. G. bei P. u. A. 1924). Von der idealen „G." spricht SCHILLER (Das Ideal u. das Leben). GOETHE versteht unter G. den „Komplex des Daseins eines wirklichen Wesens" (Morphol., WW. 38, S. 7; vgl. SIMMEL, Goethe, S. 126 f.). KANT spricht vom „Spiel der Gestalten" (Kr. d. Urt. I, § 14, S. 65). Nach SCHLEIERMACHER ist G. „Bestimmtheit und Maß", das Werk des Geistigen in der Natur (Entwurf e. Syst. der Sittenlehre, § 50). Nach COHEN ist die G. „die Einheit von Seele und Leib". Die Gestaltung ist „Seelengebung" (Ästhet. I, 191 ff.; vgl. JODL, Ästh. der bild. Künste, S. 96 f.). Die Gestaltung durch vitale oder psychische Agentien betonen Vitalisten verschiedener Richtung (s. Leben, Organismus); vgl. F. GIESE, Körperseele, Gedanken über persönl. Gestaltung, 1924. O. LIPPMANN spricht vom Nach-, Neu-, Umgestalten durch die Intelligenz (Z. f. ang. Psych. 24). DILTHEY, SPRANGER u. a. sprechen von seelischen „Strukturen" (s. d.). Von historisch-kulturellen „Gestalten" ist die Rede bei F. NEEFF („Zusammenfassung einzigartiger Geschehnisse zu einer G.", Gesetz u. Gesch., S. 25, 33; Kantstud. XXV, 161), O. SPENGLER (Untergang des Abendlandes I, 7 ff.); vgl. K. RIEZLER, G. u. Gesetz, 1924. Nach J. SCHULTZ ist Leben G., die alle Funktionen erzwingt; es gibt von Ewigkeit her sinnvolle G. von Lebensträgern (Philos. der Gegenw. III). „Gestaltungswert" ist die Entfaltung der Formenfülle (Die Philos. am Scheidewege, 1922). Nach S. MEYER ist Gestaltung das Wesen des Lebens. Es gibt keinen ungeformten Geist (Die geist. Wirkl., S. 45 ff.). ROUX, K. C. SCHNEIDER (Die Welt, S. 495 f.) u. a. unterscheiden Entwicklungsperioden der ererbten und der funktionellen Gestaltung. Nach HÄBERLIN erscheint die innere G. (ein Komplex von „Interessen", Tendenzen) als räumliche G., die der sinnliche Exponent

der „Interessenstruktur“ ist (Der Geist u. die Triebe, S. 140 ff.). W. Köhler bestimmt die physischen Gestalten als Systeme, deren wesentliche Eigenschaften nicht restlos summativ von den Teilen her zu erfassen sind (Die phys. Gestalten, 1920; vgl. E. Becher, Z. f. Psych. 87). — Vgl. Stöhr, Psych., S. 501 f. (G.ungstrieb als Trieb nach Neuem). Nach O. Kröger denken wir die bestimmte G. zu den Empfindungen hinzu (Die Philos. des reinen Ideal., S. 23 f.). Nach Koppelmann erfolgt die G.sbestimmung nach notwendigen, die Wirklichkeit konstruierenden Methoden (Unt. zur Log. der Gegenw. I, 240 f.; vgl. S. 45). Als ein Gestalten fassen Denken und Erkennen auf Müller-Freienfels (Erkennen als Empfangen u. G., Irrational., S. 37), Jerusalem, Häberlin u. a. Vgl. Müller-Freienfels, Psych. der Kunst II², 81 ff. (ästhet. G.ung.).

Gestaltqualitäten (vgl. Mach, Beitr. z. Analys. der Empfind., 1886) nennt v. Ehrenfels „positive Vorstellungsinhalte, welche an das Vorhandensein von Vorstellungskomplexen im Bewußtsein gebunden sind, die ihrerseits aus voneinander trennbaren (d. h. ohne einander vorstellbaren) Elementen bestehen“ (Üb. G. V. f. wiss. Ph. 14, S. 249 ff; Das Primzahlengesetz, 1922; Farben-, Klang-, Zeit- u. a. Gestalten). Die G. sind etwas Neues gegenüber dem Inhalt, mit dem sie unmittelbar aufgefaßt werden. Auf der „Höhe der Gestalt“ beruht die Schönheit (S. 99 f.). Meinong nannte sie „fundierte Inhalte“ (Z. f. Psych. II, 245 ff.), jetzt „fundierte Gegenstände“ (Üb. Annahmen, S. 8 f.; vgl. Z. f. Psych. 2,6,21), andere sprechen von „Komplexqualitäten“ (Krueger, H. Volkelt u. a.). Kreibig meint, „daß das zwischen den Gliedern oder unterschiedenen Teilen eines anschaulichen Ganzen bestehende Band innerer Relationen diesem Ganzen eine Gestalt aufdrückt, welche als neues Gesamtmerkmal zur bloßen Summe der Merkmale aller Glieder oder Teile hinzutritt“ (Werttheor., S. 62; Die intell. Funkt., S. 111). Nach Cornelius sind G. die „Merkmale der Komplexe, durch welche die Komplexe sich von der Summe der Merkmale ihrer Bestandteile unterscheiden“ (Einf. in d. Philos., S. 24). „Die sämtlichen verschiedenen Arten der Anordnung, in welchen die Inhalte unserer Wahrnehmung auftreten können, die gleiche Form, die wir an verschiedenen Teilen unseres Gesichtsfeldes, die gleiche Melodie, die wir an Tonfolge verschiedener Höhe, die gleiche Färbung, die wir an verschiedenen Zusammenklängen bemerken — all dies sind Qualitäten der eben bezeichneten Art. Ebenso gehören zu diesen Qualitäten die räumlichen Distanzen, welche wir verschiedenen Punkten in unserem Gesichtsfelde, die ‚qualitativen‘ Distanzen, die wir verschiedenen Tönen oder verschiedenen Farbqualitäten zuschreiben — kurz alles, was wir an bestimmten Begriffen von Beziehungen oder Relationen unserer Bewußtseinsinhalte besitzen; so auch die abstrakten Begriffe der ‚Beziehung‘, der ‚Ähnlichkeitsbeziehung‘, der ‚Ähnlichkeit in dieser oder jener Hinsicht‘, der ‚Verschiedenheit‘ usw.“ (S. 240 f.; Z. f. Psych. 22; Transz. Syst. S. 25, 67 f. unmittelbares Wissen von der G.). Vgl. Witasek, Z. f. Psych. 12, 79; Gr. der Psych., S. 233 ff.; Geyser, Abr. der allg. Psych., S. 46; Krueger, Psych. Stud. I. 379 ff.; II, 221 u. ö.; Neue psychol. Stud. I, 1926, hrsg. von F. Krueger (alles Seelische ist Gestalt, Ganzheit, Komplex oder Moment eines Ganzen); Höfler, Psych., S. 152 f.; Z. f. Psych. 60, S. 161 ff.; Stout, Analyt. psych. I, 64 ff. Gegen die Lehre von den G. ist Lipps. Es gibt „Gesamtqualitäten“ oder „Qualitäten eines Ganzen“ (z. B. Rundheit einer Kreisfläche), aber sie werden nicht einfach vorgefunden. Die angeblichen G. sind „Ich- und Apperzeptionserlebnisse, Gefühle und Relationen“. So ist die Melodie die „apperzeptive Vereinheitlichung eines Mannigfaltigen von Tönen“ (Einh. u. Relat., S. 103 f.; Z. f. Psych. 22); vgl. G. Anschütz, Über G., 1909; Haering, Philos. u. Naturwiss., S. 410 ff. Nach W. Schmied-Kowarzik ist die Auffassung der Gestalt zusammenfassendes, vereinheitlichendes Erleben (Intuition, Wiss. Beil. Ph. Ges. Wien, 1911, S. 65). Die motorischen Faktoren der Erfassung der G. betonen Bain (Mind and body, p. 96 ff.), Stricker (Stud. über die Sprachvorst., S. 26 ff.), Wahle, Münsterberg (Gr. d. Psych. I, 317 ff.), Stöhr (Psych., S. 314, 333), J. Schultz (Leib u. Seele, S. 68 ff.), Müller-Freienfels (Das Denken u. die Phantasie; Irrational, S. 123: die G. sind gleichsam objektiv „vorgezeichnet“) u. a. Die Förderung der Reproduktion, des Lesens u. a.

durch die G. (des Wortes u. a.) zeigen B. Erdmann, O. Kutzner, Offner, Störring (Psych., S. 166f.; „subjektive" G. = die G. des bei der Verlesung aufgefaßten Wortes) u. a.

Nach Witasek (Psych. der Raumwahrn. des Auges, 1910, S. 296 ff.), Benussi (A. f. g. Psych. 20, 32, 52), Ameseder (Über Vorstellungsproduktion, in: Unt. zur Gegenstandstheorie, 1904) u. a. von Meinong Beeinflußten entstehen Gestalten erst durch „Produktion" (synthetische Aktivität), welche die Empfindungsinhalte (die „Inferiora" der „Superiora") gestaltet. Die Objekte der „Vorstellungsproduktion" haben keine eigene Realität. Nach Wertheimer ist die Gestalt objektiv bedingt, nicht ein erst aus der Summe von Empfindungen sich Aufbauendes, bloß subjektiv Hinzukommendes, sie ist ein unmittelbar erlebtes Ganzes mit Strukturprinzipien (Unters. zur Lehre von der G., Psych. Forsch. II, 1921; Z. f. Psych., 1912; Beitr. zur Psych. der G. I, 1919; Psych. in: Lehrb. der Philos. II, hrsg. von Dessoir, 1925). Die Unmittelbarkeit bzw. Abhängigkeit der G. von den Reizen lehren auch Köhler (s. oben), K. Goldstein, Koffka („Gestaltreize", kein Produktionsprozeß, Beitr. zur Psych. der G.- und Bewegungserlebnisse, S. 203 ff.; Z. f. Psych. 67, 73; Zur Analyse der Vorstell., 1912; Unters. zur Lehre von der G., 1921; Drei Abhandlungen zur G.theorie, 1925; Über G.theorie, Symposion II), Driesch (Ordnungslehre², S. 358), H. Gruhle, Schmied-Kowarzik (Analyt. Psych., S. 136ff., 279 ff.; Ber. V. int. Kongr. Philos. 1924) u. a. Nach Bühler erfassen wir die G. bald als Ganzes (analytisch), bald durch Synthese von Einzelheiten. Der G.wahrnehmung liegen auch besondere physiologische Prozesse zugrunde. Werden ferner gewisse Reihen von Zäpfchen der Netzhaut gleichzeitig gereizt, so erhalten wir den Eindruck der geraden Linie. Es gibt Schwellen der G.wahrnehmung (Die G.wahrnehmungen I, 1913; vgl. Jodl, Lehrb. d. Psych. I⁵, 189, 332; Messer, Psych., S. 161ff.). Vgl. G. Katona, Psych. der Relationserfass. u. des Vergleichens, 1924. Nach P. Linke ist die Wahrnehmung primär nur im logischen, nicht im zeitlichen Sinne. Alles konkret Wahrnehmbare hat G., ist gestaltet im weitesten Sinne. Durch eine „distinctio rationis" kann man einem Ganzen bald eine Qualität, bald die G. hervorheben, die nie fehlt, nur unberücksichtigt bleiben kann. Gestaltet sind schon der physikalische Reiz und die physiologischen Zustände, denen eine Wahrnehmung entspricht. Aber die primär gegebene G. läßt sich rein gedanklich umformen. Es gibt keinen Prozeß der Gestaltung von vorher Ungestaltetem, nur „Umgestaltung" durch psychische Funktionen, zu denen die „assimilative Gestaltwahrnehmung" gehört, namentlich die „stroboskopische Bewegungsauffassung" (Grundfragen der Wahrnehmungslehre, S. 238 ff.; vgl. Psych. Stud. III, 393 ff.; A. f. g. Psych. IX, 468 ff. u. a.; s. Bewegung). Vgl. Fröbes, Lehrb. der exp. Psych. I², 446 ff. Nach F. Weinhandl sprechen wir von G., sobald ein einheitlich Aufgefaßtes hinsichtlich seines Gegliedertseins betrachtet wird; G. ist ein Beziehungsganzes, nicht eine Beziehung (Die Methode der Gestaltanalyse, 1923; Grundwiss. IV, 72 ff.). „Sinngestalt" ist die G. des jeweiligen Sinnes von Darstellungen; vgl. Heyde, Grundwiss. Philos., 1924. Vgl. Cassirer, Philos. der symbol. Formen I, 34 ff. (G. als mögliche Bewegung, die Bewegung als mögliche G.; Einheit des Sinnes der Grundgestalten bei den echten Synthesen); Natorp, Philos.³, S. 103 (das ästhet. Gefühl ist „Gestaltgefühl", „Selbstgefühl im Gestalten"); G. Burckhardt, Weltanschauungskrisis I, 1925; A. Hoffmann, Der hochgemute Mensch, 1925 (Lebensgestaltung); Höfler, Naturwiss. u. Philos. I, 1920; Driesch, Psych. Gestalten und Organismen, Ann. der Philos. V; Hefele, Das Gesetz der Form, 1921; L. Klages, Ausdrucksbewegung u. G.ungskraft², 1921; O. Walzel, Gehalt u. G., 1924; F. B. Hofmann, Über das Formensehen. Ber. VII. Kongr. exp. Psych., 1922; Pikler, Sinnesphysiol. Unt., 1917; H. Hecht, Die simultane Erfass. von Figuren, Z. f. Psych. 94; W. Korte, Über G.auffassung im direkten Sehen, l. c. 93; G. E. Müller, Komplextheorie u. G.theorie, 1923 (G. ist eine einheitliche Zusammenfassung; auch Ziehen u. a.); J. Wassermann, G. und Humanität, 1925; L. Ziegler, Gestaltenwandel der Götter, 1922 (organischer Gestaltwandel); P. Wegwitz, G. u. Gestaltung, in: Der Leuchter III; J. Sylvester, Vom Wesen der Dinge, S. 173 ff.; Will. Stern, Wertphilos., S. 73 ff. (In der G. grenzt sich eine Ganzheit objektiv gegen andere Ganzheiten ab als

ein Eigenartiges; die meisten Gestalten sind reduzierbar auf andere Ganzheiten; vgl. S. 383 f.: die G. als Ausdruck der „Person"); Th. Lessing, Untergang der Erde, S. 79, 376; Geschichte als Sinngebung, S. 142: durch „Ahnung" wird die Wirklichkeit, das Leben in „Gestalten" erfaßt; Philos. als Tat, 127 f. Vgl. Hempelmann, Tierpsych., 1925. Vgl. Komplex, Ganzes, Synthese, Form, Idee, Morphologie, Struktur, Bildungstrieb, Entelechie, Ästhetik, Dominante, Psychologie, Relation, Atem.

Gestirngeister (vgl. Platon, Tim. 981 D, Plotin, Enn. V, 1, 2, 1,4 (s. Astralgeister).

Gewalt s. Macht, Zwang, Staat, Recht, Krieg.

Gewissen (*συνείδησις*, conscientia) ist das subjektive (individuelle) Bewußtsein des objektiv Guten und Schlechten, die Reaktion des Ichs auf das eigene sittliche Verhalten, als (gefühlsbetontes) Wissen um den sittlichen Wert oder Unwert desselben. Es mahnt vor der Tat, richtet nach dieser, macht sich bei pflichtwidrigem Verhalten als „Gewissensschmerz" merkbar, sofern es nicht abgestumpft oder verwirrt ist. Gewissenhaftigkeit ist die Disposition, das G. vor der Tat zu voller Geltung kommen zu lassen, dem G. zu folgen. Das G. ist nur als Anlage „angeboren", es muß sich ausreifen und seinen Inhalt durch die Umwelt (Erziehung, Tradition) gewinnen, wobei aber die formale Grundgesetzlichkeit des Sittlichen (s. d.) etwas Ursprünglich-Allgemeingültiges ist, bei aller Relativität und Wandelbarkeit moralischer Sonderwertungen. Z. T. ist das G. die (individualisierte) Stimme des sozialen „Gesamtgeistes", wobei aber das G. auch gegen sozial gewordenen Wertungen und Normen (im Sinne eines höheren Gesamtgeistes, einer vollkommeneren Persönlichkeit) urteilen kann (vgl. Autorität). Ein „gutes" G. muß noch nicht ein absolut richtig urteilendes G. sein; die „Evidenz" der Gewissensurteile ist nur eine partielle und bedarf im allgemeinen der Kritik an der Hand objektiver Normen (auch gegenüber der Tatsache des „Gewissensskrupels" und der Gewissenskonflikte).

Des Sokrates „Daimonion" (s. d.) hängt mit dem Gewissensphänomen zusammen. Die Stoiker sprechen von dem „Gott in uns" (vgl. Seneca, Ep. 41, 21; Marc Aurel, In se ipsum III, 3; Epiktet, Diss. I, 14, 11 f.). Als *συνείδησις* (bei Philon, Opp. I, 196; II, 195 ff.) wird in der antiken Philosophie überhaupt der Begriff des Gewissens mit dem des Bewußtseins (s. d.) unter einen Ausdruck gebracht. Vom G. ist die Rede im Buch der Weisheit XVII, 11, im Neuen Testament wiederholt (vgl. Paulus, Ad. Rom. II, 14 f.). — Die Scholastik bestimmt das G. als (von Gott eingepflanztes) Vernunfturteil (Albertus Magnus, S. th. II, 16, qu. 99: „lex rationis"). Nach Origenes ist es „spiritus corrector et paedagogus animae sociatus, quo separatur a malis et adhaeret bonis" (bei Thomas, S. th. I, 79, 13 c). Angeboren ist das G. nach J. Chrysostomus (Adv. pop. Antioch. Homil. 12), Pelagius (Epist. ad Demetr. C. 4). Abaelard: „Non est peccatum nisi contra conscientiam" (Eth. C. 13). Nach Thomas sagt das G., „an actus sit rectus vel non" (Sum. th. I, 79, 13 c; Verit. 17, 1 c). „Conscientia est actus, quo scientiam nostram ad ea quae agimus applicamus" (S. th. I, 79, 13). Es gibt eine „conscientia antecedens" und „consequens"; vgl. qu. 71, a 6; qu. 94, a 1). Die „Synteresis" (s. d.) ist „scintilla conscientiae", das „Fünklein" des Gewissens bei Eckhart u. a. Eine Stimme (bzw. ein Organ) Gottes ist das G. nach Melanchthon, Bayle („lumière primitive et universelle qui émane de Dieu" (Oeuvres II, 368 ff.), Martensen, R. Hofmann (Lehre vom G., 1866), Rothe, W. Schmidt (Das G., 1889), Cathrein (Moralph. I, 386: G. = „das unmittelbare praktische Urteil über den sittlichen Charakter [Wert] unserer Handlungen"), Martineau (Types of eth. theories II, 102 ff.) u. a. Vgl. J. H. Newman, Grammar of assent, 1870 f.), Häberlin, Wege u. Irrwege der Erziehung[2], 1920, S. 222 ff. (Im G. spricht Gott, das autoritative Prinzip des Guten; empirisches und ideales G.; Trübung des Gewissens durch Triebwünsche, Verkleidungen; Erziehung des G.s); Die Grundfrage der Philos., 1914, S. 23: (im G. verspüren wir absolute Normen); Über das G., 1915. Nach K. Jellinek ist das G. die Stimme des göttlichen Welt-Logos (Das Weltengeheimnis[4], S. 348 ff.).

Den Gewissensbiß erklärt Descartes so: „Morsus conscientiae est species tristitiae ortae ex dubitatione sive scrupulo qui iniicitur, num id quod fit vel factum est bonum sit necne“ (Pass. an. III, 177). Spinoza: „Conscientiae morsus est tristitia concomitante idea rei praeteritae, quae praeter spem evenit“ (Eth. III, def. aff. 17). Nach Pascal enthält das G. eine unmittelbare Erkenntnis des Guten und Bösen. Nach Locke ist das G. „our opinion or judgment of the moral rectitude or pravity of our actions“ (Ess. I, ch. 3, § 8). Ferguson bestimmt die Sanktion des Gewissens als „das Vergnügen, welches der Mensch empfindet, wenn er recht tut“, und die „Scham und Reue, die bei ihm entstehen, wenn er unrecht tut“. (Grds. der Moralph., S. 208 f.). Emotional faßt das G. auch auf Rousseau. Als unmittelbares Bewußtsein um das Rechte und Unrechte bestimmen das G. Price, Reid, Dugald Stewart, Butler (Sermons III), Calderwood (Handbook I, 3 f.), N. Porter, Martineau (Types of ethic. theor. II, 44 ff.) u. a., dem Utilitarismus sich z. T. nähernd Mackintosh, Sidgwick u. a. (s. Intuitionismus, Utilitarismus). — Chr. Wolff definiert das G. als moralische Urteilskraft. „Facultas iudicandi de moralitate actionum nostrarum, utrum scilicet sint bonae an malae, utrum committendae an omittendae, dicitur conscientia“ (Philos. pract. I, § 417). Nach Crusius ist das G. („der Gewissenstrieb“) eine angeborene Neigung, über die Sittlichkeit unseres Handelns zu urteilen (Moral, § 132 ff.); es ist ein Willensphänomen.

Nach Kant ist das G. „die sich selbst richtende Urteilskraft“, ein „Bewußtsein, das für sich selbst Pflicht ist“. Ob eine Handlung überhaupt recht oder unrecht sei, darüber entscheidet der Verstand, nicht das G. Aber von der, die ich ausüben will, muß ich gewiß sein, daß sie nicht unrecht sei; das ist eine Forderung des Gewissens (gegen den „Probabilismus“, Relig., S. IV, 217 f.). Das G. hat jeder ursprünglich in sich, als die „in jedem Falle eines Gesetzes seine Pflicht vorhaltende praktische Vernunft“. „Kein G.“ haben, heißt nur, sich nicht um dessen Ausspruch kümmern. Es gibt kein „irrendes“ G.; der Verstand kann betreffs der Pflichten aufgeklärt werden, bei der Tat aber spricht das G. unwillkürlich und unvermeidlich. Es ist aber Pflicht, das G. zu „kultivieren“, die Aufmerksamkeit auf diese „Stimme des inneren Richters“ zu schärfen (Met. d. Sitten II, Einl., S. 242 f.). Das G. ist das Bewußtsein eines inneren Gerichtshofes im Menschen“ (S. 289). Diese ursprüngliche Anlage bezieht der Mensch auf eine andere (wirkliche oder „idealische“) Person (auf den „homo noumenon“; S. 290 f.). Ein „doppeltes Selbst“, eine „zweifache Persönlichkeit“ äußert sich im G. Die „idealische Person“, welche die Vernunft sich schafft, der „autorisierte Gewissensrichter“ wird als „Herzenskündiger“ gedacht, vor dem wir verantwortlich sind. Der Mensch nimmt hier nicht ein göttliches Wesen an, ist aber verpflichtet, der Idee eines solchen angemessen zu handeln, nach Analogie der Leitung durch einen „Gesetzgeber“ aller vernünftigen Weltwesen (S. 291 f.). „Verantwortlichkeit vor einem von uns selbst unterschiedenen, aber uns doch innigst gegenwärtigen heiligen Wesen (der moralisch gesetzgebenden Vernunft)“ (ib.). G. ist „das Gesetz in uns“ oder „die Applikation unserer Handlungen auf dieses Gesetz“ (Über Päd., S. 271 f.; vgl. Mißlingen aller philos. Vers. in der Theodizee, S. 150; Eine Vorles. über Eth., S. 83 ff., 161 ff.: Das G. ist „der Instinkt, über unsere Handlungen zu urteilen und zu richten“; das „forum internum“ der Repräsentant des „forum divinum“). Fichte sieht im G. „das unmittelbare Bewußtsein unserer bestimmten Pflicht“ (Syst. d. Sittenl., S. 225). Es irrt nie, denn es ist „das unmittelbare Bewußtsein unseres reinen ursprünglichen Ich, über welches kein anderes Bewußtsein hinausgeht“ (S. 226). Im G. spricht der jugendliche Wille in uns (Best. des Menschen, S. 136). Nach Hegel ist das G. „das wissende und wollende Selbst“, der seiner unmittelbar bewußte Geist (Phänom., S. 493; Rechtsphilos., S. 179 f.). Nach K. Rosenkranz ist es „das Urteil des Subjekts selbst über den moralischen Wert seines empirischen Handelns gegenüber der Idee des Guten, wie es selbst dieselbe begreift und sich actu auf sie bezieht“ (Syst. d. Wiss., S. 467 f.). Nach Schleiermacher ist das G. das „Bewußtsein der Menschheit in mir“ (Monol. II; WW. III1, 364 ff.). Schopenhauer erklärt das G. als „das Wissen des Menschen um das, was er

getan hat" (Grundl. d. Moral., § 9), als Zufriedenheit oder Unzufriedenheit mit uns selbst: Die Gewissensqualen beruhen zuletzt auf einer Ahnung, daß die Individuation nur Erscheinung ist und daß der Wille (s. d.) gegen sich selbst wütet (WW. X, 512 ff.).

Nach Beneke äußert sich im G. die sittlich normale Strebung und Auffassung; es ist nicht angeboren (Sittenl. I, 379, 471 ff.). „Wenn, in Beziehung auf unser eigenes Handeln, neben eine irgendwie abweichende Schätzung oder Strebung die Vorstellung oder das Gefühl der für alle Menschen gültigen wahren Schätzung tritt, so bezeichen wir diese mit dem Namen ‚Gewissen'" (Lehrb. d. Psychol.[3], § 267; Sittenlehre I, 471 ff.). Lipps erklärt das G. als „die Stimme unserer strebenden und wertschätzenden Natur, oder das System unserer Strebungen und Wertschätzungen, das als Ganzes gehört zu werden verlangt und gegen die Schädigung durch die einzelne Strebung sicht auflehnt" (Grundtats. d. Seelenlebens, S. 617). Es ist „die Fähigkeit, die Tatsachen ihrem ganzen Wesen nach uns zu vergegenwärtigen und ihres objektiven Wertes inne zu werden, dabei von den die Wirkung dieser Werte verschiedenen subjektiven Bedingungen unseres Wollens abzusehen, die reinen objektiven Werte aneinander zu messen und gegeneinander auszugleichen, kurz, sittliches Überlegen anzustellen". In diesem Sinne ist das G. unser ursprüngliches Eigentum, es liegt in unserer Natur, ist in allen gleichartig (Eth. Grundfragen, S. 161). Zu unterscheiden sind: G. als Anlage, als Verwirklichung dieser Anlage, als absolutes G., (S. 162).

Nach Paulsen ist das G. „die ganze Seite unseres Wissens, wodurch wir uns urteilend zu uns selbst als wollenden oder handelnden Wesen verhalten" (Einl. in d. Phil., S. 432). Das G. ist „das Organ, wodurch die Pflicht erkannt wird und sich in unserem Innern vernehmlich macht" (Syst. d. Eth. I[5], 320). In seinem Ursprunge ist es „das Bewußtsein von der Sitte oder das Dasein der Sitte im Bewußtsein des Individuums" (S. 341; Kultur der Gegenw. I 6, 293 f.). Nach Elsenhans ist das G. „das sittliche Bewußtsein in der Anwendung auf sein eigenes Subjekt oder in seiner reflexiven Anwendung" (Wes. u. Urspr. d. G., S. 20). Nach Koppelmann ist die Grundlage des G. das von allen Autoritäten unabhängige Bewußtsein von dem, was recht ist (Was wissen wir von der menschl. Seele[2] S. 107; Krit. des sittl. Bewußtseins, S. 62 ff.). Ähnlich Spranger (Lebensformen, S. 278) u. a. Nach Verweyen ist G. „das Wissen um die Wertforderung", Gewissenhaftigkeit der Wille zu ihrer Erfüllung (Relig. u. Kultur, S. 53). Nach O. Kröger ist die Stimme des Gewissens „das Gefühl der Übereinstimmung mit Vorstellungen, die Bewußtseinsinhalte fremder Ichs bzw. mit einer unserem Bewußtsein eingeprägten Regel ausdrücken" (Die Philos. des reinen Ideal., S. 161 ff.). Nach Höffding ist es die Reaktion des „Zentralen" in uns gegen das „Peripherische", ein „Beziehungsgefühl" (Eth.[2], S. 69). Es äußert sich (auch nach Sibbern) als geistiger Erhaltungstrieb (ib.). Es gibt ein instinktives und ein freies G. (S. 75). Die „persönliche Gleichung" in der Ethik bedeutet die individuelle Art des G.s (S. 78; vgl. F. Ch. Sharp, The personal equation in ethics, 1894). Nach Tönnies ist das G. „der einem Individuum eigene Genius, als Gedächtnis und Gedankenwille in Erwägung und Beurteilung eigener und fremder, freundlicher oder feindlicher Verhaltungsweisen und Eigenschaften, daher als der Begriff, welcher die moralischen Tendenzen und Meinungen (Velleitäten) ausdrückt" (Gemeinsch. u. Gesellsch.[3], S. 85). Das G. ist abhängig vom allgemeinen Willen und Geist, wird als Anlage vererbt, entwickelt sich (S. 126). Unold erklärt die Anlage zum G. für angeboren, Inhalt und Ausgestaltung desselben sind aber durch Erfahrung und Erziehung bedingt (Gr. d. Eth., S. 275). Das G. ist „aktuelles, d. h. fortwährend in das Entschließen und Handeln eingreifendes, Motive lieferndes, Impulse gebendes, urteilendes und reagierendes bzw. strafendes sittliches Bewußtsein" (S. 276). v. Ehrenfels betrachtet die Phänomene des G. als Folgeerscheinungen moralischer bzw. unmoralischer Veranlagung (Syst. d. Wertth. II, 163 ff.). Nach Kreibig ist das G. „eine Urteilsdisposition, d. h. eine psychische Anlage, in bestimmter Weise über gewisse Inhalte zu urteilen". „Das Gewissensurteil spricht aus, daß eine beabsichtigte oder vollzogene eigene Handlung mit der eigenen moralischen Gesinnung

in Widerstreit stehe oder harmoniere" (Werttheor., S. 129). v. Gizycki bestimmt (wie J. St. Mill, WW. I, 158, u. a.) den Gewissensbiß als Gefühl der Unzufriedenheit mit uns selbst bei Erinnerung an ein pflichtwidriges Verhalten (Moralph., S. 282 f.). Nach Störring besteht das G. aus den „Dispositionen zu sittlichen Wertschätzungen". Es ist nur dem Keime nach angeboren, geht aus allgemeinen psychischen Funktionen hervor, sofern die Wertschätzungen individual bedingt sind; zu ihnen kommen die sozial bedingten hinzu (Psych., S. 419 f.). Nach Jahn umfaßt das G. die sittlichen Gefühle und Gedanken, von welchen aus die Beurteilung unseres Verhaltens erfolgt. Gewissenhaftigkeit ist die „Gebundenheit an die Urteile des Gewissens" (Eth. I⁴, 154 ff.). Nach P. Barth ist das G. ein Gefühl oder eine Gefühlsdisposition, es ist von Erziehung usw. abhängig (Philos. der Gesch. I². 800 ff.). Th. Ziegler versteht unter G. die Gesamtsumme der Gefühle und Urteile des sittlichen Menschen, den Ausdruck seiner sittlichen Stellung im Ganzen, den „Stellvertreter der menschlichen Gesellschaft und alles des Guten, das in ihr lebt und wirkt" (Das Gefühl², S. 174 f.). Eine Gefühlsdisposition, vermöge der wir vorausfühlen, ob unsere Handlung Billigung oder Mißbilligung finden wird, ist das G. nach Jerusalem (Lehrb. der Psych.⁴, S. 169). Es gibt ein soziales (autoritativ bedingtes) und individuelles G. (Einl. in die Philos.¹⁰, S. 307 f.; Gedanken u. Denker II, 1925). Vgl. H. Pichler, Grdz. der Eth., 1919, S. 13 ff. (Wert des sozialen G.s gegenüber dem individuellen, wie Hegel u. a.). Heteronomes und autonomes G. unterscheidet Goldscheid (Zur Eth. des Gesamtwillens I, 154 ff.). Nach Jodl ist das G. „das Selbstbewußtsein in praktischer Hinsicht, d. h. in Beziehung auf Werte" (Allg. Eth., S. 326 ff.). Nach E. Becher ist das G. ein Inbegriff von Willensdispositionen, welche ein Sollen setzen. Sittlich ist aber nicht bloßes Handeln aus Gewissensmotiven, auch das aus Menschenliebe (Die Grundfrage der Eth., S. 56 ff.; vgl. S. 31 ff.). — Nach Rickert kommt das G. auch in der Gewißheit und der durch sie verkündeten theoretischen Urteilsnotwendigkeit zum Ausdruck (Der Gegenstand der Erk.⁵, S. 380). — Gegen die Lehre von der Gewissenssubjektivität wendet sich Scheler (Der Formal.², S. 329 ff.). Das G. bekundet sich gegenüber anschaulich gegebenen, evident objektiven Werten (S. 331). Es gibt auch „Gewissenstäuschungen" (S. 333 f.). Das G. hat keine ursprünglich positive Einsicht gebende, nur eine kritische, teils warnende, teils richtende Funktion, ist „der Inbegriff dessen, was die eigene individuelle Erkenntnisbetätigung und sittliche Erfahrung zur sittlichen Einsicht beiträgt", nur eine individuelle „Ökonomisierungsform" der in Autorität und Tradition gleichsam kumulierten Erkenntnis dieser Art, mit evidenter „Selbstgegebenheit" dessen, was gut ist und was nicht (S. 334 ff.). „Der Niederschlag meiner (aus eigener Lebenserfahrung) sprießenden Einsicht in das Gute, sofern es ‚das Gute für mich' ist, macht das Wesen des Gewissens aus". Es muß Jedem für die gleiche Situation etwas anderes sagen; insofern nur gilt das Prinzip der „Gewissensfreiheit", bei Fragen, deren Lösung objektiv nicht geregelt ist (S. 336 ff.). Nach Th. Lessing ist das Kriterium des richtigen G.s „das Bewußtsein der richtigen Wertrangierung aller instantan zugänglichen Willenszwecke" (Stud. zur Wertaxiomatik, S. 45 ff., 63). — Angst, Furcht vor Strafe, Mißbilligung, Verachtung u. dgl. als Faktor des Gewissens betonen Bentham, Darwin, Spencer, v. Kirchmann, Rée, Nietzsche, Westermarck u. a. Vgl. Schlick: Lebensweisheit, S. 244 ff.

Den sozialen Ursprung des Gewissens (schon bei Tieren, durch natürliche Auslese) betont Darwin (Descend. of man. p. 199). P. Rée leitet das G. aus der Autorität sozialer und religiöser Mächte ab (Entst. d. G., 1885; Philos., S. 63). Nach Laas ist (wie nach Feuerbach, WW. IX, 166 ff.) das G. ein erworbenes Gesetz (Ideal. u. Posit. II, 159). Auch Ihering erklärt das G. soziologisch (Zweck im Recht I, 243 ff.). Nach Bain ist das G. eine innere Nachahmung der äußeren Gesetzgebung, zu der noch allmählich entstandene Einsicht und Sympathie kommt (Emot. and will, ch. 15). Auf Vererbung von Nützlichkeitserfahrungen und verschiedene Hemmungen in der Psyche führt das G. Spencer zurück (Princ. of eth., § 45; Induct., § 117, 19). Ähnlich Guyau (Esquisse d'une morale, p. 423 ff.), Carneri (Sittl. u. Darwin.², 1903), Sutherland (Origin. and

growth. . . ., 1898), Münsterberg (Urspr. d. Sittl., 1889), Bergemann (Eth., S. 274 ff.), S. Alexander (Mor. order, p. 156ff.), L. Stephen, nach welchem das G. die Stimme des „public spirit of the race" ist (Science of eth., p. 311 ff.), Höffding, Th. Ziegler, Thilly (Einf. in d. Eth., S. 55 ff.). Vgl. Sully, Hum. mind II, 155 ff.; Baldwin, Feeling and will, p. 205 ff.; Ladd, Psych., p. 579 ff.; Green, Proleg., p. 323 ff.; Royce, Philos. of loyalty, p. 177 ff. Simmel hält es für wahrscheinlich, daß der Gewissensschmerz „die Vererbungsfolge derjenigen Schmerzen ist, die viele Generationen hindurch dem Täter als Strafe für die unsittliche Tat auferlegt wurde" (Einl. in d. Moral. I, 407 ff.). Das G. ist gleichsam „ein rückwärts gewandter Instinkt" (S. 408). Es ist „die Lust oder Unlust der Gattung über die Tat, die in uns zu Worte kommt" (S. 409 f.). Nach Ratzenhofer ist es „ein Produkt der Entwicklung des angeborenen Interesses und tritt in dem Augenblicke hervor, wo sich dem Gattungsinteresse Spuren des Sozialinteresses entwinden" (Posit. Eth., S. 123). — Nach Wundt äußert sich das G. in der Herrschaft imperativer Motive, zu deren Ausbildung äußerer und innerer Zwang beigetragen hat. Die einfache und normale Funktion des Gewissens besteht „darin, daß es den Kampf der imperativen und impulsiven Motive verstärkt und daher sehr häufig einen Sieg der letzteren auch in solchen Fällen herbeiführt, wo der Gefühlswert der Motive selbst hierzu nicht ausreichen würde" (Eth.², S. 485). Es gibt ein gesetzgebendes, ein antreibendes und ein richtendes G. (ib.). „Der einzelne Gewissensakt kann Gefühl, Affekt, Trieb, Urteil sein; ein Gewissen aber, das außerhalb dieser einzelnen Akte der menschlichen Seele als ein Separatvermögen zukäme, gibt es nicht" (S. 481). Es kann das G. nur auf dem „Verhältnis verschiedener Motive zu einander beruhen" (S. 484). Das G. ist historisch wandelbar (S. 483. II³; Völkerpsych. IX). Nach Windelband ist das G. „die Sprache des Gesamtbewußtseins im Einzelbewußtsein", zunächst des sozialen, sodann des ideal-göttlichen „Normalbewußtseins" (Einl. in die Philos.³, S. 252ff.). Vgl. J. Hoppe, Das G., 1875; Ritschl, Üb. d. G., 1876; R. Seeberg, G. u. G.sbildung, 1896; Kähler, Das G., 1878; Weckesser, Zur Lehre vom Wesen d. G., 1886; L. Oppenheim, Das G., 1898; Wentscher, A. f. syst. Philos. V, 215 ff.; Eth. I, 130 ff.; Kerler, Jens. von Opt. u. Pessim., S. 143; Troeltsch, Der Historismus, S. 1 ff.; Natorp, Sozialpäd.², S. 73, 109 f., 312; Beck, Wollen u. Sollen d. Menschheit, S. 61 ff.; Schriften über das G. von H. Sommer (1884), Dransfeld (1887), Wernicke (1879), Schwarz (Eth. 1925), Seeberg (1896; s. Intuit.), (1898), A. Wendt (A. f. s. Ph. V), F. Vogt (1908), R. Geijer (Ber. III. int. Kongr. Phil., 1909, S. 565 ff.), R. Holzapfel (Panideal., 1901, S. 81 ff.), Popper-Lynkeus (Das Ich u. das soziale G.), C. Stange (Hauptprobl. der Eth., 1922), Carring (Das G. im Lichte der Gesch., 1901), Friedmann (Die Lehre vom G. in den Syst. des eth. Ideal., 1904), W. Sauer (Philos. der Zuk., 1923); W. Scheller, Das schöpfer. G., 1925; H. G. Stoker, Das G., 1925; Häberlin, Das Gute, 1926; Stäudlin, Gesch. d. Lehre vom G., 1824. Vgl. Moral insanity, Moralischer Sinn, Sittlichkeit, Synteresis, Tugend, Imperativ, Sanktion, Sollen, Pflicht, Reue, Vernunft (praktische), Sozialethik, Intuitionismus, Wert, Psychoanalyse.

Gewißheit (certitudo) ist „sicheres" Wissen (s. d.) um etwas, überzeugtes Fürwahrhalten, Entschiedenheit des Urteilens, Geltungsbewußtsein, das in einem Gefühle sich bekundet. Zu unterscheiden ist die subjektive G. des Glaubens und der rein individuellen Überzeugung von der objektiven des Wissens, die absolute G. von der der Wahrscheinlichkeit, die unmittelbare G. (der Anschauung, Erinnerung) von der mittelbaren. G. wurzelt im Zusammenwirken von Denken und Anschauung (bzw. Erfahrung). Absolut gewiß ist das, dessen Gegenteil oder Nichtsein als unmöglich festgestellt ist, das aller Anzweiflung Widerstehende, nicht anders zu Denkende, Anerkennungsnotwendige, weil im Wesen des Denkens und des Gedachten Gegründete (logische gegenüber der bloß psychologischen G., apriorische gegenüber der empirischen G., die verschiedene Grade aufweist, rationale gegenüber der intuitiven G.). Es gibt auch eine Glaubensgewißheit (s. d.). Der Rationalismus sieht in der Vernunft eine Quelle der G. Der Skep-

tizismus (s. d.) leugnet jegliche objektive G. Die unmittelbare G. des Bestandes (Habens) von Erlebnissen und deren Inhalten (noch ohne Deutung) und der Gesetzlichkeit des Denkens ist die Grundlage aller G., hält allem Zweifel (s. d.) stand (vgl. Evidenz, Wahrheit).

Die unmittelbare G. der logischen u. a. Grundwahrheiten betonen der Rationalismus und Apriorismus (s. Evidenz, A priori, Wahrheit, Axiom, Denkgesetze). Die Skeptiker (s. d.) bezweifeln jede oder die meiste G. (vgl. Obermann, Der philos. u. relig. Subjektivismus Ghazalis, S. 27, 37, 106). Augustinus: „Noli plus assentiri, quam ut ita tibi apparere persuadeas, et nulla deceptio est" (Contr. Acad. III, 26). Das eigene Leben und Denken ist absolut gewiß (De beata vita 7; Soliloqu. II, 1; vgl. Cogito). Thomas bestimmt die „certitudo" als „proprietas cognitivae virtutis" (S. th. I. II, 40, 2 ob. 3). Sie ist „determinatio intellectus ad unum" (3 sent. 23, 2, 2), „firmitas adhaesionis virtutis cognitivae in suum cognoscibile" (2 sent. 26, 2, 4 c). Die G. entspringt dem „lumen naturale" (s. d.), dem natürlichen Erkenntnisvermögen („quod aliquid per certitudinem sciatur, est ex lumine rationis divinitus interius indito, quo in nobis loquitur Deus", Verit. 11, 1 ad 13). Descartes bestimmt als Kriterium der G. die „Klarheit und Deutlichkeit" (s. d.), die am unmittelbarsten dem Ich-Bewußtsein eignet (s. Cogito, Zweifel). Wahr ist, was dem Intellekt „evidens" ist (Med. V). G. wohnt nicht den Sinnen, nur dem deutlich erfassenden Denken inne (Ep. ad Voëtium). Alle G. ist von der Erkenntnis Gottes abhängig (Med. V; vgl. I ff.). Das „Cogito ergo sum" (s. d.) sichert die G. der Existenz des Ich (s. Wahrheit). Spinoza versteht unter G. die Art, wie wir das wirkliche Sein auffassen (Emendat. intell.). „Qui veram habet ideam, simul scit se veram habere ideam, nec de rei veritate potest dubitare" (Eth. prop. XLIII). Locke unterscheidet die „G. der Wahrheit", die dann besteht, wenn in einem Satze die Übereinstimmung zwischen den von den Worten bezeichneten Vorstellungen genau so ausgedrückt wird, wie sie wirklich statthat, und „G. des Wissens", als Erkenntnis dieser Übereinstimmung (Ess. IV, ch. 6, § 3; „certainty of truth", „c. of knowledge"). Leibniz anerkennt nur letztere als vollständige Erkenntnis der Wahrheit; die erstere Art der G. ist die Wahrheit selbst (Nouv. ess. IV, ch. 6, § 3). Es gibt moralische, physische, metaphysische G. (§ 13). Nach Chr. Wolff ist G. unserer Erkenntnis „der Begriff von der Möglichkeit oder auch Wirklichkeit eines Urteiles" (Vern. Ged. I, § 389). Sie entstammt der Vernunft oder der Erfahrung (§ 390). „Si cognoscimus, propositionem esse veram vel falsam, propositio nobis dicitur esse certa" (Log. § 564). Crusius stellt als oberste Regel der G. den Satz auf: Was ich nicht anders als wahr denken kann, ist wahr (Weg zur G., 1707). D'Alembert: „L'évidence appartient proprement aux idées dont l'esprit apperçoit la liaison tout d'un coup; la certitude à celles dont la liaison ne peut être comme que par le secours d'un certain nombre d'idées intermédiaires" (Disc. prélim., p. 51). Vgl. Lambert, Abh. vom criter. verit., 1915. Nach Herder ist die G. in uns durch eine unwandelbare Regel gesetzt und außer uns in den Gegenständen anerkennbar (Metakrit. II, 179 ff.)

Nach Kant ist man gewiß, „insofern man erkennt, daß es unmöglich sei, daß eine Erkenntnis falsch sei" (Über die Deutlichkeit der Grundsätze, S. 135 f.). Die G. der ersten Grundwahrheiten ist die jeder vernünftigen Erkenntnis außer der Mathematik (S. 138 ff.). Die subjektiv zureichende Zulänglichkeit des Fürwahrhaltens ist „Überzeugung" für mich selbst, die objektive ist G. (für jedermann; Kr. d. r. V., S. 679). Die „ästhetische" G. beruht auf dem, was durch Wahrnehmung und Erfahrung bestätigt wird (Log., Einl. V, S. 43). Die „apodiktische" G. ist die des allgemein und notwendig zu Denkenden (S. 72), sie kommt nur apriorischen (s. d.) Urteilen zu (Proleg. I, § 4). Apodikt. G. ist absolute Notwendigkeit, die auf keinen Erfahrungsgrundlagen beruht, mithin ein reines Produkt der Vernunft ist (Proleg. I, § 6, S. 32; vgl. WW. XVI, 442 f.: „moralisch gewiß" ist das, dessen Aufhebung alle Moralität aufheben würde; die moral. G. ist subjektiv; S. 359 ff., 479 ff.: empirische-rationale, intuitive-diskursive G.). Der Glaube (s. d.) hat eine eigene (subjektive) G. Vgl. Fries, Wissen, Glaube u. Ahndung², S. 27 f. Nach Krug ist Gewißheit „ein Fürwahrhalten, welches in der Erkenntnis des Objekts hinlänglich gegründet ist oder

auf objektiv-zureichenden Gründen beruht" (Fundam., S. 237). Mit Reinhold und Fichte beginnt die Tendenz, einen absolut gewissen Satz an die Spitze des philosophischen Systems zu setzen. Das Gefühl der G. ist nach Fichte „eine unmittelbare Übereinstimmung unseres Bewußtseins mit unserem ursprünglichen Ich". „Nur inwiefern ich ein moralisches Wesen bin, ist Gewißheit für mich möglich; denn das Kriterium aller theoretischen Wahrheit ist nicht selbst wieder ein theoretisches" (Syst. d. Sittenlehre, S. 220 f.). Das Gefühl der G. entsteht aus dem „Zusammentreffen eines Aktes der Urteilskraft mit dem sittlichen Triebe" (S. 228). Das Element aller G. ist der Glaube (Über die Bestimmung des Menschen). Es besteht ein unmittelbares Bewußtsein der G. und Wahrheit (Eine bisher unveröffentl. Abh. Fichtes, Kantstud. XVI, 1911, S. 370; Anweis. zum sel. Leben, V; vgl. Ich, Tathandlung, Identitätssatz).

Nach Ulrici ist die G. „die subjektive Denknotwendigkeit" (Log. S. 32). G. und Evidenz sind nur „das mittel- oder unmittelbare Bewußtsein (Gefühl) von der Denknotwendigkeit einer Vorstellung und ihres Inhalts (Objekts) — ein Bewußtsein, das wir Gewißheit nennen, wo die Denknotwendigkeit nur das Dasein eines der Vorstellung zugrunde liegenden Objekts betrifft, Evidenz, wo sie die Bestimmtheit und Beschaffenheit des Objekts umfaßt" (Gott u. d. Natur, S. 11). Harms bestimmt G. als „Glauben, der sich der Gründe seines Fürwahrhaltens des Gedachten bewußt ist" (Log., S. 111 f.). Nach Lipps u. a. ist G. Wahrheitsbewußtsein. Jahn bestimmt G. als Überzeugung von der Wahrheit eines Urteils, als „das Gefühl und das Wissen um die Gültigkeit eines Urteils, hervorgegangen aus der Einsicht in die Unmöglichkeit seines Gegenteils" (Log., S. 298 ff.; Psych.[7], 1920). Ähnlich O. Kröger; volle G. besteht, wenn ein Gedanke mit allen Gedankengruppen, auf die er stößt, übereinstimmt (Die Philos. des reinen Ideal., S. 67 ff.). Ziehen identifiziert die G. mit dem „Geltungsbewußtsein". Sie ist ein (auch irriges) „für-richtig-halten". Zu der unmittelbaren (subjektiven) kommt eine mittelbare, auf der Unveränderlichkeit der „Normalbegriffe" fußende, für alle Subjekte gültige G. (im Sinne einer „zweckmäßigen Fiktion", Lehrb. der Log., S. 314 ff.; 682 ff.). Nach Pesch ist G. „jener Zustand des Verstandes, in welchem letzterer der erkannten Wahrheit fest zustimmt, unter Ausschluß aller vernünftigen Besorgnis vor Irrtum" (Die großen Welträtsel, S. 596). Nach Hagemann ist G. „die feste, jeden Zweifel sowie jede Furcht des Irrtums ausschließende Zustimmung des Denkgeistes zu einer wirklichen oder scheinbaren Wahrheit" (Log. u. Noet.[5], S. 176). Es gibt unwillkürliche und reflexive, wissenschaftliche, subjektive und objektive G. (S. 177) f. Der Grund der G. ist „die einleuchtende Wahrheit der erkannten Sache oder die objektive Evidenz" (S. 180). „Metaphysische G. ist bei allen analytischen Urteilen vorhanden, deren Wahrheit aus der bloßen Betrachtung des Subjektes und Prädikates entweder unmittelbar oder mittelbar einleuchtet, und zwar so einleuchtet, daß das Gegenteil in sich unmöglich erscheint." „Physische G. eignet den synthetischen (Erfahrungs-) Urteilen, welche über Tatsachen der inneren und äußeren Erfahrung gefällt werden." „Moralische G. kommt denjenigen Wahrheiten zu, welche auf Grund eines fremden Zeugnisses, also wegen der äußeren Evidenz, für gewiß gehalten werden" (S. 182 f). Nach Geyser ist G. des Urteils die „eindeutige Gültigkeit" der Wahrheit oder Falschheit des Urteilsinhalts (Erkth., S. 142). Logische G. eines Fürwahrhaltens ist eine rechtlich nicht anfechtbare Begründung solcher Wahrheit (S. 143), auf Grund des geistigen Erschauens dieser (S. 144). Die unmittelbare Evidenz in erster Linie gibt einem Urteil objektive G. (S. 192 ff.). An dem Sicherheitsgrad des Erinnerungsbewußtseins sind vor allem „Gewißheitsgefühle" beteiligt, die aus der hauptsächlich unbewußt sich vollziehenden Art der Reproduktion stammen (Abr. der Psych., S. 84). Volkelt findet zwei Quellen der G.: die Selbstgewißheit des Bewußtseins und die Denknotwendigkeit. Im Erkennen wirken beide zusammen (Die Quellen d. menschl. G. 1906, S. 3 ff.). Die „Glaubensgrundlage" des Denkens ist zu betonen (S. 72 ff.). Nach Husserl ist von der unmittelbaren G. oder der „originären Evidenz" die G. der Erinnerung unterschieden, auf die aber die Evidenz der Wahrnehmung zurückstrahlt (Ideen zu e. r. Phän.

I², 292 ff.). Es gibt eine unmittelbare „Erinnerungsgewißheit" (s. d.). Ausgangspunkt der Erkenntnistheorie ist die Selbstgewißheit des Bewußtseins (s. Evidenz), die zunächst „intrasubjektiv" ist. Die erkenntnistheoretische G. ist mehr als psychologisch, sie ist zugleich „Überzeugtsein von dem Gelten des Inhalts" (G. u. Wahrheit, 1918, S. 3 ff. 39 ff.). Unmittelbare G. eignet den Bewußtseinserlebnissen (S. 55 ff.), sie ist vorbegrifflicher Art, „vorlogisch" (S. 64 ff.). „Schlichte" und „reflexive" Selbstgewißheit werden unterschieden, auch „einfache" und „gebrochene" (S. 74 ff.), ferner „Erinnerungsgewißheit" (G. des stetig aus der Vergangenheit herfließenden Inhalts), die unmittelbar (nicht symbolisch wie nach Cornelius u. a.) ist (S. 81 ff.), unmittelbare „Beziehungsgewißheit" (s. B. daß Weiß von Schwarz verschieden ist, wie Meinong u. a., aber als: Erfahrungsgewißheit, (S. 98 ff.), „intuitive" G. von der Gültigkeit des Logischen (Glaube an diese) und von der Existenz des „Transsubjektiven" außer und in uns. Die intuitive G. ist die subjektive Form, in der sich uns der sachliche Zwang der Denknotwendigkeit zu spüren gibt, die Überzeugung, daß das Postulat eines dem Bewußtsein Transzendenten berechtigt ist, der Glaube an die sachliche Grundlage desselben, „Die G. der Denknotwendigkeit versichert mich der Allgemeingültigkeit, der Seins- und Wesensgültigkeit, d. i. der Wahrheit" (S. 110 ff., 151 ff., 160 ff., 221 ff., 269 ff., 406 ff., 538 ff.). Die intuitive G. ist „überlogisch" (S. 541 f.; s. Intuition). Die „Gefühlsgewißheit" (emotionale G.) ist persönlicher Art, nicht sachlich. Die „logische Gefühlsgewißheit" zeigt sich im „Erfühlen von Zusammenhängen", „Vorauserschauen wissenschaftlicher Lösungen" (logischer „Takt" als unentfaltetes Denken (S. 558 f.; Z. f. Philos. 160; Die Gefühlsgewißheit, 1922; die „symbolische" G. tritt als „verdeutlichende" und „mystische" auf). Nach Jerusalem sind objektiv gewiß Urteile, die man anerkennen muß (Einl. in die Philos.¹⁰, S. 30). Nach W. Heuer kann auch unmittelbare G. irrig sein (Kausal. u. Willensfreih., S. 16 ff.). Nach Heyde ist „G." 1. Fraglosigkeit, Klarheit; 2. Deutlichkeit; 3. Wissen schlechtweg. Auf dem Boden psychol. Betrachtung der Intrasubjektivität läßt sich keine ins Transsubjektive führende G. gewinnen (gegen Volkelt; Grundwiss. I, 153 ff.). Nach N. Hartmann brauchen G.sgrade der Erkenntnis nicht Seinsgrade des Erkenntnisgegenstandes zu sein (Log. u. ontol. Wirkl., Kantstud. XX, 6 ff.; s. Modalität). Nach Wundt ist gewiß, „was in eine der durchgängigen Übereinstimmung der reinen Anschauung gleichende widerspruchslose Verbindung gebracht ist" (Log. I, 387). Die objektive G. ist „ein Resultat der Bearbeitung unmittelbar gegebener Tatsachen des Bewußtseins durch das Denken" (S. 379). Als gewiß gilt uns ein Satz, wenn seine Verneinung als unmöglich angesehen wird (S. 384). Objektiv gewiß sind die Tatsachen, die auf dem Wege fortschreitender Berichtigung der Wahrnehmungen nicht mehr beseitigt werden können (S. 385 ff.; I³, 1906). B. Erdmann: „Gewiß ist die Wirklichkeit eines Gegenstandes, wenn sie sich in wiederholter Erkenntnis oder Apperzeption als die gleiche, gewiß ist der Inhalt eines Gegenstandes, wenn er sich in wiederholter Erkenntnis als der gleiche herausstellt" (Log. I, 272). „Die wiederholte, übereinstimmende Erkenntnis ist . . . das logische Kriterium für die Gewißheit der Gegenstände" (S. 273). Nach Windelband hat alle Erkenntnis G., welche „aus der logischen Unterordnung von Empfindungen unter Axiome" gewonnen werden kann (Praelud.³, S. 323). — Nach Milhaud gibt es keine logische G. Der Selektionswert, der Begriffe entscheidet (Ess. sur la condit.², 1898). Die Rolle des Willens in der G. betont Hébert (Du role direct de la volonté, 1887). Nach Ollé-Laprune beruht alle G. zuletzt auf dem Glauben (De la certitude morale, 1890). Vgl. J. H. Newman, Grammar of assent, 1870 f. Avenarius rechnet die G. zu den „Charakteren" (s. d.) der Erkenntnis (Krit. d. reinen Erfahr. II, 135). Vgl. Grung, Das Problem der G., 1886; E. Dürr, Über die Grenz. der G., 1903; A. Franck, De la certitude, 1847; B. Bourdon, Rev. philos. 15; J. Payot, De la croyance, 1895; Mercier, Critériol., 1899; Meinong, Über die Erfahrungsgrundlagen uns. Wissens, 1906; G. E. Müller, Zur Analyse der Gedächtnistät., S. 224 ff. (Erinnerungsgewißheit); J. Clay, De Ontwikkel. van het Denken, p. 15 ff., 131 ff.; K. Heim, Glaubensgewißheit³, 1923. Vgl. Evidenz, Wissen, Wahrheit, Fürwahrhalten, Wahrscheinlichkeit,

Intuition, Geltung, Glaube, Erkenntnistheorie, Urteil, Apriori, Beweis, Schluß, Induktion, Apodiktisch, Axiom, Wert, Mathematik, Zweifel.

Gewohnheit (ἔθος) ist die durch öftere Wiederholung entstandene Disposition, vermöge der eine Funktion leichter, sicherer, rascher, zweckmäßiger sich vollziehen läßt. Die Gewöhnung besteht in einer Anpassung des Organs an die Funktion, der Funktion an den auslösenden Reiz, in einer „Mechanisierung" von Willenshandlungen zu triebartigen oder auch reflexmäßigen Vorgängen, in einer Herabsetzung der Bewußtheit des Handelns, durch die psychophysische Energie erspart wird. Gewöhnung stumpft die Empfindlichkeit gegen Leiden ab, wirkt teils sittlich zweckmäßig (durch Schwächung von Trieben u. dgl.), teils schlecht (durch Verwurzelung von Leidenschaften, Fehlern, die man sich „angewöhnt"). Gewöhnung an Arbeit, Disziplin, Pflicht ist ein Postulat der Pädagogik (s. d.).

Eine erkenntnistheoretische Bedeutung hat der Begriff der G. bei Algazel, nach dem der Glaube an kausale Gesetzlichkeit auf der Konstanz der G. beruht (vgl. Obermann, Der philos. u. relig. Subjektiv. Ghazalis, S. 78ff.). Nach Hume ist die G. (custom) das Prinzip, „which renders our experience useful to us" (Enquir. sct. V, p. 39ff.). G. ist alles, „was aus einer früher stattgefundenen Wiederholung ohne neue Überlegung oder Schlußfolgerung entsteht". Sind wir gewohnt, zwei Eindrücke miteinander verbunden zu sehen, so leitet uns das erneute Auftreten (die Vorstellung) des einen unmittelbar auf die Vorstellung des andern hin (Treat. III, sct. 8). Auf G. beruht der Glaube an kausale Verknüpfung (ib., Treat. I, sct. 7; III, sct. 8). Dagegen Kant (Proleg., Vorr., S. 4, § 5, 27; Kr. d. r. V., S. 14f., 66f.; vgl. über G. und Angewöhnung: Anthrop., § 12; Refl, I, 75; Fries, Syst. der Log., § 15; P. Radestock, Die Gewöhn.², 1884; R. Lehmann, Das dopp. Ziel d. Erzieh. 1926).

Unter dem Namen „habitus" (s. d.) kommt die G. bei Aristoteles (ἕξις; s. Tugend) und den Scholastikern zur Sprache. So auch bei L. Vives (De an. II, p. 116ff.) u. a. Auch von den Assoziationspsychologen des 18. Jahrhunderts wird sie berücksichtigt. — Maine de Biran unterscheidet aktive und passive Gewohnheiten. Nach dem Gesetz der Gewöhnung schwächt sich die (subjektive) Empfindung, während die Perzeption stärker wird (Oeuvres philos., 1834—41; Oeuvres inédits, 1859; Sur l'habitude, 1803). Hegel: „Daß die Seele sich ... zum abstrakten allgemeinen Sein macht, und das Besondere der Gefühle (auch des Bewußtseins) zu einer nur seienden Bestimmung an ihr reduziert, ist die Gewohnheit" (Enzykl., § 410). Nach J. E. Erdmann ist G. „der aus vielen Empfindungen und Verleiblichungen hervorgegangene und darum durch Wiederholung vermittelte Zustand des Individuums, in welchem es alle jene besonderen Empfindungen und Verleiblichungen als deren einfache Allgemeinheit in sich aufgehoben hat und darum bereits in sich enthält, was der Lebensprozeß ihm geben sollte" (Gr. d. Psych., § 60; Über G. u. Angewohnheiten, 1858; vgl. Michelet, Anthrop., S. 211ff.). Nach Volkmann beruht die G. auf einander mittelbar reproduzierenden Vorstellungen (Lehrb. d. Psych. I⁴, 446). Nach Stöhr besteht ein Trieb nach Erhaltung des Gewohnten (Psych., S. 500f.; auch Tönnies, Die Sitte, S. 7ff.), nach Pfänder (Einf. in die Psych.², S. 371) u. a. auch ein Prinzip des Ungenügens am Gewohnten. Tönnies faßt die G. als einen erfahrungsmäßig entstandenen Willen, als Neigung auf (Gemeinsch. u. Gesellsch.³, S. 77ff.). G. ist die „animalische Gestalt des Wesenwillens" (ib.; vgl. S. 179, 208; G. als soziales Band). G. ist „der durch Übung zum Meister und Herrn gewordene Wille" (Die Sitte, S. 11). Ein Streben ist in der G. nach Stout (Anal. Psych. I, 258ff.; auch Bain, Spencer, Fouillée, Evol. der Kraft-Ideen, S. 287ff.). W. James sieht in der G. (habit) eine Grundeigenschaft der Materie. Auf G. beruhen die Naturgesetze (Princ. of psych. I, 104ff.; auch F. C. S. Schiller u. a.). Die biologische G. ist in der Plastizität der organischen Substanz begründet (p. 105). Physiologisch ist die erworbene G. „eine neugebildete Entladungsbahn im Gehirn" (Psych., S. 130ff.). Nach Baldwin ist G. „die Tendenz eines

Organismus, Prozesse, die vital wohltätig sind, immer leichter und leichter fortdauern zu lassen" (Entwickl. d. Geistes, S. 445). Sully erklärt die G. als „die stetige Neigung, etwas zu tun, und zwar mit Leichtigkeit, welche das Resultat einer bestimmten und methodischen Wiederholung der Handlung ist" (Handb. d. Psych., S. 120). Auf das Psychisch-Ökonomische der G. weist W. Frankl hin (Unt. z. Gegenstandsth., hrsg. von Meinong, S. 300). Nach Bergson wirkt das Leben, der Geist dem Automatismus (s. d.), der Mechanisierung und der G. durch die Aktionsmöglichkeiten, die im Gehirn vorgezeichnet sind, entgegen (Matière et mémoire, p. 251f.). Vgl. Joël, Seele u. Welt², 1925; Murphy, Habit and intelligence², 1879; Lloyd Morgan, Instinkt u. G., 1909; Ch. Henry, Mémoire et habitude, 1911; A. Braune, Natürl. Relig., 1925, S. 90 ff.; Marty, Ges. Schriften I², 159 f. (Gewohnheitsmäßiges Urteilen; vgl. S. 182 ff.; B. Erdmann, Grdz. der Reproduktionspsych., 1920; P. Radstock, Gewöhnung u. ihr Wert für Erziehung², 1884; A. P. Kurtidis, Gewöhn. u. G., 1893; Störring, Die Hebel der sittl. Entwickl. der Jugend², 1919, S. 123 ff.; W. Sauer, Philos. der Zukunft, 1923; Grundlagen der Gesellschaft, 1924; Jahn, Eth.⁷, 1920. Vgl. Instinkt, Mechanisierung, Übung, Gefühl, Leidenschaft, Assoziation, Begehren, Ermüdung, Gesetz, Kausalität, Gedächtnis, Ausdrucksbewegungen, Sitte, Recht.

Gignomene (von *γίγνεσθαι*, Geschehen, Werdnisse) nennt Th. Ziehen die Gegebenheiten (Daten) der Erkenntnis, die als solche noch psycho-physisch neutral sind. Die G. sind solche der Empfindung (s. d.) und der Vorstellung (s. d.) und stehen in zweierlei Arten von Beziehungen, Gesetzlichkeiten (s. Binomismus, Gesetz). Psychisch sind G. nur, sofern sie mit Bezug auf ihre „Parallelkomponenten" betrachtet werden; physisch sind die „Reduktionsbestandteile" („reduzierten Empfindungen") und die Gesetze ihrer Verbindungen (z. B. der Atome). Nur die „ϱ-Bestandteile" der G., die nach Elimination der „ν-Komponente" (der psychisch-subjektiven Bestandteile der Empfindungen und Vorstellungen) zurückbleiben, gehorchen der Naturkausalität (Lehrb. der Log., S. 250 ff.; Psychophys. Erkth., § 49 ff.; Grundlagen der Psych., 1915, § 5; Zum gegenwärt. Stand der Erkth., 1914, S. 8 ff., 66 ff.). Den Empfindungs- sind die Vorstellungsgignomene angepaßt, doch nicht bloße Kopien jener („transformistisch-genetische" Erkenntnislehre; Theorie der „Normalvorstellungen", die von den individuellen menschlichen Verschiedenheiten abstrahieren; kein A priori, keine „idealen Gegenstände"; der einzige „Gegenstand" des Erkennens sind die Empfindungsgignomene; Zum gegenwärt. Stand der Erkth., S. 24 ff.; Allg. Psych., 1923, S. 8). Die Erkenntnistheorie (s. d.) im weiteren Sinne ist Gignomenologie. Sie hat „das Gegebene nach seinen Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten zu ordnen und die Grundgesetze der Veränderungen des Gegebenen zu ermitteln" (Lehrb. der Log., S. 11, 244). Vgl. Vorkommnis, Grundwissenschaft, Phänomenologie, Elemente, Ding, Positivismus.

Glanz beruht darauf, daß hinter einer Fläche von bestimmter Farbe oder Helligkeit eine andere Fläche von abweichender Farbe oder Helligkeit gesehen wird (Wundt, Grdz. der phys. Psych. II⁵, 625 f.). Vgl. Jodl, Lehrb. der Psych. I⁵, 370; Fröbes, Lehrb. der exp. Psych. I², 258, 313 f. (binokularer G.); Bühler, Handb. d. Psych., 1922.

Glaube (*πίστις*, fides) ist eine Art des Fürwahrhaltens, der Überzeugung, der Gewißheit. G. ist 1. = Meinung (s. d.), 2. das gefühlsmäßige Zutrauen zur Wahrheit eines Urteils, das Durchdrungensein von dieser aus subjektiven Gründen, die aber z. T. sich objektiv ergänzen oder rechtfertigen lassen. Auch die Überzeugung von der Wirklichkeit, Möglichkeit usw. gehört zu den Glaubensakten, die mit den eine Modalität des Seins setzenden Urteilen sich verbinden. Der G. enthält ein Gefühls- und Willenselement, zugleich ist er vielfach von Gefühlen, Strebungen, Wünschen abhängig und bedeutet eine Reaktion des persönlichen oder kollektiven Geistes (durch den der individuelle G. bestärkt wird) auf die Summe erworbener Erfahrungen. Geglaubt wird, was zur Lebens- und Weltanschauung paßt, die selbst wieder durch G. beeinflußt wird. „An jemanden

glauben" heißt, Vertrauen zu dessen geistigem oder sittlichem Wert haben. Das Wissen bedarf der Ergänzung durch den G., der aber mit jenem nicht in Widerspruch stehen darf; auch wenn er das Wissen übersteigt, muß er „Vernunftglaube" bleiben (s. Autorität). Glaube bedeutet im Unterschied vom Glauben als Akt auch den Glaubensinhalt.

Der Begriff des Beifalls (*συγκατάθεσις*) bei den Stoikern ist mit dem des Glaubens im Sinne von Überzeugung verwandt. Die antike Skepsis erklärt für das praktische Leben den Glauben für zureichend (Sext. Empir. adv. Math. VII, 158). — Das Christentum wertet den (religiösen) G. aufs höchste, macht ihn sogar zu einer Kardinaltugend (1. Kor. XIII, 13; vgl. Röm. VII, 22). Nach dem Neuen Testament ist der G. *ἐλπιζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων* (Hebr. 11, 1). Nach Origenes muß man vom G. zum Wissen vordringen (Contra Celsum III, 33; vgl. I, 10; 13). Vgl. Basilius, Epist. 235. Nach Ambrosius muß der G. dem Erkennen vorangehen (De fide 1). Nach Clemens Alexandrinus ist er *πρόληψις διανοίας* (Strom. IV, 4, 17), *πρόληψις ἑκούσιος, θεοσεβείας συγκατάθεσις* (II, 2, 8). Er ist höher als das Wissen, antizipiert es, macht es erst (durch Zustimmung) zu einem solchen. Die obersten Prinzipien können nur geglaubt werden (II, 15, 5; 14, 2 f.; vgl. VI, 98, 3; *κυριώτερον τῆς ἐπιστήμης, καὶ ἔστιν αὐτῆς κριτήριον* II, 4, 15). Nach Augustinus (s. credo) geht der G. der Vernunft voraus („fides praecedit rationem", De vera relig. 45). Richtige Philosophie und rechter G. stimmen überein (5, 8). Der G. ist ein zustimmendes Denken. Die Außenwelts-Existenz wird geglaubt (Confess. VI, 7; De civ. Dei XIX, 18). Die Übereinstimmung des wahren Glaubens mit der wahren Philosophie betont Joh. Scotus (De divis. natur. I, 68; De praed. III, 10; vgl. Thomas, Contr. gent. I, 7). Daß etwas religiös wahr, philosophisch falsch (und umgekehrt) sein kann, lehren Averroës (Munk, Mélanges, p. 455 ff.) u. a. („doppelte Wahrheiten"). Nach Algazel stammt der G. aus dem Herzen (qalb) und ist eine individuelle Eigenschaft; er bejaht etwas, das jenseits des Verstandes liegt. G. und Wissenschaft sind zu trennen (Vgl. Obermann, Der philos. u. relig. Subjekt. Ghazalis, S. 31 ff., 102 ff.). Anselm von Canterbury: „neque enim quaero intelligere, ut credam, sed credo, ut intelligam" (Proslog. 1; vgl. Augustinus, De vera rel. 5, 24), „fides quaerens intellectum" (Monol.) — ein Leitmotiv der Scholastik. Er ist der Weg zur Erkenntnis (De trin. XV, 2), besteht in einer übernatürlichen Erleuchtung (De pecc. merit. I, 9).

Hugo von St. Victor erklärt den G. als „certitudinem quandam animi de rebus absentibus, supra opinionem et infra scientiam constitutam" (De sacr. I, 10, 2). Er enthält die „cognitio", das „quod fide creditur" („materia fidei") und das „credere" (II, 10). Nach Hildebert von Lavardin ist der G. „voluntaria certitudo absentium supra opinionem et infra scientiam constituta" (Tract. theol. C. 1 ff.). Abaelard: „Fides dicitur existimatio non apparentium" (Theol. Christ. II, 3). Thomas erklärt den G. als „actus intellectus, secundum quod movetur a voluntate ad assentiendum" (S. th. II. II, 4, 2c). Der Intellekt stimmt dem G. zu, indem er durch den Willen bestimmt wird. Die natürlichen Wahrheiten sind die „praeambula fidei" (S. th. II. II, qu. 2). „Naturalis ratio subservit fidei". Das Wissen wird durch den G. ergänzt (I, 1, 1). Bernhard von Clairvaux: „Fides est voluntaria quaedam et certa praelubatio necdum propalatae veritatis" (De consid. V, 3, 6). Duns Scotus betont den Primat und Willenscharakter des Glaubens; er unterscheidet „fides acquisita" und „fides infusa". R. Lullus: „Fides est habitus a Deo datus per quem intellectus intelligit super vires suas ea, quae per suam naturam attingere non potest" (Phil. princ. C. 3). Allgemein unterschieden werden „fides, qua creditur" und „f., quae creditur" (Glaubensinhalt). Vgl. Ziesché, Verstand u. Wille beim G.sakt. Eine spekul. histor. Studie aus der Scholastik, 1909. Nach dem Tridentinischen Katechismus glaubt derjenige, „cui aliquid sine ulla haesitatione certum et persuasum est". Das „divinum lumen" gibt die G.sgewißheit. „Fides facilior digniorque scientia" (I, 1 ff.). — Nach L. Vives ist der G. „assensus quidam firmus" (De an. II, p. 76). Nach Luther ist er „ein solcher Mut im Herzen, da man sich zu Gott alles Guts versieht" (Tischreden, XV). Auf den rechten G., der den ganzen Menschen erneuert,

nicht auf die „guten Werke“ in erster Linie, kommt es in der Religion an. Nach Spinoza sind G. und Philosophie zu trennen (Tract. theol.-polit., C. 14; vgl. Von Gott II, 2). Nach Bayle sind die Glaubenswahrheiten widervernünftig, desto verdienstvoller ist es, an sie zu glauben (Dict. histor.; vgl. Pascal, Pensées, 1669: „Le coeur a ses raisons que la raison ne connaît pas“).

Als Zustimmung zu nicht bewiesenen Sätzen aus subjektiven Gründen faßt den G. Locke auf (Ess. IV, ch. 18, § 2; § 7). Nach Spinoza besteht beim Glauben die verstandesmäßige Überzeugung, daß etwas so und nicht anders sein muß (Von Gott II, C. 2). Glauben im engeren Sinne heißt, „dasjenige von Gott denken, mit dessen Unkenntnis der Gehorsam gegen Gott hinfällig wird und was mit diesem Gehorsam notwendig gegeben ist“ (Theol.-pol. Tr. C. 14). Chr. Wolff: „Fides dicitur assensus, quem praebemus propositioni propter auctoritatem dicentis“ (Log., § 611). „Durch den G. verstehe ich den Beifall, den man einem Satze gibt um des Zeugnisses willen eines andern“ (Vern. Ged. von d. Kr. d. m. Verst.[9], S. 145). Baumgarten unterscheidet „fides sacra obiective“ und „fides sacra subiective“ (Met., § 758).

G. als natürliche Überzeugung von der Realität eines Objekts, als „belief“ (im Unterschiede von „faith“) spielt in der englischen Philosophie eine Rolle. Collier: „I believe, and am very sure, that this seeming quasi externity of visible objects is not only the effect of the will of god ..., but also that it is natural and necessary condition of their visibility“ (Clav. univ., p. 6 f.). Hume bezeichnet als G. (belief) ein gefühlsbetontes, lebhaftes Vorstellen (das Existentialbewußtsein). „Belief is nothing but a more vivid lively, forcible, firm, steady conception of an object, than what the imagination alone is ever able to attain. — Belief consist in the manner of their (ideas) conception, and in their feeling to the mind“ (Enquir. sct. V, p. 42; Treat. I, 2, sct. 6). Der G. besteht in „a feeling or sentiment“, in einer bestimmten Art, wie uns Vorstellungen berühren (Treat. Anh., S. 354). „Belief“ ist „an idea related to or associated with a present impression“ (Treat. III, sct. 7, S. 394). Er verleiht den Vorstellungen größere Energie und Lebhaftigkeit (III, sct. 7; s. Kausalität). Nach Reid ist der G. ein unbeschreibbarer einfacher geistiger Akt (Inquir. ch. 2, sct. 5). Mit jeder Wahrnehmung ist ein G. (als „natürliches und primitives Urteil“) an eine Existenz verknüpft (2, sct. 3). Ähnlich J. Mill („belief“ = „every species of conviction or assurance“, Analys. I, 343), J. St. Mill (Examin., p. 403 ff.), Bain (Mental and moral science, p. 371 ff.) u. a. (s. unten). Eine „Glaubensphilosophie“ (Einfluß der Schottischen Schule) begründen Hamann, nach dem das eigene Dasein und die Existenz der Außenwelt geglaubt werden muß und der G. durch den Verstand nichts erleiden kann (Sokrat. Denkwürdigkeiten, S. 33 ff.; WW. I ff.) und Jacobi. G. ist unmittelbar gewisse Erfassung der Existenz, besonders des Übersinnlichen, Absoluten. Er enthüllt Dasein, ist ein Fürwahrhalten ohne Vernunftgründe (WW. II, 109 ff.; IV 1, 210 f.). — Nach Fries erfaßt der G. das Ewige, Göttliche, die Realität des höchsten Gutes (Wissen, G. u. Ahndung[2], S. 60 ff.). Vgl. Apelt, Met., § 91 ff. (G. als Vertrauen zur Vernunft), Fries, Log., S. 451 ff.: G. als Annahme einer Meinung und als Überzeugung ohne Hilfe der Anschauung (Syst. der Met., S. 465). Dagegen z. T. Bachmann, nach dem wir leicht das glauben, „was zu unserer individuellen Stimmung paßt, unserem Interesse, unseren Neigungen, Absichten gemäß ist“. Der Vernunftglaube geht aus einem wissenschaftlichen Bedürfnis hervor, ist von Wissen nur graduell verschieden (Syst. der Log., S. 533 ff.). — Nach Herder kann und darf die Vernunft nur sich selbst, aber nur „anerkennend die Gegenstände“, glauben (Metakrit. II, 180). Goethe fragt, warum sollte der G. an Gott nicht einen wirklichen Gegenstand haben, da er sich „im Praktischen so wirksam erweist“ (W. Meisters Lehrjahre, 6. B.; vgl. Dicht. u. Wahrh. XIV).

Kant will durch den Nachweis der Unzulänglichkeit des metaphysischen Erkennens für übersinnliche, transzendente Objekte dem G. an diese (an Gott usw.) Platz machen (Kr. d. r. V., S. 26). Der G. ist ein „Fürwahrhalten aus einem Grunde, der zwar objektiv unzureichend, aber subjektiv zureichend ist“ (Log., S. 101 f.; vgl. Kl. Schriften II[2], 156 ff.;

das „Bedürfnis der Vernunft" führt zum „Vernunftglauben" auf praktischer Grundlage, der fest, unabänderlich ist), „die moralische Denkungsart der Vernunft im Fürwahrhalten desjenigen, was für die theoretische Erkenntnis unzulänglich ist" (Kr. d. Urt., § 91). G. ist eine „Annehmung, Voraussetzung", „die nur darum notwendig ist, weil eine objektive praktische Regel des Verhaltens als notwendig zum Grunde liegt, bei der wir die Möglichkeit der Ausführung und des daraus hervorgehenden Objektes an sich zwar nicht theoretisch einsehen, aber doch die einzige Art der Zusammenstimmung derselben zum Endzweck subjektiv erkennen" (Üb. d. Fortschr. d. Met., Kl. Schr. II², 128 f.). Die Richtigkeit der Glaubenssätze betreffs des Übersinnlichen (s. d.) ist eine subjektive, praktisch gültige; es ist „so zu handeln, als ob wir wüßten, daß diese Gegenstände wirklich wären" (S. 129). G. ist das nur subjektiv zureichende, zugleich aber für objektiv unzureichende Fürwahrhalten (Kr. d. r. V., S. 679 f). Der „pragmatische" G. ist ein „bloß zufälliger" (z. B. der des Arztes betreffs einer Krankheit); von ihm ist der „notwendige" und „doktrinale" G. unterschieden (z. B. an die Bewohner anderer Welten), der in der Spekulation aber „etwas Wankendes" hat. Beim „moralischen" G. ist der Zweck (die Sittlichkeit) absolut notwendig und dessen Realisierung an eine einzige Bedingung geknüpft, nämlich daß ein Gott und eine künftige Welt (Unsterblichkeit) bestehe. Daher ist dieser G. unerschütterlich, er hat nicht logische, aber „moralische Gewißheit". Man muß sagen, „ich bin moralisch gewiß", daß ein Gott usw. sei, d. h. dieser G. ist „mit meiner moralischen Gesinnung so verwebt, daß, so wenig ich Gefahr laufe, die letztere einzubüßen, eben so wenig besorge ich, daß mir der erste jemals entrissen werden könne". Dies ist „Vernunftglaube" (S. 680 ff.) zu ihm, zu „Postulaten" (s. d.) der praktischen Vernunft führt das „Bedürfnis" dieser (Kr. d. prakt. Vern., S. 180 ff.). Die Voraussetzung dessen, was zur Verwirklichung des höchsten Gutes notwendig ist, ist notwendig; dieser G. entspringt freiwillig aus der moralischen Gesinnung und ersetzt alle theoretische Pseudoerkenntnis vom Übersinnlichen (vgl. Praktisch, Realität, Idee). Gegenstände solchen Glaubens sind „Glaubenssachen" (Kr. d. Urt. II, 340 ff.). Der „reine Religionsglaube" ist ein Vernunftglaube, der allem „historischen" G., insbesondere dem „Kirchenglauben" vorangehen muß, der nach moralischen Grundsätzen zu beurteilen ist (Die Relig. III, 117 ff.). Er muß sich allmählich dem auf inneren Gesetzen der Vernunft beruhenden reinen Religionsglauben annähern (S. 132 ff.; Streit der Fakultäten, 1, S. 76), weil das bloß „Statutarische", Autoritative der Religion (s. d.) keine wahre Religiosität begründet (vgl. Fortschr. der Met., S. 128 f.; Vornehmer Ton, S. 13; Vorles. über die philos. Religionslehre, S. 145 ff.; Reflex. II; Altpreuß. Monatshefte, 1884; Traum e. Geistersehers II, 3, S. 69: die Einfalt des moralischen Glaubens ist der Spitzfindigkeit des Vernünftelns überhoben; Einfluß durch Rousseaus „Emile"). „Glaubenssätze" sind das, „was in praktischer (moralischer) Absicht anzunehmen möglich und zweckmäßig, obgleich nicht eben erweislich ist." In den Kirchen selbst darf der statutarische G. nicht angegriffen werden (Streit der Fakult., 1, S. 84 f.), wenn auch der nur reine Religionsglaube Anspruch auf Allgemeingültigkeit („catholicismus rationalis") hat (S. 93 f.; vgl. WW. XVI, 371 ff., 497 ff.; G. als „praktische Hypothesis"). Die Bibel ist moralisch-symbolisch auszulegen (vgl. E. Sänger, Kants Lehre vom G., 1903).

Nach Fichte findet an Realität überhaupt lediglich ein G. statt (Gr. d. ges. Wiss., S. 298). Von einem G. geht die Philosophie aus (Syst. der Sittenlehre, S. 19). „Das Element aller Gewißheit ist der G." (Über den Grund uns. G.s an e. sittl. Weltregier., 1798, S. 9). G. ist Überzeugung aus moralischer Stimmung (ib.). Der wahre (religiöse) G. ist der G. an die Möglichkeit der Realisierung des Sittengesetzes (Ideen über Gott u. Unsterbl., hrsg. 1914). G. ist das „freiwillige Beruhen bei der sich uns natürlich darbietenden Ansicht", ein „Entschluß des Willens, das Wissen geltend zu machen" (Bestimm. des Menschen, S. 92). Nach Forberg ist es nur Pflicht, „zu handeln, als ob man glaubte", daß ein Gott existiert (Philos. Journal, 1798, 1. H., S. 38). Logischer G. ist nach Fries „die Annahme einer Meinung, nur weil mich ein Interesse treibt, in Rücksicht über mein Urteil zu bestimmen" (Syst. d. Log., S. 421). Metaphysisch ist der G. eine „Überzeugung ohne

Beihilfe der Anschauung" (S. 423, s. ob.). Nach REINHOLD ist der G. (als Meinen) „ein mehr oder weniger zweifelndes Fürwahrhalten, welches durch unser Interesse für den Inhalt der Behauptung Unterstützung erhält" (Theor. d. menschl. Erkenntnisverm. II, 124). Nach SCHELLING heißt Glauben „dasjenige mit Zuversicht für möglich halten, was unmittelbar unmöglich, was nur vermöge einer Folge und Verkettung von Umständen und Handlungen, kurz, was nur durch mehr oder weniger zahlreiche Vermittlungen möglich ist" (WW. I 10, 183). „Glaube ist ... nicht, wo nicht zugleich Wollen und Tun ist" (ib.). Der G. ist „ein wesentliches Element der wahren Philosophie. Alle Wissenschaft entsteht nur im G." (ib.). Nach ESCHENMAYER ist der G. „eine der Seele eingeborene Funktion", „eine Gewißheit aus Offenbarung", „unmittelbar gewiß" (Psych., S. 118 f.). Der G. (die „Nichtphilosophie") hat den Vorrang vor der Spekulation (Übergang der Philos. zur Nichtph., S. 29 f. Grdz. e. christl. Philos., 1841). Nach SCHOPENHAUER müssen G. und Wissen getrennte Wege gehen (Parerga II, § 176). Die Bedeutung des Glaubens für das Wissen betont W. ROSENKRANTZ (Wiss. des Wissens I, 66 ff.). G. ist nach SCHLEIERMACHER ein „Überzeugungsgefühl" (Dial., S. 95), nach BAADER „die Zuversicht in das Gelingen meines Tuns" (WW. I, 239; Das Verhalten des Wissens zum G., 1833). Nach NOVALIS ist er „eine Wirkung des Willens auf die Intelligenz", „vermischter Wille und Wissenstrieb". „Alles Wissen endigt und fängt im G. an" (Fragmente; Schr. hrsg. von MINOR II, 97; III, 34; WW. hrsg. von Friedemann III, S. 47, 48, 59; „Aus Kraft des G.s ist die ganze Welt entstanden; er ist das synthetische Prinzip"). Vgl. HEGEL, G. u. Wissen (Krit. Journ. d. Philos. II, H. 1). Nach FEUERBACH ist der G. „die zuversichtliche Gewißheit von der Realität, d. i. unbedingten Gültigkeit und Wahrheit des Subjektiven im Gegensatz zu den Schranken, d. i. Gesetzen der Natur und Vernunft". Das Wunder ist das charakteristische Objekt des Glaubens. Der G. „entfesselt die Wünsche des Menschen von den Banden der natürlichen Vernunft", ist G. an die „Gottheit im Menschen" (Wesen des Christent., 14. K.; vgl. Religion). Nach D. F. STRAUSS (Der alte u. der neue G., 1872) ist der G. auf Erkenntnis zu basieren. So auch nach GOLDSCHEID, VERWEYEN u. a. (s. Monismus). Vgl. F. THILLY, Romanticism and Rationalism, Ph. Rev. XXII, 2, p. 123.

Nach FECHNER ist das Allgemeinste, Höchste Glaubenssache (Tagesansicht, S. 17; Die drei Motive u. Gründe des G.s, 1863; der G. an Gott ist ein praktisches Bedürfnis, dessen objektive Grundlage die Vernunft dartut). Nach STÖHR ist der G. „eine Reaktion des Gemütes auf die Handlungen." Ich glaube, indem ich auf Vorstellungen so reagiere, wie sonst auf Wahrnehmungen (Wege des G.s. 1921, S. 6 ff.; vgl. Metaphysik). Der G. an ein Künftiges ist eine „vorauseilende Gemütsbewegung" (Leitfad. der Log., S. 100 f.; 2. A., 1925). Nach CARLYLE besteht der G. in der Annahme objektiver Werte. Nach HÖFFDING ist er eine subjektive Kontinuität der Gesinnung, die auf Festhalten einer objektiven Kontinuität des Daseins, einer Erhaltung der Werte ausgeht (Religionsph., S. 105); nach SPRANGER das „Vertrauen in die Gültigkeit der Werte, die als die höchsten erfahren werden" (Lebensformen. S. 220). Nach G. GERBER ist der G. „eine vertrauensvolle Überzeugung, an welche wir durch unser Gefühl uns gebunden fühlen" (Das Ich, S. 339, 414), nach W. JERUSALEM ein Gefühl, das „Bewußtsein der Übereinstimmung eines Urteils mit unseren bisherigen Erfahrungen, mit unserer ganzen Weltanschauung" (Lehrb. der Psych.[4], S. 124; Die Urteilsfunktion, S. 198 ff.). Der G. ist ein Element des Urteils (G. u. Urteil, V. f. w. Ph. 18, S. 162 ff.; Einl. in die Philos., S. 98). Nach WUNDT haben die niederen Formen des Glaubens ihren Grund in Affekten der Neigung und Abneigung, die höheren in sittlichen Forderungen (Vernunftglaube). G. ist subjektives Fürwahrhalten (Log. I[3] u. Syst. der Philos. II[3]). Nach JAHN wird der G. an einen sittlichen Endzweck der Welt und an einen sittlichen Urheber der Natur und ihrer Gesetze zu einem moralischen praktischen Bedürfnis (Psych. II[7], 173 f.; Eth. II; vgl. Log., S. 302 ff.: G. = ein Fürwahrhalten aus subjektiv zureichenden Gründen; vgl. KANT u. a.). Nach RIEHL ist der G. „das Gefühl, das die Setzung der Empfindung bewirkt und begleitet; er enthält ein Innervationsgefühl (Philos. Krit. II, 1, 44 f.). Nach J. SCHULTZ ist der G. eine moto-

rische Bereitschaft (A. f. g. Psych. XXXI, 102). Den Einfluß des Willens auf das Fürwahrhalten betonen Schopenhauer, Göring, Paulhan (Les types intellectuels, 1896), Tönnies (Gemeinsch. u. Gesellsch.[3], S. 191 f.) u. a. Ferner Jodl (Lehrb. der Psych. II[5], 303). Der Wille wirkt hier indirekt, durch Zurückdrängung der kontrastierenden Vorstellungen. Der G. ist ein Element des Urteils (als Geltungsbewußtsein, s. d.). Der G. ist der Niederschlag komplexer psychischer Vorgänge (S. 300 ff.; vgl. Vom Lebenswege II, 378). Nach Ebbinghaus ist der praktische G. (Bedürfnis-, Gefühlsglaube) emotional-volitionell bedingt, er deutet die Erfahrung und wird vom Erfahrungsglauben zu dessen Vollendung herangezogen (Abr. der Psych.[8], S. 146 ff.). Wahrheiten sind Gedankenbildungen, die z. T. mit dem G. an ihre Richtigkeit gedacht werden (S. 140). G. ist „das Bewußtsein, daß etwas wirklich sei oder der Wirklichkeit angehöre" (S. 140f.). Er ist nichts Ursprüngliches, bildet sich im Gegensatz zum Unglauben aus (S. 141 ff.). Die frühere Leichtgläubigkeit wird durch die Erfahrung korrigiert (S. 143 ff.; vgl. Grdz. der Psych. II, 1911 f.). Nach James beruht der G. auf einem Bedürfnis und ist richtig, wenn er dieses tatsächlich befriedigt. Er besteht in der „Bereitwilligkeit, für eine Sache zu handeln, deren glücklicher Ausgang uns nicht im voraus garantiert wird" (Der Wille zum G., 1899, S. 98). „Wir fordern eine Beschaffenheit des Universums, zu der unsere Gefühlserregungen und Betätigungstriebe passen" (S. 60 ff., 91). G. (belief) ist auch „the sense of reality", eine Art des Gefühls (Princ. of psych. II, 282). Nach F. C. S. Schiller ist der G. eine Geisteshaltung, die bereit ist „to take upon trust valuable and desirable things, before they have been proved ‚true', but in the hope that this attitude may promove their verification" (Stud. in Human., p. 357). Nach O. Kröger hat der „Wille zum G." mit dem Akt des Fürwahrhaltens nichts zu tun (Die Philos. des reinen Ideal., S. 196). G. ist ein Fürwahrhalten, bei dem ich die einzelnen Phasen des Denkprozesses nicht beschreiben kann (S. 189f.). J. Payot führt den G. auf den Willen zurück. Der G. ist die Affirmation der Wahrheit oder Falschheit. „Croire c'est se retenir d'agir" (De la croyance, 1896, p. 173). Ähnlich Stout (Anal. psych. I, 234 ff., 260 ff.). Nach Fouillée ist der G. eine Wirkung von „idées-forces" (Psych. des id.-forces I, 332). Avenarius rechnet den G. zu den (gefühlsmäßigen) „Epicharakteren" der Erlebnisse (Kr. d. reinen Erfahr. II, 142 f.).

E. J. Hamilton nennt G. das geistige Vertrauen, das bisweilen unser Denken begleitet, auf Grund dessen wir behaupten, daß ein Gedanke wahr ist oder nicht wahr, daß ein Ding existiert oder nicht (Perzeptional. u. Modalismus, S. 4 ff.). Erkenntnis ist die vollkommenste Art des Glaubens (S. 8). Wissen ist „absoluter und wohlbegründeter G." (S. 11). Einen Akt des G. (s. Anerkennen) enthält das Urteil (s. d.) nach Brentano, Marty (Ges. Schr. II, 200 ff.) u. a. Nach F. Münch ist der G. die Erscheinungsform des Geltens in der Sphäre der Subjektivität (Erlebnis u. Geltung, S. 186). — Nach Rickert ist Gegenstand des G., wo das Wissen aufhört, die transzendente „Überwirklichkeit" (Der Gegenstand der Erk.[4-5], S. 393 f.). Ähnlich Müller-Freienfels (Irrational., S. 224f.). Nach E. Frank ist das G. das Wesen, der Kern unseres Bewußtseins, die Einheit von Erkenntnis und Willen. Jeder Mensch ist, was er glaubt, hat seinen Lebensglauben. G. ist „das zum Selbstbewußtsein seiner selbst gekommene Lebensgefühl", das Absolute im Bewußtsein, der Ursprung eigentlicher Erkenntnis (Wissen, Wollen, Glauben, Logos VIII, 179 ff.). Vgl. O. Spann, Logos XIII, 192 ff. (G. als unmittelbares Innewerden eines Höheren ist das Ursprünglichste alles Geistigen; das Unmittelbare im G. ist die Ahnung). Nach H. Scholz sind alle letzten Urteile des menschlichen Geistes Glaubensurteile; zu allen gehört ein „Bejahungsmut" (Religionsphilos.[2], S. 319; vgl. S. 184 ff.: Gegensatz des katholischen u. protestantischen Glaubens; vgl. G. u. Unglaube in der Weltgesch., 1911). Nach Weininger (Über die letzten Dinge, S. 134 ff.) und Müller-Walbaum (Die Welt als Schuld u. Gleichnis, S. 225 ff.) steht der G. über aller Logik und ist die Grundlage des Wissens; er ist (nach M.-W.) potentiell stets ein G. an Gott und ist in sich gewiß (vgl. Münsterberg, Philos. der Werte, S. 411; Simmel, Die Relig.[2], 1918, S. 42 ff.). — Nach Lotze beruht alle unsere Beurteilung der Wirklichkeit

„auf dem unmittelbaren Zutrauen oder auf dem G., mit dem wir der Forderung des Denkens, die das eigene Gebiet desselben überschreitet, allgemeine Gültigkeit zuerkennen" (Log., S. 569). Nach Volkelt ist der G. die „mystische" Grundlage des Denkens (Erfahr. u. Denken, S. 184; Die Quellen der menschl. Gewißheit, S. 72 ff.). Die intuitive Gewißheit vom „Transsubjektiven" ist ein sich in Deckung mit der Sache fühlender G., sie ist „überlogisch", will das Transsubjektive unmittelbar ergreifen (Gewißh. u. Wahrh., S. 538 ff.; vgl. Jacobi, W. Hamilton u. a., Losskij, Die Grundlehren der Psych., S. 129 f.). Nach Ollé-Laprune hängt die Vernunft vom G. ab (La certitude morale, 1880; vgl. Ossip-Lourié, Croyance relig. et c. intell., 1908; C. Bos, Psych. de la croyance ², 1905). Daß der G. eine Grundlage des Wissens sei, lehrt A. Balfour (A defence of philos. doubt, 1921; Foundations of belief⁸, 1901; deutsch 1896). Nach K. C. Schneider erschafft G. („Hypostase") in uns die Welt, im Vertrauen auf unser Können, in der metaphysischen Ekstase (Die Welt, S. 578).

Nach Husserl gibt es verschiedene „doxische" Modalitäten, d. h. Arten der Seinsauffassung (als existierend, „bloß vorschwebend", zweifelhaft usw.; Ideen zu e. reinen Phän. I, 43, 54 f., 86 u. ö.). „Noetische" oder „Glaubenscharaktere" beziehen sich auf Seinsmodi (z. B. der in der Wahrnehmung als „Gewahrung" steckende Wahrnehmungsglaube und die Wahrnehmungsgewißheit, der als „noematisches" Korrelat am Objekt der Seinscharakter des „wirklich" entspricht); sie kommen den „thetischen", Seinssetzenden Akten zu (z. B. als Vermutung, Frage, Zweifel, S. 214 f.). Glaubensgewißheit ist G. im prägnanten Sinne, „Urglaube" („Urdoxa", S. 216 f.). Die doxischen Modalitäten beziehen sich „intentional" auf diese zurück (ib.). Jedes Erlebnis fungiert in Beziehung auf all die noematischen Momente, welche sich durch seine Noesen (s. d.) am „intentionalen Objekt" (s. d.) als solchem konstituieren, als Glaubensbewußtsein im Sinne der „Urdoxa" (S. 217 ff.). Jeder thetische Aktcharakter (z. B. die wertende Intention) birgt in seinem Wesen einen sich mit ihm in gewissen Weisen „deckenden" Charakter der Gattung „doxische Thesis" (S. 237 ff.). Jeder doxische Akt ist (aktuell oder potentiell) „objektivierend" (S. 244 f.; vgl. S. 250 ff.: doxische Synthesen oder Syntaxen). G. und Urteil sind logisch verwandt (S. 250). Berechtigt ist eine Setzung, wenn sie vernünftig ist. Alles geht zurück auf den Urglauben und seine Urvernunft (S. 289 f.; vgl. Setzung). Den Unterschied von „G., daß" und „G. an" betont Scheler. Der G. an eine „charismatische" (s. d.) Person ist „praktische Selbstidentifizierung" mit ihr (Wesen u. Formen der Sympathie, 1923, S. 102). Der G. hat sein Fundament in einem Schauen (Vom Umsturz der Werte², 1919).

Daß G. u. Wissen nicht doppelte Wahrheiten enthalten, der G. aber übervernünftig sein kann, weil er auf einer der Vernunft nicht in jedem Punkte begreiflichen göttlichen Offenbarung beruht, lehren die katholischen Denker Cathrein (G. u. Wissen, 1903), Kneib (Wissen u. G.², 1905), v. Hertling (Das Prinz. des Katholiz. u. die Wiss., 1899), Güttler (Wissen u. G.², 1904), Geyser (Erkth., S. 269 ff.), K. Adam (G. u. Glaubenswiss. im Katholiz.², 1923) u. a. Der Protestantismus betrachtet den relig. G. als Betätigung des Gefühls oder Willens oder als subjektives „Erlebnis", oder als Postulat der praktischen Vernunft (nach Messer, Einf. in die Erkth., S. 166 ff.; 2. A. 1922; vgl. Messer u. M. Pribilla, Kathol. u. modernes Denken). Nach Cohen ist der G. Vertrauen auf Gott und auf die Errettung der Menschenseele durch ihn (Der Begriff der Relig., S. 104 f.; vgl. K. Bornhausen, Die Relig. der Vernunft, Kantstud. XXIX, 248). Vgl. Ancillon, Über G. u. Wissen in der Philos., 1824; J. E. Erdmann, Über G. u. Wissen, 1837; Th. Ziegler, G. u. Wissen, 1899; R. A. Lipsius, G. u. Wissen, 1897; K. Bornhausen, Die geschichtsphilos. Grundlagen des G.s, 1914; W. Bruhn, G. u. Wissen, 1921; Ed. Hoppe, G. u. Wiss.², 1923; Bleuler, Eth., G., Wissen, 1925; Ewald, Die Rel. des Lebens, 1925; Häberlin, Das Gute, 1926, S. 258 ff. (Hingabe an die göttliche Einheit); Adickes, Wissen u. G., 1898; H. Schneider, Durch Wissen zum G., 1907; Messer, G. u. Wissen, 1919; Dorner, Gr. der Religionsph., S. 249 ff.; Foerster, Autorität u. Freiheit, 1910; Siebeck, Lehrb. der Religionsph., 1893;

Zur Religionsph., 1907 (G. als Akt der Freiheit); H. Newman, Works, 1879-80; Philos. des Glaubens, 1921 (deutsch von Haecker); Verweyen, Relig. u. Kultur, 1925, S. 18 ff.; Der relig. Mensch u. s. Probleme, 1922: Keyserling, Unsterbl.², 1911, S. 103 ff. (G. ist „Anerkennen letzter Voraussetzungen", durch ihn wird die Welt für uns erst zum Seienden); Troeltsch, „G." in: Die Relig. in Gesch. u. Gegenwart II, 1913; Der Historismus u. s. Überwind., 1924 (G. an einen Sinn und ein Ziel des Lebens; Evidenz einer gewissensmäßigen und individuell bedingten Glaubensüberzeugung; die Gültigkeit des relig. Glaubens nur aus innerer Erfahrung zu bejahen, nicht eigentlich beweisbar; G.nslehre, 1925); Leuba, The belief in God and immortality, 1916; Janet, Princ. de métaphys. I, 68 ff.; F. Beck, Wollen u. Sollen des Menschen, 1907, S. 11 ff. (G. heißt, „das Unerkennbare mit dem Herzen erfassen und darin versinken"); H. Maier, Psych. des emotionalen Denkens, 1908; Lipps, Leitfaden der Psych., S. 163 ff.; Cornelius, Psych., S. 324 ff. (G. als Erwartung); Siegel, Zur Psych. u. Theorie der Erk., S. 72 ff. (G. an die Gültigkeit); J. Clay, De ontwikkeling van het denken, 1920, S. 95 ff.; G. Schmitt, Vernunft u. Wille in ihren Bezieh. zum G.sakte, 1903; G. Vorbrodt, Psych. des G.s, 1895; Bradley, Faith. Phil. Rev. XX; Le Bon, Les opinions et les croyances, 1911; Th. Hofmann, Neue Philos., 1911 (der G. macht das Sein, S. 23 ff.); K. Heim, Glaubensgewißheit³, 1923; H. Lehmann, Z. f. Ph., 152; E. Grisebach, Erkenntnis u. G., 1923; Ewald, Gründe u. Abgründe, 1909; J. Kaftan, Glaubensgewißheit u. Denknotwendigkeit, 1918 (der G. ist eine besondere Art der Erkenntnis); E. Brunner, Erlebnis, Erkenntnis u. G.², 1923; E. Rolfes, Die Wahrheit des G.s I, 1910; J. Hessen, Erkth., 1926; A. Drews, Freie Religion, 1917; E. Sidler-Brunner, Rapport e. Suchenden, 1925, S. 8 ff.; U. Sinclair, Das Buch des Lebens, 1925, K. 2; J. V. Bainvel, La foi, 1908; Blondel, L'action, 1893 (die Tat vermittelt zwischen G. u. Wissen); J. Lindsay, The psych. of belief, 1910; B. Brewster, The phil. of faith, 1913; G. Santajana, Scepticism and animal faith, 1923; F. Čáda, Noëtische Rundschau, 1904 (böhm.); Vierkandt, Gesellschaftslehre, S. 440 ff. Vgl. Religion, Theologie, Dogmen, Gottesbeweise, Probabilismus, Meinung, Wahrscheinlichkeit, Annahme, Wahrheit, Gewißheit, Licht, Postulat, Objekt, Urteil, Beifall, Autorität, Masse, Aussage, Gnosis.

Gleiches durch Gleiches wird erkannt nach den Pythagoreern, nach Empedokles: *ἡ γνῶσις τοῦ ὁμοίου τῷ ὁμοίῳ* (Aristot., De anim. I, 2; Met. III 4, 1000 b 6; Sext. Empir, Adv. Math. VII, 121, Fragm. 107, 109); jedes Element eines Dinges durch das gleiche Element in uns. Nach Anaxagoras erkennen wir G. durch Ungleiches, z. B. Wärme durch Kälte (vgl. Wahrnehmung). Goethe: „Wär' nicht das Auge sonnenhaft, die Sonne könnt' es nicht erkennen." (Zahme Xen. III.) Nach Platon ist das Auge *ἡλιοειδέστατον*, Rep. VI, 508 B.; Plotin, Enn. I, 6, 9. Erkenntnis des Gleichen durch G. nimmt in gewissem Sinne Schleiermacher an (Philos. Sittenl., § 50), auch O. Spann (Kategorienlehre, S. 336 f.). Vgl. A. Schneider, Der Gedanke der Erk. des G. durch das G., Beitr. z. Gesch. d. Philos. des Mitt., Suppl. II, 49 ff. Vgl. Adäquation, Mystik.

Gleichförmigkeit der Natur ist die vorausgesetzte und durch die Erfahrung immer wieder bestätigte Konstanz des Geschehens unter gleichen Umständen und aus gleichen Ursachen, eine Folge der Identität des Wesens der Dinge, das bei allen Modifikationen des Wirkens durch modifizierende Faktoren seine Einheit bewahrt. Nach Berkeley sind alle Deduktionen aus Gesetzen von der Voraussetzung abhängig, daß der Urheber der Natur stets gleichmäßig handelt (Princ., sct. 107). J. St. Mill bezeichnet die Naturgesetze als „uniformities, which exist among natural phenomena, when reduced to their simplest expression". Die Erfahrung zeigt, daß es unter den Gleichförmigkeiten solche gibt, auf die man sich besonders verlassen kann. Alle Induktion (s. d.) beruht auf der Voraussetzung der „uniformity of nature", die auf einer allgemeinsten Induktion beruht (Syst. d. Log. I⁵, 341 ff.). Nach Baumann besteht Gleichheit oder Ähnlichkeit der Substanzen im Sein und Wirken, weil sie so bleiben, wie sie sind, und unser Geist seine allgemeine Natur behält (Elem. der Philos., S. 102 f.). Nach Cossmann folgt der Satz von

der G. der Natur aus der vorausgesetzten Notwendigkeit des Naturlaufs (Elem. der empir. Teleol., S. 5 f.). Nach F. C. S. Schiller u. a. ist er ein Postulat. Nach Dingler setzen wir diesen Satz in der reinen Synthese fest und halten ihn durch „Exhaustion" (s. d.) fest, um eine gleichmäßig dauernde Grundlage bei der Erklärung der Realität zu haben (Die Grundlagen der Phys.², S. 42; Kantstud. XXVIII, 383). Nach Riehl übertragen wir auf Grund beobachteter G. die Hypothese solcher auf alle künftige Erfahrung; denkbar ist es, daß die bisherige G. empirischer Gesetze künftig eine Veränderung erleidet, aber nicht ohne Ursache (Helmholtz in s. Verh. zu Kant, Kantstud. IX, 283). Nach J. Royce kann auf die Frage: welche Gleichförmigkeiten sind von Wichtigkeit für ein Gebiet, nur empirisch geantwortet werden. Verallgemeinerungen und Extrapolationen sind bedingt durch die Voraussetzung von der „determinierten Konstitution" einer Reihe von Fakten, die einer induktiven Erforschung unterliegen; bei solchen Verallgemeinerungen müssen „gute Muster" gewählt werden (Enzyklop. der philos. Wiss. I, 75 ff.; wie Peirce, Studies in Log. by members of the John Hopkins University, 1883, u. Baldwin, Dict. of psych. and philos.). Nach Marbe entsprechen gleichen unmittelbaren Bedingungen gleiche Phänomene. Zu den „Ähnlichkeitssätzen" gehört der Satz: „Ähnliche Ursachen haben ähnliche Wirkungen". Gleichförmig und ähnlich sind hier synonym = partiell übereinstimmend, nur wenig verschieden. Überall bestehen Gleichförmigkeiten, in der Natur, im Psychischen (gleiche Äußerungen gleicher Funktionen, G. von Assoziationen), Sozialen, in der Sprache, Statistik (statistischer Ausgleich schon bei D'Alembert) u. a. (Die G. in der Welt 1916—19, vgl. I, 404 ff.; vgl. Statistik, Wahrscheinlichkeit). Vgl. Balfour, A defence of philos. doubt, 1879; Lotze, Grdz. der Met.², S. 48; Ölzelt-Newin, Kleinere philos. Schriften, 1902; Verweyen, Naturph., 1915, S. 43 (notwendige Voraussetzung der G.). Vgl. Induktion, Gesetz, Regel, Elementargedanke, Homogen, Kausalität, Ursache.

Gleichgültigkeit s. Indifferenz, Apathie. — **Gleichgewicht** s. Statisch.

Gleichheit (ἰσότης, aequalitas) ist ein Begriff, der aus dem Apperzipieren, dem beziehend-vergleichenden Denken entspringt, bzw. der identischen Reaktion des vergleichenden Ich auf zwei numerisch verschiedene Inhalte. G. ist Ununterschiedenheit bezüglich der Qualität oder Quantität, vermöge deren in bestimmter Hinsicht etwas durch ein Anderes ersetzt werden kann. G. ist eine in gewissen Merkmalen fundierte Relation. Das G.s-Erlebnis muß der objektiven, begrifflich-empirisch bestimmten G. nicht entsprechen.

Nach Platon ist die Idee der G. apriorisch (Phaed. 74 A ff.; vgl. Aristoteles, Categor. 6, 6a 26). Betreffs der Stoa u. a. s. Identitas. Leibniz: „Eadem sunt, quorum unum potest substitui alteri salva veritate" (Gerh. VII, 228). Chr. Wolff: „Aequalia sunt, quae salva quantitate substitui sibi mutuo possunt" (Ontolog. § 439). Substituierbarkeit bei bestimmten Operationen mit Dingen ist G. nach Ostwald (Vorles. über Naturph.², S. 114f.; keine absolute G.), Cornelius (Transzend. System. S. 134). Nach Ulrici ist G. „relative Identität (Log., S. 137), nach Lipps „partielle Identität" (Gr. d. Log., S. 103). B. Erdmann: „Der Inhalt zweier Gegenstände ... ist der gleiche, sofern Bestimmungen, die in dem einen vorgestellt werden, auch in dem andern gesetzt sind" (Log. I, 265). Der „Grundsatz der logischen G. ist: „Ein Gegenstand kann von einem andern nur ausgesagt werden, sofern sein Inhalt dem Inhalt des ersteren eingeordnet werden kann" (S. 266). Nach R. Wahle liegt in der Aussage der G. ein „Übergang" zu einem objektiv Gleichbleibenden (Üb. d. Mech. d. geist. Leb., S. 224; vgl. Lotze, Grdz. der Psych.⁵, S. 28; Gleichbleiben der Vorstellungen gleicher Dinge). Nach Rehmke sind zwei Gegenstände gleich, wenn etwas von Mehrerem in ihnen identisch ist. Es gibt keine absolute G. (Anmerk. zur Grundwiss.², S. 2ff., 45ff., 99, 106ff.). Nach Will. Stern ist die G. die Grundkategorie alles mechanischen Denkens und Forschens. Sie ist „das telecmechanische Äquivalent der Selbsterhaltung" (Pers. u. Sache I, 349 ff.). Sachen sind gleich, wenn sie füreinander einzutreten vermögen (S. 351). G. ist „Irrelevanz der Verschiedenheiten gegenüber den Selbstzwecken von Seinseinheiten" (S. 354), vgl. Wertphilos., S. 300 ff.: Gleichwertigkeit ist „Unterschwelligkeit

der Verschiedenheiten zweier Gebilde in bezug auf ein bestimmtes Zweck-Mittel-Verhältnis"). Nach Mach, Nietzsche, O. von der Pfordten (V. f. w. Ph. 40, 212), Jodl, Schlick u. a. gibt es in der Natur keine absolute G. des Seins und Geschehens. Nach O. Weidenbach entspringt die sogen. objektive G. der Gleichgültigkeit der Auffassung (Weltansch., S. 135), nach F. C. Schiller der Gleichsetzung zu bestimmten Zwecken (Formal. log., 1912). Nach W. Moog ist G. Beziehung zwischen Identischem und Verschiedenem (Einh. u. Zahl, Kantstud. XXIII, 318 ff.). Nach Windelband bildet die G. den Grenzfall der Unterscheidung (Enzyklop. der phil. Wiss. I, 30), nach Marbe u. a. die Grenze der Ähnlichkeit (Die Gleichförm. in der Welt I, 218). Selz bestimmt G. als „die Identität der totalen Wiebestimmtheit von Gegenständen, bzw. die Identität ihrer Wiebestimmtheiten, soweit sie nicht bei der Betrachtung vernachlässigt wird." Allgemeine Gegenstände können nicht eigentlich gleich sein, sie sind identisch (z. B. Dreiecke, Die Gesetze des geordneten Denkverlaufes S. 113; vgl. Husserl, Log. Unt. II, 112 f.; Scheler, Der Formal.², S. 465 f.). Gleich ist für uns nach Koppelmann, „was unter den gleichen Bedingungen ausnahmslos dieselben Eigenschaften aufweist." Die Vergleichung geht immer auf die V. in einer Beziehung zurück (Unters. zur Log. der Gegenw. I, 70 ff.). Nach Driesch sind gleich „Einzigkeiten derselben Klasse in ihrem Verhältnis zueinander" (Ordnungslehre², S. 59). „Gleichung" besagt, daß zwei Rechenvorgänge dasselbe Ergebnis haben (S. 111). Nach Conturat (Enzykl. der philos. Wiss. I, 142) sind zwei Sätze A und B gleich (oder äquivalent), wenn A B oder B A impliziert. Nach Schroeder ist G. völlige Übereinstimmung (E. Müller, Abriß der Algebra der Log., S. 11; (a = b) (b = a) = (a = b), d. h.: a = b, wenn a dem b und b dem a eingeordnet ist). G.s-Verschiedenheit des Inhalts und des Umfangs von Begriffen erörtert Ziehen (Lehrb. der Log., S. 558 ff.), die Schlüsse mit G.sbeziehungen Störring (Psych., S. 286 ff., 336 ff.; s. Zahl). — Nach Brod und Weltsch basiert das G.surteil auf dem anschaulichen Inhalt „G.", es ist die Anerkennung dieser Relation, zu deren Entstehung die „G.sverstärkung" (durch Wiederkehr) erforderlich ist (Ansch. u. Begriff, S. 57; die Wiederholung betont auch Pikler, Sinnesphysiol. Untersuch., 1917). E. v. Aster bestimmt das G.sbewußtsein (wie das der Ähnlichkeit und Verschiedenheit) als einen „fundierten Tatbestand" des Erlebens. Die Gegenstände sind gleich, auch wenn der phänomenale Tatbestand der G. nicht da ist (Prinz. der Erkenntnislehre, S. 73 ff.). Das G.sbewußtsein ist ein mit einem Mannigfaltigkeitsbewußtsein verbundenes Bewußtsein der Einheit (S. 78 ff.). „Zwei Gegenstände sind gleich, wenn sie zu einem Gegenstand schlechthin werden, wenn wir diese Abgrenzung aufheben" (S. 197 ff.). Vgl. A. Brunswig ‚Das Vergleichen und das Relationserlebnis, 1910. Als apperzeptive Zusammenfassung in einer Einheit bestimmen das G.sbewußtsein auch Lipps (Einh. u. Relat., 1902), Wundt (Log. I², 182 ff.), Jahn (Log., S. 27), Bleuler (Naturgesch. der Seele, 161), Stöhr (Leitf., der Log. S. 12) u. a., auch Meinong (G. ein fundierter Inhalt, idealer Gegenstand; Unters. zur Gegenstandstheorie, S. 5), A. Grünbaum (Über die Auffass. der G., A. f. g. Psych., XII). Nach Honecker ist das Gleichsein ein Sachverhalt unabhängig von seinem Festgestelltsein (Gegenstandslog. u. Denklog., S. 116). Nach Linke nimmt die G. an der Realität der Gegenstände teil (Grundfragen der Wahrnehmungslehre, S. 241 f.). Gleich ist das Verschiedene, dem irgendein anderes (ideell oder individuell) gemeinsam ist", identisch ist dieses Gemeinsame selbst (S. 302). Vgl. Dühring, Natürl. Dialektik, 1865; Dorner, Enzykl. der Philos., S. 43 ff.; Schlick, Allgem. Erkenntnislehre², S. 342 f. (G. ist wie jede Relation ein „fundiertes" Erlebnis, wird vorgefunden, nicht erst denkend erzeugt; wie Stumpf, Messer, Psych. S. 180 f. u. a. Jede Erkenntnis ist eine Gleichsetzung, S. 46 f.); F. Selety, Über die Wiederholung des Gleichen im kosmischen Geschehen, infolge des psychol. Gesetzes der Schwelle, Z. f. Philos. u. ph. Krit. 155 (Nur eine endliche Anzahl unterscheidbarer Möglichkeiten, daher unbegrenzt viel Gleiches in der Welt); K. Boehm, Begriffsbildung, 1922; Gätschenberger, Symbola, 1924.

Über G. in Beziehung auf den Menschen vgl. Recht, Gerechtigkeit, Kommunismus, Nachahmung, Sitte, Gesamtzeit. Vgl. Hobbes, De cive (G. aller Menschen im Natur-

zustand); Rousseau, Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité, 1755 (Ungleichheit als Wirkung der Kultur); Kant, Mutmaßl. Anfang der Menschengesch., S. 58 ff. (Ungleichheit als Quelle so vieles Bösen, aber auch alles Guten; Rechts-G. der Staatsbürger vereinbar mit Ungleichheit in wirtschaftlicher und geistiger Beziehung; erbliche Prärogative für bestimmte Stände soll es nicht geben: Das mag in der Theorie richtig sein . . ., S. 87 f.; Jeder Staatsbürger muß zu jeder Stufe eines Standes gelangen können, wozu ihn sein Talent und Fleiß befähigen, S. 88 ff.; vgl. Met. der Sitten I, § 46); Fichte, Über die Bestimmung des Gelehrten, S. 29 (Letzter Zweck der Gesellschaft ist die völlige G. ihrer Mitglieder in kultureller Hinsicht); die Notwendigkeit der Ungleichheit betonen Aristoteles, Hegel, Lor. v. Stein, Nietzsche („Pathos der Distanz"), O. Ammon, Sombart, Keyserling (Schöpf. Erk., S. 502), Wundt (Eth. II³, 287), Spann (Gesellschaftslehre², 1923, s. Ganzes) u. a. Vgl. W. Sauer, Grundlagen der Gesellschaft, 1924; Jahn, Eth.⁴, 1925; Nietzsche, Wille zur Macht I, 485; II, 370 ff., 499 ff., 508 ff. (Wille zur G., Denken als Gleichmachen; die Logik an die Bedingung identischer Fälle geknüpft); Tarde, Die sozialen Gesetze, S. 6 ff. (Gesetz der Wiederholung; diese ist „die die Art erhaltende Erzeugung"); S. Meyer, Freih., G., Brüderlichkeit, 1921. Vgl. Äquivalenz, Begriff, Allgemein, Kausalität, Relation, Vergleichen, Apokatastasis („Wiederkunft des Gleichen"), Assoziation, Identitas indiscernibilium, Gesetz, Zahl, Persönlich, Ursache, Wirkung, Gleichförmigkeit, Identität, Induktion, Entwicklung, Psychophysik.

Gleichnis s. Metapher, Symbol, Analogie. Vgl. Goethe, Faust II („alles Vergängliche ist nur ein G."); Riezler, Gestalt u. Gesetz, 1924; Vaihinger, Die Philos. des Als Ob, S. 155 ff., 224 ff. (Die Fiktionen sind auf vergleichende Apperzeption zurückzuführen; die Seele strebt nach Aus- und Vergleichung; alle Mythen sind Gleichnisse); W. Müller-Walbaum, Die Welt als Schuld u. G., 1920 (Analogien zwischen verschiedenen Seinsformen, „Entsprechungen"; vgl. S. 260 ff.).

Gleichzeitigkeit s. Assoziation, Relativitätstheorie, Zeit, Koexistenz, All.

Gliederung s. Urteil, Gesellschaft, Ganzes (Spann), Relation, Apperzeption, Klasse, Reihe, Reproduktion, Assoziation. Vgl. H. Schneider, Met. H. 2, 1920.

Globus intellectualis s. Wissenschaft.

Glossolalie (*γλώσσα*, Zunge, *λαλεῖν*, reden): Zungenreden, automatisches, gleichsam inspiriertes Sprechen in unbekannten Sprachen. Vgl. Oesterreich, Einf. in die Religionspsych., 1917; Müller-Freienfels, Psych. der Relig. I, 1920; Dessoir, Vom Jenseits der Seele², 1917.

Glossologie: Philosophie der Sprache (J. L. Thomas, G. oder Ph. der Sprache, 1786). Glottologisch nennt G. Runge alles, was mit der Bedingtheit des Denkens durch die Sprache (s. d.) zusammenhängt, von der auch u. a. die Begriffsbildung, das Wollen und Handeln, abhängig ist (Glottopsychik, Glottoethik, Wechselwirkung zwischen Ethos und Sprache); vgl. Die Bedeut. der Sprache f. das wiss. Erkennen, 1886; Katech. der Met., 1905, S. 26 ff. (vgl. Religion). Glossonomie nennt Marty den praktischen Teil der Sprachwissenschaft (Unters. über Grundleg. der allgem. Grammatik u. Sprache I, 1908 (II in Vorbereitung). Glossomorphie nennt Stöhr die „Verwechslung der Redeformen mit Denkformen" (Wege des Glaubens, S. 19 ff., Psych., S. 436 ff.). Glossurgie ist der „Leerlauf der Rede" (Psych., S. 434). Glossogone Philosophie besteht im Verdinglichen von Worten (S. 435). Vgl. Metapher.

Glückseligkeit (*εὐδαιμονία*, beatitudo) ist der Zustand der (dauernden) Willensbefriedigung, der dem Grundwillen der Persönlichkeit angemessene, höchst gewertete Ziele verwirklichende Lebenszustand. Objektiv bedeutet „Glück" soviel wie günstiges Geschick, willensgemäße Erfolge des Handelns, auch Wohl, Wohlfahrt („Eudaemonie" schließt subjektives und objektives Wohl ein, muß nicht rein „hedonistisch" aufgefaßt

werden). Je nach der Art des Grundwillens der Menschen ist deren Begriff von Glück ein verschiedener. Bald wird es in den Besitz und Genuß von äußeren Glücksgütern, bald in die (geistige) Vervollkommnung, in das Fortschreiten (vgl. auch GOETHE, Faust), Wirken, Schaffen, bald in die Maximisation der Lust, bald in die Minimisation der Unlust, in die Bedürfnislosigkeit, bald in die Sittlichkeit (Tugend), bald sogar in das Leiden für das Ideal, in das Martyrium, in die Askese u. dgl. gesetzt. Das Streben nach G. liegt in der Natur des Menschen, aber G. ist nicht das einzige und nicht immer das bewußte Motiv und Ziel des Handelns. Die Ethik schließt das G.sverlangen nicht aus, fordert aber 1. Berücksichtigung auch fremder G., 2. Disziplinierung, Rationalisierung dieses Strebens, 3. Unterordnung unter das oberste, sittliche Ziel (die Verwirklichung der Menschheitsidee im Individuum und in der Gemeinschaft, sowie in objektiver Geisteskultur), ein des reinen Menschentums würdiges Glück. Die Betonung der G. in der Moral heißt „Eudämonismus" bzw. „Utilitarismus".

Nach THALES (?) ist glücklich der leiblich und geistig Tüchtige (*ὁ τὸ μὲν σῶμα ὑγιής, τὴν δὲ τύχην εὔπορος, τὴν δὲ ψυχὴν εὐπαίδευτος* (Diog. L. I, 37). DEMOKRIT setzt die G. in den Seelenfrieden, in die ruhige Heiterkeit des Gemütes (*εὐθυμία, εὐεστώ*). *Εὐδαιμονίη οὐκ ἐν βοσκήμασιν οἰκέει, οὐδὲ ἐν χρυσῷ· ψυχὴ οἰκητήριον δαίμονος· τὴν δ'εὐδαιμονίαν καὶ εὐθυμίαν καὶ εὐεστὼ καὶ ἁρμονίαν συμμετρίαν τε καὶ ἀταραξίαν καλεῖ· συνίστασθαι δ'αὐτὴν ἐκ τοῦ διορισμοῦ καὶ τῆς διακρίσεως τῶν ἡδονῶν* (Stob. Ecl. II, 76); *ἄριστον ἀνθρώπῳ τὸν βίον διάγειν ὡς πλεῖστα εὐθυμηθέντι καὶ ἐλάχιστα ἀνιηθέντι* (Stob. Floril. V, 24). Die richtige Freude ist zu wählen, geistige Güter sind vorzuziehen (Fragm. 167, 189). Nach KALLIKLES besteht sie in der Befriedigung der Begierden (Plat., Gorg. 483 E, 491 E). Noch mehr als SOKRATES (Xenoph., Memorab. I, 6, 10), legen die Kyniker Wert auf die Bedürfnislosigkeit (s. d.). Die Kyrenaiker setzen die G. in die Lust. ARISTIPP erklärt sie als Summe von Lustzuständen (*εὐδαιμονίαν δὲ τὸ ἐκ τῶν μερικῶν ἡδονῶν σύστημα, αἷς συναριθμοῦνται καὶ αἱ παρῳχηκυῖαι καὶ αἱ μέλλουσαι*, Diog. L. II, 87). THEODOROS setzt sie in die Freude (*χαρά*, II, 98). HEGESIAS leugnet die Möglichkeit des Glückes (*τὴν εὐδαιμονίαν ὅλως ἀδύνατον εἶναι· τὸ μὲν γὰρ σῶμα πολλῶν ἀναπεπλῆσθαι παθημάτων, τὴν δὲ ψυχὴν συμπαθεῖν τῷ σώματι καὶ ταράττεσθαι, τὴν δὲ τύχην πολλὰ τῶν κατ' ἐλπίδα κωλύειν*, Diog. L., II, 94). Höchstes Gut ist daher nur *τὸ μὴ ἐπιπόνως ζῆν μηδὲ λυπερῶς*, das leidlose Leben. Nach PLATON besteht die G. im Besitz des Guten, Schönen (*εὐδαίμονας — τοὺς τἀγαθὰ καὶ καλὰ κεκτημένους*, Sympos. 202 C; vgl. 240 E; Gorg. 508 B, 470 D). Der Staat fördert die G. aller (Republ. IV, 420 B). Höchste G. liegt in der Verähnlichung mit Gott. SPEUSIPPOS bestimmt die G. als *ἕξις τελεία ἐν τοῖς κατὰ φύσιν ἔχουσιν* (Clem. Alex., Strom. II, 418 d). Nach XENOKRATES besteht sie im Besitze der uns gemäßen Tugend (*οἰκείας ἀρετῆς*, Clem. Alex., Strom. II, 419 a). ARISTOTELES erklärt, das Ziel alles Handelns sei die *εὐδαιμονία*. Diese liegt im vernünftigen Verhalten, im vernunftgemäßen, tugendhaften Leben (*ἡ εὐδαιμονία ψυχῆς ἐνέργειά τις κατ' ἀρετὴν τελείαν*, Eth. Nic. I 13, 1102 a 5). Im reinen Erkennen besteht die höchste G. (X, 7); daher ist Gott der Seligste (X 8, 1178 b 21). Lust ist der G. beigemischt (*δεῖ ἡδονὴν παραμεμῖχθαι τῇ εὐδαιμονίᾳ*, X 7, 1177 a 16 ff.), sie vollendet die naturgemäße Seelentätigkeit (*τελειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονὴ οὐχ ὡς ἡ ἕξις ἐννυπάρχουσα, ἀλλ' ὡς ἐπιγιγνόμενόν τι τέλος*, X, 4). An die höchste Tugend knüpft sich die höchste G. (X 7, 1177 a 14 ff.). Äußere Güter sind Mittel zur Ausübung der Tugend, daher dienen sie auch der G. (VII 14, 1153 b 17; X 8, 1178 a 24). G. ist die an sich begehrenswerte Tätigkeit (X 6, 1176 ff.), sie ist Endziel, ein sich selbst Genügendes (I 5, 1097 a f.; I 9, 1099 a; vgl. Polit. VII, 3, 6; 13, 2: ohne Tugend keine G.; VII, 3: die G. ist Eupraxie, Eupragie. G. knüpft sich an die rechte Betätigung; s. Energismus). Glückselig ist, wer gemäß vollendeter Tugend tätig und dabei mit äußeren Gütern wohl versehen ist, ein ganzes Leben lang (Eth. Nic. I 11, 1101 a). Die volle G. ist die Tugend der theoretischen Vernunft (1177 b). Nach den Stoikern ist die G. eine Folge des naturgemäßen, tugendhaften Lebens; sie besteht in der geistigen Freiheit und Ruhe (*τέλος δέ φασιν εἶναι τὸ εὐδαιμονεῖν, οὗ ἕνεκα πάντα πράττεται, αὐτὸ δὲ πράττεται μὲν οὐδενὸς δὲ ἕνεκα. τοῦτο δ' ὑπάρχειν*

ἐν τῷ κατ' ἀρετὴν ζῆν, ἐν τῷ ὁμολογουμένως ζῆν, ἔτι, ταὐτοῦ ὄντος, ἐν τῷ κατὰ φύσιν ζῆν (Stob. Ecl. II, 138). Cicero: „Congruere naturae, cumque ea convenienter vivere — ita fit semper vita beata sapienti" (Tusc. disp. V, 28, 82). Vgl. Seneca, De vita beata, 1 ff.; Vom glücksel. Leben, 1909; Dialogorum libri XII, 1886 (G. besteht im naturgemäßen Leben). Die Epikureer setzen die G. in die Lust (s. d.), besonders in die geistige. Nach Plotin besteht die wahre G. im vollkommenen Leben (Enn. I, 4, 3), in der Selbstgenügsamkeit des Geistes (4, 4), in der Richtung der Seele zum Göttlichen (I,4, 8). Boëthius: „Beatitudo est status omnium bonorum congregatione perfectus" (Cons. philos. III, 2).

Das Christentum betont die ewige Seligkeit in Gott (nach dem Tode) und die G. des reinen Gewissens, der Pflichterfüllung. Nach Augustinus ist das Glück „plenitudo omnium rerum optandarum" (De civ. Dei V, Einl.). Das wahre Glück ist die Erkenntnis Gottes (De beata vita). Albertus Magnus: „Felicitas est actus vel operatio secundum propriam et connaturalem virtutem non impedita in eo, cuius est talis virtus" (S. th. I, 69, 1). Nach Thomas wird das Endziel des Handelns „felicitas sive beatitudo" genannt (Contr. gent. III, 25). „Essentia beatitudinis in actu intellectus consistit" (S. th. II, 3, 4; III, 50, 4). Die G. ist „bonum perfectum intellectualis creaturae" (I, 26, ad 1). Die Mystiker setzen die höchste G. in die geistige Vereinigung mit Gott (s. Theosis, Ekstase). Vgl. V. Weigel, De vita beata, 1606.

Ziel des Handelns ist die G. nach Descartes; sie ist eine Folge der Tugend. Nach Gassendi ist die G. „indolentia corporis et tranquillitas animi". Spinoza setzt die G. in das vernünftige, tugendhafte Leben, in die intellektuelle Betätigung, die geistige Vervollkommnung, die Erkenntnis und Liebe Gottes, welche die höchste Tugend ist, in der sie unmittelbar liegt. „In vita . . . utile est, intellectum seu rationem, quantum possumus perficere, et in hoc uno summa hominis felicitas seu beatitudo consistit; quippe beatitudo nihil aliud est, quam ipsa animi acquiescentia, quae ex Dei intuitiva cognitione oritur" (Eth. IV, append. IV). „Clare intelligimus, qua in re salus nostra seu beatitudo seu libertas consistit, nempe in constanti et aeterno erga Deum amore, sive in amore Dei erga homines" (V, prop. XXXVI, schol.). „Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus; nec eadem gaudemus, quia libidines coërcemus, sed contra quia eadem gaudemus, ideo libidines coërcere possumus" (prop. XLII). Das wahre Glück besteht in dem Besitz des Guten (Theol. pol. Tract. 3). Nach Leibniz besteht die G. im tugendhaften Leben und in der Liebe zu Gott (Theod. Préf., § 5). Glück ist beständige Freude (Gerh. VII, 86; vgl. Nouv. ess. II, ch. 21, § 42: G. ist „eine dauernde Lust, die ohne ein beständiges Fortschreiten zu neuer Lust nicht stattfinden kann"). Nach Locke ist Glück das äußerste Maß der Lust (Ess. II, ch. 21, § 42). Ferguson: „Wenn eine Seele, die wohlwollend, weise und beherzt ist, die höchsten Vergnügungen und das wenigste Leiden hat, so ist diese allein für glücklich zu halten" (Grunds. d. Moralphilos., S. 138 ff.). Nach Holbach ist das Glück „une façon d'être dont nous souhaitons la durée, ou dans laquelle nous voulons persévérer" (Syst. de la nat. I, ch. 9, § 135). Chr. Wolff: „Qui summum bonum consequitur, felix est" (Philos. pract. I, § 395). „Sine virtute nemo felix esse potest nec felicitas a virtute seiungi" (§ 400). Aus den lustvollen Gefühlen innerer Vollkommenheit entspringt die G. auch nach Tetens. Es besteht eine Lust an ungehinderter Tätigkeit (Philos. Vers. II, 790 ff.). Vgl. Herder, Ideen V, 102 ff.; Formey, Le système du vrai bonheur, 1750. Platner definiert die G. als „Zustand angenehmer Empfindungen", als „die Mehrheit angenehmer Zustände in der Totalität des Lebens" (Phil. Aphor. II, § 28). Gott will die größte mögliche G. der Wesen (§ 17, 170). Nach Lamettrie sind wir zur G. geschaffen (Discours sur le bonheur; L'art de jouir, 1751; L'homme machine, deutsch 1909, S. 40). Nach dem Utilitarismus (s. d.) ist das Maximum (eigener und fremder) G. zu fördern. Nach Bentham ist das Glück proportional der Summe der genossenen Freuden und vermiedenen Leiden (Deontol. I, 31 f.). Die Maximation der G. ist ein selbstevidenter Grundsatz (Works IX). Nach J. St. Mill muß das Streben nach allgemeiner G. natürlich werden. Laplace und Bernoulli unterscheiden „fortune

morale" (inneres, subjektiv gefühltes) und „fortune physique" (objektives Glück); ersteres wächst nach Art des Weberschen Gesetzes (s. d.).

Gegen den Eudämonismus (s. d.) wendet sich der „Rigorismus" (s. d.) von Kant. G. ist „der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es, im Ganzen seiner Existenz, alles nach Wunsch und Willen geht, und beruhet also auf der Übereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke, im gleichen zum wesentlichen Bestimmungsgrunde seines Willens". „Zufriedenheit mit seinem Zustande, sofern man der Fortdauer derselben gewiß ist" (Met. der Sitten II, 228f.); die „größte Summe der Lust" (Fortschr. der Met., S. 124), „das Bewußtsein eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Dasein begleitet" (Kr. d. pr. V. I, S. 27). Eine Bilanz der G. ist unmöglich, weil nur gleichartige Empfindungen summiert werden können (Negat. Größen, 2, S. 87 f.). „G. ist die Befriedigung aller unserer Neigungen (sowohl extensive, der Mannigfaltigkeit derselben, als intensive, dem Grade, als auch protensive, der Dauer nach)" (Kr. d. r. Vern., S. 667 f.). G. ist etwas Schwankendes, von der Einbildungskraft u. a. Abhängiges, nicht zu Verallgemeinerndes (Kr. d. Urt. II, § 83). G. ist nur ein subjektiver und bedingter Zweck, die „Materie" menschlicher Zwecke (§ 83 f.; Grdlg. zur Met. der Sitten, 18 f.). Die Natur hat (gleichsam) gewollt, daß der M. nur die G. und Vollkommenheit erlange, die er sich selbsttätig durch eigene Vernunft verschafft (Idee zu e. allg. Gesch., S. 7 f.). G. ist zwar ein Ziel jedes vernünftigen Wesens, ein „unvermeidlicher Bestimmungsgrund", aber nur empirisch erkennbar, relativ, unbestimmt, daher nicht zum Prinzip der Sittlichkeit geeignet; sie kann nur Klugheitsregeln („pragmatischen" Gesetzen) zur Quelle dienen. Doch ist G. ein Bestandteil des höchsten Gutes; dessen Begriff zufolge ist sie mit der Sittlichkeit zu verknüpfen, nicht als Motiv, aber als Folge. Wesentlich ist der Grundsatz, so zu handeln, daß man der G. würdig sei (Kr. d. r. V., S. 667ff.; Kr. d. pr. V., S. 27 ff., 66 f.). Es kann Pflicht sein, für sich zu sorgen, aber seine G. zu fördern, kann unmittelbar nie Pflicht sein (S. 120). Man braucht nicht auf G. zu verzichten, nur muß man gegenüber der Pflicht von der Rücksicht auf sie abstrahieren (Relig., Vorr., S. 2). Wird Eudämonie statt der „Eleutheronomie" Grundsatz, so ist das die „Euthanasie" der Moral (Met. der Sitten I, 16f., 214f.). Eigene G. will jeder unvermeidlich, sie kann also nicht Pflicht sein. Hingegen ist Pflicht (s. d.), fremde G. zu fördern, Achtung vor der Menschheit in jeder Person (S. 228 ff.). G. findet sich (rein) nirgends; der Mensch kann zufrieden werden nicht durch Genuß, sondern durch seine Tat (Fragmente I, 343 f.). Auf „Selbstzufriedenheit" kommt es an (Lose Blätter I, 6, S. 9 ff.; WW. XV, 1282: G. nicht in der Natur, „wir müssen sie uns selber schaffen"; vgl. Vorles. über die philos. Religionslehre II, 156ff.; Eine Vorles. über Eth., S. 7 f., 66, 97). Nach Fichte macht das glückselig, was gut ist. „Ohne Sittlichkeit ist keine Glückseligkeit möglich" (Bestimm. d. Gelehrten, 1. Vorles.). Wir sollen unser Glück darein setzen, daß Vernunft allein herrsche (Über Gott u. Unsterbl., hrsg. 1914). Schopenhauer: „Alle Befriedigung, oder was man gemeinhin Glück nennt, ist eigentlich und wesentlich immer nur negativ und durchaus nie positiv" (Welt a. Wille u. Vorst., I. Bd., § 58). Lust ist nur Freisein von Unlust, Parerga II, § 150). — Nach Czolbe ist das Glück jedes Wesens durch dessen möglichste Vollkommenheit bedingt und ist der Endzweck der Welt (Gr. u. Urspr. d. menschl. Erk., S. VI, 3, 12). — Nach E. Zeller ist G. der „Zustand eines empfindenden Wesens . . ., in dem alle seine Interessen, jedes nach dem Verhältnis seines Wertes, ihre dauernde Befriedigung finden" (Begriff u. Begründ. d. sittl. Gesetze, S. 23). Ähnlich V. Cathrein (Moralphilos. I, 83 ff.), nach dem der Mensch zur G. bestimmt ist; dies auch nach L. Baur, nach dem unser G.sstreben im Sittlichen zur reinsten Vollendung (Met., S. 478). Nach H. Schwarz besteht das Glück in der „möglichsten Sättigung aller Werthaltungen, zumal der höheren" (Psych. des Willens, S. 157; G. u. Sittl., 1902). Nach Münsterberg ist wahres Glück „vollständige Harmonie und Einstimmigkeit unserer Wollungen" (Philos. der Werte, S. 227ff.), nach Feuchtersleben „Übereinstimmung eines Charakters mit seinen Schicksalen" (Aphor., S. 181, 214).

Nach Will. Stern heißt glücklich sein „von armseligster Einfachheit durch Kampf zu reicher Vieleinheitlichkeit sich durchringen und auch alle Erlebnisse dieses Kampfes, auch die leidvollen, als Beiträge und Symbole zugleich für diese Bereicherung empfinden“ (Wertphilos., S. 220 f.). Nach Jahn u. a. beruht ein Teil der G. auf dem steten Wechsel von Unlust und Lust (Eth. I⁴, 30). Der hedonistische Eudämonismus ist falsch (S. 117 f.), aber vernünftige G. in Übereinstimmung mit der ideellen Natur des Menschen ist zu fördern (S. 196). Nach Windelband ist die G. zwar der Erfolg des befriedigten Wollens, aber nicht dessen Gegenstand und Motiv, nicht letztes Ziel. Aber die Eudämonie hat auch ihre Stelle im Zusammenhang der ethisch zu berücksichtigenden Werte (Einl. in die Phil.³, S. 267 ff.). Nach Wundt ist die G. nur ein Nebenerfolg und zugleich ein anregendes Motiv, ein bloßes Mittel. Der Mensch erstrebt das Gute, weil es ihn beglückt, aber das Gute selbst ist kein Glücksgut, sondern ein objektives geistiges Erzeugnis (Eth. II³, 118). Ähnlich Unold (Gr. der Eth., S. 289 ff.), Eucken (Einf. in e. Philos. des Geisteslebens, S. 161) u. a. Nach Simmel gibt es kein abstraktes, allgemeines Glück (Hauptprobl. der Philos., S. 133 ff.; kein bloßes Glücksstreben; vgl. Einl. in die Moralwiss. I, 293 ff.). Nach Fouillée ist Glück „la perfection ayant la conscience et la jouissance de soi“ (Morale des idées-forces, p. 249). — Müller-Lyer betrachtet als höchsten Lebenszweck die „Euphorie“ (s. d.), die Verbindung größtmöglicher G. und objektiver Vollkommenheit des Lebens (Der Sinn des Lebens, S. 46 ff., 227 ff.; Soziol. der Leiden, S. 70 ff., 103 ff.; Phasen der Kultur, S. 363 ff.). In der freien, ungehemmten Entwicklung unserer inneren Natur besteht das Glück nach J. K. Scholl (Eine Sittenlehre f. das Deutsche Volk, 1898, S. 29 f.) u. a. Nach v. Hartmann strebt alles nach G., die aber nicht zu erlangen ist. Endzweck des Weltprozesses ist die Schmerzlosigkeit (Grdr. der Axiologie, S. 138 ff.). Oberstes Motiv ist das Bedürfnis nach G. nach A. Ruesch (Die Unfreih. des Willens, 1925). So auch Feuerbach, Dühring, Duboc, R. Strecker (Kants Eth., 1909, S. 13, 26), Adele Wiener (Entst. u. Wesen von Natur u. Kultur, S. 33 ff.), E. Becher (Die Grundfrage der Eth., S. 114 ff., 135 ff.; G. als möglichste Vermehrung positiver und Verminderung negativer Gefühle; das vernünftige Gewissen fordert das Streben nach G. ohne Ansehung der Personen: „Prinzip der universellen Glücksförderung“), Fechner (Zend-Avesta I, 10, 67; der Mensch soll das größere Glück in die Welt bringen) u. a. Vgl. C. Hilty, Glück, 1919; Schlick, Lebensweisheit, S. 51 ff. („Wille zum G.“ = Wille zur Lust).

Ehrenfels stellt ein „Gesetz von der relativen Glücksförderung“ auf. „Die angenehmeren Vorstellungen erhalten einen Kraftzuschuß im Kampf um die Enge des Bewußtseins.“ Die Höhe dieses Zuschusses ist nicht proportional der Höhe des Glückszustandes, sondern „dem Unterschiede im Glückszustand, welcher sich an die betreffenden Vorstellungen knüpfen würde“ (Syst. d. Werttheor. I, 190 ff.). Alle Akte des Begehrens sind in ihren Zielen und in ihrer Stärke „von der relativen Glücksförderung bedingt, welche sie gemäß den Gefühlsdispositionen des betreffenden Individuums bei ihrem Eintritte in Bewußtsein und während ihrer Dauer in demselben mit sich bringen“ (I, 41). Nach Ostwald ist Maß des Glückes die willensgemäß betätigte Energiemenge (E). Die widerwillige Energiebetätigung ist W. Die Glücksformel ist: $(E + W)(E - W) = E^2 - W^2$. „Das Glück wächst sowohl mit der gesamten Energiebetätigung, wie mit dem willensgemäßen Überschuß“ (Ann. d. Naturph. IV, S. 459 ff.). Vgl. J. B. Sales, Philos. du bonheur⁷, 1804; Ph. C. Hartmann, G.slehre¹³, 1892; G. Lindner, Das Problem des Glücks, 1868; E. v. Russdorf, Eubiotik, 1852; Carneri, Entwickl. u. G., 1886; v. Schoeler, Krit. d. wiss. Erk., 1898; Schubert-Soldern, Das menschl. G. u. die soziale Frage, 1896; R. Wanderer, G., 1912 (G. abhängig vom Wachstum); Koppelmann, Krit. des sittl. Bewußtseins, S. 15 ff.; Th. Lessing, Philos. der Tat, 1914 (Philos. der Tat als praktische Wissenschaft des Glückes); A. de Gasparin, Le bonheur⁴, 1868; J. Finot, Progrès et bonheur, 1914; G., 1910; P. Souriau, Les conditions du bonheur, 1908; H. Schumann, Die Seele u. das Leid, 1922; H. C. Rümke, Zur Phänomenol. u. Klinik des Glücksgefühls, 1924; P. Apel, Das innere Glück², 1909; J. Lux, Der Wille zum Glück, 1910; Lindner, Das Problem des Glückes, 1868; Scheler,

Der Formal. in der Eth.², S. 368 ff. (Alle Gefühle von Glück und Unglück sind auf das Fühlen von Werten fundiert. „Nur der Gute ist der Glückselige"; die G. ist die Wurzel und Quelle des sittlichen Handelns, aber nie sein Ziel oder Zweck. „Nur der Glückliche handelt gut", das Glück ist nicht der Lohn, sondern die Quelle der Tugend, zugleich schon eine Folge der inneren Wesensgüte der Person); Häberlin, Das Gute, 1926. Vgl. Gut, Energismus, Optimismus, Tugend, Eudämonismus, Utilitarismus, Sittlichkeit, Hedonismus, Lust, Freude, Kultur, Motiv, Egoismus, Altruismus, Liebe.

Gnade s. Lumen, Gottesreich, Charisma, Prädestination (Streit zwischen Augustinus und Pelagius). Vgl. Kant, Relig., S. 57, 84 ff., 223 ff., Lose Blätter, S. 6 ff.; G. ist „der Ratschluß . . . eines Oberen zu Erteilung eines Guten, wozu der Untergeordnete nichts weiter als die (moralische) Empfänglichkeit hat"; die Idee der Abhängigkeit unserer Sittlichkeit von einer „G." Gottes ist „sehr gewagt", mit der Vernunft schwerlich vereinbar; Der Streit der Fakultäten, S. 85 f.: G. als die „in uns liegende unbegreifliche moralische Anlage"; Schopenhauer, WW. X, § 653; Troeltsch, Glaubenslehre, 1925.

Gnomiker (*γνώμη*, Denkspruch): die Namen der „sieben Weisen" als Sentenzethiker Thales: *γνῶθι σαυτὸν* (Diog. L. I, 40). Solon: *μὴ ψεύδου, τὰ σπουδαῖα μελέτα. μηδὲν ἄγαν* (I 60). Chilon: *ἐγγύα, πάρα δ'ἄτα* (I 73). Pittakos: *καιρὸν γνῶθι* (I, 79). Bias: *οἱ πλεῖστοι κακοί* (I, 88); *ἀρχὴ ἄνδρα δείξει* (Arist., Eth. Nic. V, 3). Kleobulos: *μὴ μάταιος ἄχαρις γινέσθω, μέτρον ἄριστον* (Diog. L. I 91, 93). Periander: *μελέτη τὸ πᾶν* (I 99). Anacharsis: *γλώσσης, γαστρός, αἰδοίων κρατεῖν* (I 104).

Gnoseologie: Erkenntnislehre (s. d.), „scientia cognitionis" (A. Baumgarten), s. Ästhetik; Krug, Fundamentalphil., S. 311 f. Gnoseologisch ist nach G. Jacoby das das Gegenständliche eines Gedankens, eines „Meinens" (s. d.) Bildende, Intentionale, Gedachte, im Gegensatz zum „Ontologischen" (s. d.), dem (physisch oder psychisch) Wirklichen (Allgem. Ontol. I, 374 ff., 530 ff.: „gnoseol. Reichweite" des Bewußtseins ist der Gebietsumfang derjenigen Bestände, die das Bewußtsein unter Überschreitung seiner ontologischen Grenzen meinend erfaßt; „gnoseol. Transzendenz"; „gnoseol. Relation" zwischen Meinen und Gegenstand desselben ist inkausal-zeitlos, S. 546 ff., II, 6: der gnoseol. Bereich ragt weit hinaus über den Erkenntnisbereich und umgekehrt; vgl. Transzendent). Vgl. Lask, Die Lehre vom Urteil, S. 168 (Gnoseol. u. aletheiol. Probleme); E. Marcus. Kants Weltgebäude, o. J. (das Bewußtsein vom Gegenstand ist das „gnostische" Band, „copula gnostica"); N. Hartmann, Grdz. e. Met. der Erk.², 1925. Vgl. Intuition (Losskij).

Gnosis (*γνῶσις*): Erkenntnis, Wissen, auch Gnostik, Lehre der Gnostiker. Als religiöse Erkenntnis findet sich G. schon im Neuen Testament (Matth. XIII, 11; Paulus, 1. Kor. I, 4 f., VIII, 1 ff.), dann bei Clemens Alexandrinus. Nach ihm ist das „*γνῶναι*" *πλέον τοῦ πιστεῦσαι* (Strom. VI, 14, 109). Die *γνῶσις* ist *ἀπόδειξις τῶν διὰ πίστεως παρειλημμένων τῇ πίστει ἐποικοδομουμένη* (VII, 10, 57). Er, wie Origenes, will den Glauben durch (philos.) G. stützen, vertiefen. Die „häretischen" Gnostiker geben eine Metaphysik der Religion, indem sie psychisch-religiöse Prozesse, Zustände, Begriffe und Entwicklungsphasen (mythologisierend-spekulativ) hypostasieren. Sie sind Anhänger einer Emanationslehre, die wesentlich von der der Neuplatoniker beeinflußt ist. Sie rühmen sich der absoluten Erkenntnis von Gott, der Natur und der Geschichte (vgl. Harnack, Dogmengesch. I³, 215 ff.). Zu diesen Gnostikern gehören: Simon Magus, Basilides, Valentinus, Kerinthos, Satornil, Kerdon, Marcion, Apelles, Karpokrates, Bardesanes, Epiphanes, Prepon, Syneros, die Ophiten und Peraten. Der Gnostizismus ist ein System, wonach „aus dem Urvater die göttlichen, überweltlichen Äonen, d. h. hypostasierte Kräfte, die an der Gottheit und ihrer Ewigkeit teilhaben, emaniert sind, die das Pleroma ausmachen, die Sophia aber, der letzte der Äonen, durch ungeregelte Sehnsucht nach dem Urvater dem Streben und Leiden verfiel, aus dem eine niedere, außerhalb des Pleroma weilende Weisheit, die Achamoth, ferner das Psychische und die Körper-

welt samt dem Demiurgen hervorgingen, und wonach eine dreifache Erlösung stattgefunden hat: innerhalb der Äonenwelt durch Christus, bei der Achamoth durch Jesus, das Erzeugnis der Äonen, und auf Erden durch Jesus, den Sohn der Maria, in dem der Heilige Geist oder die göttliche Weisheit wohnte" (Ueberweg-Heinze, Gr. d. Gesch. d. Philos. II⁹, 29 f.; vgl. Barnabas-Brief; Harnack, Marcion, Das Evangel. vom fremden Gott, 1921; Pistis Sophia, deutsch, 1905; W. Schultz (Dokumente der G., 1910). Gnosis (oder „Gnosie") nennt Edinger einen Erkennungsakt, so auch K. C. Schneider, Die Welt, S. 440 ff. (G., „Gnostisches Bewußtsein"). — Gnostizierend sind in manchem J. Böhme, Schelling, Baader u. a. Vgl. J. Matter, Krit. Gesch. des Gnostizismus, 1833; C. F. Baur, Die christl. G., 1835; E. H. Schmitt, Die G. 1903-7; Bousset, Hauptprobleme der G., 1907; Reitzenstein, Hellenische Mysterienreligionen, 1910; Poimander, 1904; Friedländer, Der vorchristl. jüdische Gnostiz., 1898; Drews, Die Entsteh. des Christentums aus dem Gnostiz., 1924; H. Leisegang, Die G., 1924; H. Eibl, Augustin u. die Patristik, 1923, S. 82 ff.; W. Köhler, Die G., 1911; K. Vorovka, Skepsis u. G. (böhm.), 1921; E. de Faye, Gnostiques et gnosticisme, 1913. Vgl. Gott, Äon, Erlösung, Pleroma, Demiurg, Logos, Weisheit, Übel.

Gnostologie hat es mit dem *γνωστόν* (Wißbaren) als solchem zu tun (Micraelius, Lex. philos., 825).

Goclenius s. Sorites.

Goldener Schnitt („sectio divina") heißt die Teilung einer Strecke in der Weise, daß der kleinere Abschnitt sich zum größeren, wie der größere zur Summe der beiden verhält. In der Ästhetik ist der „g. S." von Bedeutung. Er gefällt nach manchen (z. B. O. Liebmann, Anal. d. Wirkl.², S. 587), weil wir selbst ihn in unserem Körperbaue haben (vgl. Zeising, Ästhet. Forschungen 1855; Neue Lehre von den Proportionen d. menschl. Körp., 1854; der g. S. ist die beste Vermittlung zwischen Gleichheit und Verschiedenheit). Vgl. Fechner, Zur exp. Ästh., 1871, S. 555 ff.; Vorsch. d. Ästh. I, 192; Philos. Stud. IX, 110 ff.; Wundt, Grdz. d. phys. Psych. III⁵, 148 ff. (der g. S. ist ein Spezialfall des Weberschen Gesetzes). Külpe, Grundlagen der Ästhet., 1921. Vgl. Luca Paciolo, De proportione, 1509.

Gott (*θεός*, deus) ist das höchste Wesen, das über alles endliche Sein, über alle Relationen und Gegensätze erhabene „Überseiende", das kein Ding, kein Einzelwesen, auch nicht die Summe aller Dinge, nicht unpersönlich und nicht endlich-persönlich, sondern „überpersönlich" und „übergeistig" ist. G. und Welt sind verschieden, aber der überzeitlich-unendliche Wesensgehalt der göttlichen „Idee" (s. d.), des „Absoluten" (s. d.) manifestiert sich in der Unendlichkeit personalen und unpersönlichen, subjektiven und objektiven Seins, die in der „All-Einheit" Gottes eingeschlossen ist. G. ist über alle Kategorien des Endlichen erhaben, er ist daher nicht Ursache der Welt, aber zeitloser „Weltgrund" (s. Schöpfung). Der göttliche „Logos" (s. d.) offenbart sich in der Totalität des Alls und der Gesetzlichkeit des Alls selbst, dessen Entwicklung immer neue Formen und Individuationen zeitigt, weil der göttliche Wesensgehalt ein unendlicher ist. Die Absolutheit Gottes läßt sich symbolisch als „Allmacht", die göttliche „Idee" als Inhalt der „Allwissenheit" auffassen, wie sie einem „Allgeist", als der überragenden (und „transnumerischen") Einheit aller Geister (alles „Fürsichseins") eignet. Das göttliche Bewußtsein ist als ein über den Gegensatz von Subjekt und Objekt erhabenes „Überbewußtsein" zu denken, das nicht „diskursiv" (s. d.) ist, d. h. nicht erst aus der Synthese von Daten zu einem Ganzen gelangt, das es vielmehr in Einem besitzt. Alle diese Aussagen von G. umschreiben das göttliche Wesen, ohne es in einen rein positiven Begriffsinhalt zu bringen (s. Docta ignorantia, Negative Theologie).

Aus dem Polytheismus, der dem Animismus (s. d.), und Polydämonismus entspringt, geht einerseits der religiöse Theismus, erst als Henotheismus (s. d.), dann als Monotheismus

hervor, anderseits der Pantheismus, indem die verschiedenen Götter zu Dienern, bzw. Modifikationen einer Urgottheit werden, die schließlich als das einzige Göttliche bleibt. Nach L. . Schröder gibt es einen ursprünglichen Monotheismus. Der religiöse Dualismus (s. d.) unterscheidet eine gute und eine böse Gottheit (Parsismus bzw. Zoroaster, Zend-Avesta; vgl. Gnosis).

Die Inder (Vedas, Upanishaden) bestimmen die Gottheit als das Brahman oder Atman (s. d.), die in allen Dingen identische, ewige Urkraft, die aus sich heraus Welten schafft und wieder in sich zurücknimmt und die allein wahre Realität hat, an sich als „prajapâti", als „Herr der Geschöpfe", als Vater der Götter und Menschen (vgl. Deussen, Allg. Gesch. d. Philos. I 1, 261 f.; I 2, 36 ff.; K. Hermann, Die Entwickl. des Gottesbegriffes der Upanishaden, 1924). Vgl. Buddhismus. Bei den Chinesen sieht Lao-tse im Tao (s. d.) das (göttliche) Ursein.

Nach Homer ist Zeus *πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε* (Odyss. σ′ 135). Er wirkt in den Geistern der Menschen (Iliad. υ′ 242). Hesiod gibt eine Theogonie (s. d.). Die „Orphiker" (s. d.) sehen im „Zeus" den Weltgrund: *Ζεὺς κεφαλή, Ζεὺς μέσσα, Διὸς δ' ἐκ πάντα τέτυκται* (Stob. Ecl. I, 40). Pindar bestimmt G. als das All (Fragm. 140 d.) Anaximander bezeichnet G. als das *ἄπειρον* (s. d.), Anaxagoras als den „Geist" (s. d.), den Weltordner, *νοῦν κοσμοποιόν* (Stob. Ecl. I, 56). Die Pythagoreer sehen in der „Einheit" (s. d.) die Gottheit (Stob. Ecl. I, 58). G. wird als der ewige, unbewegte Weltgrund bestimmt nach Philolaos: *ὁ ἡγεμὼν καὶ ἄρχων ἁπάντων θεὸς εἷς, ἀεὶ ὤν, μόνιμος, ἀκίνητος, αὐτὸς αὐτῷ ὅμοιος, ἕτερος τῶν ἄλλων* (bei Philon, De mundi opif. 23 A). Nach Heraklit ist G. das vernünftige, ewige „Feuer" (*πῦρ ἀΐδιον*), der *λόγος* (s. d.), der in den Welten sich entfaltet (Stob. Ecl. I, 60). Die Einheit Gottes spricht der (den Anthropomorphismus bekämpfende) Eleate Xenophanes aus: *εἷς θεὸς ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος, οὔτε δέμας θνητοῖσι ὁμοίιος οὔτε νόημα* (Mull., Fragm. I, p. 101). Das göttliche Eine ist das All: *ἓν τὸ ὂν καὶ πᾶν* (Simplic. ad Phys. Aristot., 22; Stob. Ecl. I, 60; Vorsokrat. 11 A 31). *Ξενοφάνης δὲ πρῶτος τούτων ἑνίσας . . . εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἓν εἶναί φησι τὸν θεόν* (Aristot., Met. I 5, 986 b 21; vgl. Plat., Sophist., 242 C D). G. ist das Beste von allem, die Einheit des Weltganzen (Sext. Empir., Pyrrh. hypot. I, 224). Er ist unbegrenzt und (nach Parmenides) sphärisch (*σφαιροειδῆ ὄντα*, I, 224), allwissend: ganz Auge, ganz Ohr, ganz Denken (*οὖλος ὁρᾶ, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δὲ τ'ἀκούει*, Sext. Empir. adv. Math. IX, 144; Diog. L. IX, 19; *ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει*, Simpl. ad. Arist. Phys. fol. 6 A). „Unum esse omnia neque id esse mutabile et id esse deum neque natum unquam et sempiternum, conglobata figura" (Cicero, Acad. II, 118; vgl. Simplic). Die Menschen stellen sich ihren G. anthropomorph. vor, wie die Tiere sich ihn tierähnlich vorstellen würden (Clem. Alex., Strom. V, 601 c, VII, 711 b; Euseb., Praepar. evang. XIII, 13); sie schreiben ihm menschliche Leidenschaften zu (Sext. Empir., adv. Math. IX, 193, 289; Aristot., Rhetor. II 23, 1399 b 6; 1400 b 5). Nach Parmenides ist G. das eine, ewige, unbewegte, leidlose „Sein" (s. d.). Empedokles bestimmt G. als den *σφαῖρος*, der ursprünglich alles war (Fragm. 134, Vorsokrat. 21 B 31; vgl. Clemens Alex., Strom. V, 644). Einige Sophisten bezweifeln die Existenz der Götter. Nach Kritias ist der Götterglaube eine Erfindung kluger Staatsmänner (Sext. Empir., adv. Math. IX, 54); ähnlich Prodikos. Skeptisch scheint sich gegenüber dem Götterglauben Protagoras verhalten zu haben (*περὶ τῶν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναι, οὔθ' ὡς εἰσὶν, οὐθ' ὡς οὐκ εἰσίν· πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναι, ἥ δ'ἀδηλότης καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου* (Diog. L. IX, 51; vgl. Plat. Theaet. 162 D). Sokrates glaubt an eine göttliche, allwissende, zweckmäßig wirkende Vernunft und Vorsehung (*φρόνησις*) im All (*ὁ τὸν ὅλον κόσμον συντάττων τε καὶ συνέχων; — πάντα μὲν ἡγεῖτο θεοὺς εἰδέναι*, Xenoph., Memorab. I, 1, 19; 3, 2; I, 4, 5 ff.; IV, 3, 13). G. ist allweise, allwissend, allgegenwärtig (I, 5, 18). Einen G. nur gibt es nach Antisthenes (Fragm. Mullach, 24; Cicero, De natur, deor. I, 13, 32; Clemens, Strom. V, 14, 108). Platon bestimmt die (unpersönliche) Gottheit als höchste der „Ideen", als die „Idee des Guten", das „Gute an sich". Sie ist ewig-einzig, erhaben über alle Dinge (*αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ'*

αὐτὸ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν, Sympos. 211 B), jenseits alles Seienden (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, Republ. VI 209 B). Sie ordnet alles aufs beste (*διακοσμῶν πάντα καὶ ἐπιμελούμενος*, Phaedr. 246 E), als der gute Demiurg, Weltbildner (Tim. 28 ff., Republ. X, 597; Phileb. 22 C). Es gibt auch unsterbliche „Götter" (Tim. 39 E ff.). Gottes Güte ist der Daseinsgrund der Dinge. Xenokrates betrachtet die *μονάς* (Einheit) als höchsten G. und stellt ihm die *δυάς* als weibliche Gottheit zur Seite, wie er auch eine Vielheit göttlicher Kräfte annimmt (Plut., Plac. I, 7, 30). Als von der Welt geschieden (*κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν*) faßt Aristoteles die Gottheit auf. Sie ist einfach, leidlose, unveränderliche, unstoffliche, reine „Form" (s. d.), Intellekt, selbstbewußtes Denken (*ἡ νόησις ἡ καθ' ἑαυτὴν τοῦ καθ' ἑαυτὸ ἀρίστου*, Met. XII 7, 1072 b 19; *ἀμερὴς καὶ ἀδιαίρετος*, 1072 b 6), sie denkt sich selbst, ist seliges Selbstbewußtsein, *νοήσεως νόησις* (Met. XII 9, 1074 b 34), das ewig Unbewegte (*ζῷον ἀΐδιον ἄριστον*, Met. XII 7, 1072 b 29; *οὐσία τις ἀΐδιος καὶ ἀκίνητος καὶ κεχωρισμένη τῶν αἰσθητῶν*, Met. 1073 a 4), der unbewegte „erste Beweger" der Welt (*τὸ πρῶτον κινοῦν*, Met. 1073 a 27); ihr Wirken besteht im liebevollen Streben der Dinge nach ihr (*κινεῖ δὲ ὡς ἐρώμενον, κινουμένῳ δὲ τἆλλα κινεῖ*, Met. 1072 b 3), ohne daß sie selbst in das Geschehen eingreift. Straton gestaltet den Aristotelischen Gottesbegriff zu einem naturalistischen; „Omnem vim divinam in natura sitam esse censet, quae causas gignendi, augendi, minuendi habeat, sed careat omni sensu et figura" (Cicero, De nat. deor. I, 12, 35). Ähnlich Plinius (Hist. nat. II). ¶ Pantheistisch wird der Gottesbegriff bei den Stoikern. Nach ihnen ist G. das *πνεῦμα* (s. d.), die Kraft des Alls, die zugleich feinster Stoff und Vernunft (*λόγος*) ist und sich in der Welt entfaltet, die Weltseele. G. ist das All (*κόσμος*), die Welt ist der differenzierte G. (Diog. L. VII, 139, 148; Plut., De Stoic. rep. 41; Cicer., De nat. deor. I, 14). Alles ist göttlicher Herkunft; G. wirkt in der Welt. *Θεὸν δ'εἶναι ζῷον ἀθάνατον, λογικόν, τέλειον ἢ νοερὸν ἐν εὐδαιμονίᾳ, κακοῦ παντὸς ἀνεπίδεκτον, προνοητικὸν κόσμον τε καὶ τῶν ἐν κόσμῳ· μὴ εἶναι μέντοι ἀνθρωπόμορφον· εἶναι δὲ τὸν μὲν δημιουργὸν τῶν ὅλων καὶ ὥσπερ πατέρα πάντων κοινῶς τε καὶ τὸ μέρος αὐτοῦ τὸ διῆκον διὰ πάντων, ὃ πολλαῖς προσηγορίαις προσονομάζεσθαι κατὰ τὰς δυνάμεις* (Diog. L. VII, 147). G. ist das gestaltende, ätherische Feuer, *πῦρ τεχνικόν*, das vernünftig (durch die *σπερματικοὶ λόγοι*) und zugleich gesetzmäßig (*καθ' εἱμαρμένην*) wirkt, alles durchdringend (Stob. Ecl. I, 66). Gestaltlos ist die Gottheit, aber zahllose Gestalten nimmt sie an (*πνεῦμα νοερὸν καὶ πυρῶδες οὐκ ἔχον μὲν μορφήν, μεταβάλλον δὲ εἰς ὃ βούλεται καὶ συνεξομοιούμενον πᾶσιν* (Plut., Epit. I, 6). Kleanthes: *Κύδιστ' ἀθανάτων πολυώνυμε παγκρατὲς αἰεί, Ζεῦ φύσεως ἀρχηγέ, νόμου μετὰ πάντα κυβερνῶν* (Stob. Ecl. I 30; Cicer., De natur. deor. I, 14, 37). Nach Seneca ist Gott „prima omnium causa, ea a qua ceterae pendent" (De benefic. IV, 7). „Quid est Deus? Quod vides totum, et quod non vides totum. Sic demum magnitudo sua illi redditur, qua nihil maius excogitari potest; si solus est omnia, opus suum et extra et intra tenet" (Quaest. nat. I, praef. 12; Epist. vgl. Maro Aurel, In se ipsum; Epiktet, Diss. I, 3,1 ff.; II, 8, 11 ff.: G. ist der Menschen Vater, diese sind Absenker Gottes, dem zu gehorchen Pflicht ist; IV, 4, 32). Die Epikureer halten die Götter für ätherische Wesen (aus den feinsten Atomen bestehend); sie wohnen in den „Intermundien" (s. d.), führen ein seliges Leben, kümmern sich nicht um die Schicksale der Sterblichen, erscheinen aber zuweilen den Menschen (Diog. L. X, 123; Fragm. Us. S. 233; Lucrez, De rer. nat. VI 1167 ff.; Cicer., De nat. deor. I, 10, 25 ff.; II, 23, 59; De divin. II, 17, 49). Die Skeptiker halten die Existenz Gottes für unbeweisbar (Sext. Empir. Pyrrh. hypot. III, 2 ff.; Adv. Math. IX, 137 ff.).

Eine Vereinigung griechischer mit orientalischen (jüdischen) Anschauungen findet sich schon bei Aristobulos. Nach ihm ist G. eine das All beherrschende, unsichtbare, außerweltliche Kraft (*διακρατεῖσθαι θείᾳ δυνάμει τὰ πάντα καὶ γενητὰ ὑπάρχειν καὶ ἐπὶ πάντων εἶναι τὸν θεόν; — σαφῶς οἶμαι δεδεῖχθαι, ὅτι διὰ πάντων ἐστὶν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ*, Euseb., Praep. XII, 12). Pseudo-Aristeas unterscheidet den höchsten G. (*ὁ κυριεύων ἁπάντων θεός-ἀπροσδεής*) und dessen Macht (*δύναμις*), die überall wirkt (*διὰ πάντων ἐστίν, πάντα τόπον πληρεῖ*). Ähnlich das zweite Buch der Makkabäer (2, 39), während das Buch der Weisheit die Weisheit als Ausfluß der Gottheit, als *ἅγιον πνεῦμα*, bestimmt. Philon

bestimmt G. als das (persönlich) Seiende (*τὸ ὄν*; De somn. I, 39, 230; *τὸ ὄντως ὄν*, De post. Caini 48, 167), die ewige einzig-einfache Einheit (*ὁ θεὸς μόνος ἐστὶ καὶ ἕν, οὐ σύγκριμα, φύσις ἁπλῆ* (Leg. alleg. II, 1; *λέγεσθαι γὰρ οὐ πέφυκεν ἀλλὰ μόνον εἶναι τὸ ὄν*, De somn. I, 39). Er ist noch über das Gute erhaben (De opif. mundi 2, 8), selbstgenug, frei, *τὸ γὰρ ὂν ᾗ ὄν ἐστιν, οὐχὶ τῶν πρός τι, αὐτὸ γὰρ ἑαυτοῦ πλῆρες καὶ αὐτὸ ἑαυτῷ ἱκανόν* (De nom. mutat. I, 582). Er ist allseiend, überall (De linguar. conf. I, 425) und doch ortlos, nur durch seine *δύναμις* vertreten, er ist der Ort der Dinge (De somn. I, 63). Selig ist er (De Cherub. I, 154) und allwissend (*θεῷ δὲ οὐδὲν ἄδηλον, οὐδὲν ἀμφισβητούμενον, ὃς καὶ ἄλλοις τὰ γνωρίσματα τῆς ἀληθείας ἐναργῶς ἐπιδέδειχε*, De sacrif. 28; vgl. Op. ed. Cohn-Wendland I—III).

Neupythagoreer und pythagoreisierende Platoniker betonen die Überweltlichkeit Gottes. Apollonius von Tyana unterscheidet den einen, jenseitigen G. von den Göttern (Euseb., Praep. ev. IV, 13). Nikomachos bestimmt die Gottheit als *μονάς* (Theol. Arithm., p. 44). Nach Plutarch von Chaeronea ist Gottes innerstes Wesen uns unbekannt (De Pyth. orac. 20; De Is. et Osir. 45 ff.). G. ist Einheit ohne Anderheit, das Seiende (De anim. procr. VII, 4 ff.). Der Gottheit steht das Böse als Weltprinzip gegenüber (Platon. quaest. II, 1, 2). Numenius unterscheidet vom höchsten, an sich guten G. den Demiurg als den zweiten G. (*ὁ δεύτερος θεός*), der an dem ersten teilhat (*μετουσία*) und die Welt bildet als *γενέσεως ἀρχή*; die Welt ist der „dritte Gott" (Procl. in Plat. Tim. I, 203, 27 ff. D). Der höchste G. ist Geist (*νοῦς*), Seinsprinzip (*οὐσίας ἀρχή*, Euseb., Praep. ev. XI, 22; *ὁ θεὸς ὁ μὲν πρῶτος ἐν ἑαυτῷ ὢν ἐστιν, ἁπλοῦς διὰ τὸ ἑαυτῷ συγγιγνόμενος διόλου μήποτε εἶναι διαιρετός*, XI, 18, 3). Die Neuplatoniker bemühen sich, die Gottheit über alles endliche Sein hinauszuheben, anderseits aber die Welt, durch Mittelwesen, aus ihr (emanatistisch) abzuleiten. Nach Plotin ist G. das Überseiende, Eine (s. d.), nur negativ Bestimmbare, Ewige (Enn. V, 5, 3 ff.), absolut Größte (VI, 7, 32), Übergeistige (*ἐπέκεινα νοήσεως*), Überweltliche (III, 8, 8; VI, 7, 32; V, 4, 2). Die Dinge stammen aus ihm (VI, 7, 32), so aber, daß G. unverändert bleibt (III, 8, 9; V, 1, 9). G. ist *πρὸ πάντων*, hat das Prius vor der Welt. Jamblich nennt G. den unnennbaren Urgrund (*πάντη ἄρρητος ἀρχή*), der noch über das *ἕν* erhaben ist (Procl. in Tim. I). Nach Proklos ist G. die Ureinheit (*τὸ αὐτοέν*, Inst. theol. IV, 6), das Urprinzip (*ἀναιτίως αἴτιον*; Plat. theol. III, p. 101 ff.), *πάσης σιγῆς ἀῤῥητότερον καὶ πάσης ὑπάρξεως ἀγνωστότερον* (II, 11), über das Sein erhaben (II, 4; III, 7), nur negativ-analogienhaft bestimmbar (II, 4; 10). Aus ihm emanieren die „Henaden" als Götter (III, 1). Nach Maximus von Tyrus ist G. überall, geistig (Philosophumena ed. H. Hobein, 1910). Boëthius bestimmt G. als das Eine, Gute, als Vorsehung (Cons. phil. III), das „Buch von der Welt" als vernünftigen Lenker der von ihm durchwirkten Welt (Schrift von der Welt, S. 30). Vgl. Albinus, in: Hermann, Platons WW. VI, 152 ff., Celsus, bei Origenes, Contra Celsum IV.

Das Judentum schreitet zu einem Monotheismus fort, für den G. reiner, persönlicher, vernünftig-wollender, ewiger, überweltlicher, die Welt schaffender, erhaltender, ordnender Geist ist, die Quelle der Naturgesetze, die Vorsehung. Das Christentum faßt G. als den liebenden Vater auf, der durch den *λόγος*, seinen „eingeborenen Sohn", in der Welt wirkt. G. ist die ewige, absolut seiende, geistige, überweltliche Persönlichkeit (vgl. Paul., 1. Kor. 12, 6; *πνεῦμα ὁ θεός*, Joh. 4, 24; vgl. 5, 26). Das Dogma von der Dreieinigkeit Gottes (eine Substanz in drei Personen; G. Vater, Sohn, Sohn = Logos, G. heil. Geist als Band zwischen beiden) wird von den Kirchenvätern ausgebildet. Die (häretischen) Gnostiker (s. d.) unterscheiden einen höchsten G. und den Demiurgen (s. d.), manchmal mit dem Judengott identifiziert (Kerinthos, Satornil, Kerdon, Marcion, und sogar als böses Prinzip aufgefaßt: Apelles). (Vgl. Eibl, Augustin, S. 82 ff.). Basilides (Hippolyt. Philos. VII, 14 ff.) nennt G. den Nichtseienden (*ὁ οὐκ ὢν θεός*), d. h. Überseienden, Valentinus die *μονὰς ἀγέννητος, ἄφθαρτος, ἀκατάληπτος*, die Urtiefe (*βῦθος*), den Urvater (*προπάτωρ*), den *τέλειος αἰών* (Hippol. VI, 20 ff.; Irenaeus, Adv. haereses; Tertullian, Adv. Valentinianos). Nach Marcianus Aristides ist G. durch sich seiende Form, ewig, allumfassend, vollkommen, Schöpfer (vgl. Eibl, Augustin, S. 63 f.). Arnobius

bestimmt G. als unfaßbar, ewig, unendlich, als den „Ort" aller Dinge (Adv. gent. I, 31 ff.); ähnlich Tertullian, Adv. Marc. I, 23 ff.; II, 6 ff., nach dem G. einzig, ewig, frei, vernünftig-gütig, Geist und doch Körper ist (I, 3, 5, 23 ff.; II, 6 ff.). Nach Justinus ist G. unnennbar, unfaßbar (Apol., I, 63), unerzeugt *ἀγέννητος* (II, 6), überweltlich (*ἐν τοῖς ὑπερουρανίοις ἀεὶ μένοντος*, Dial. c. Tryph. 56). Nach Tatian ist G. das ewige Prinzip der Dinge, der Schöpfer der Materie und der Geister, wobei jene zur Welt durch den Logos gestaltet wird (Orat. c. Graec. IV ff.). Ähnlich Athenagoras (Supplicatio pro Christianis, V ff.), Theophilus von Antiochien (Ad Autolycum 1, 1 ff.). Nach Clemens Alexandrinus ist G. unfaßbar, über alle Kategorien erhaben, Weltwille (Paedag. I, 71, 1; Strom. I, 177, 1; II, 61, 7; V, 71, 2; 81, 3 f.; 89, 2 ff.). Nach Origenes ist G. der unfaßbare Abgrund, Vater, Schöpfer, gütig, weise, aber nicht alles vermögend (De princ. I, 1 ff.; II, 9; IV, 2 ff.; Contra Cels. IV, 37 ff.; VI, 60 ff.; VII, 38 ff.). Die Transzendenz Gottes schildert Minucius Felix: „Parentem omnium deum nec principium habere nec terminum . . ., sibi ipse pro mundo: qui universa, quaecunque sunt, verbo iubet, ratione dispensat, virtute consumat. Hic non videri potest: visu clarior est; nec comprehendi: tactu purior est; nec aestimari: sensibus maior est, infinitus, immensus et soli sibi tantus, quantus est, notus" (Octav. 18, 7 ff.). Nach Lactantius ist G. ein vollkommener, ewiger Geist, Weltschöpfer (Inst. I, 2 ff.). Vgl. Eusebius, De ecclestiatica theol. I ff.; Contra Marcellum I, 1 ff.; Marius Victorinus, De gener. Verbi; Adv. Arianos (G. ist das ursprüngliche Leben); Hilarius von Poitiers, De trin. I ff.; Gregor von Nyssa, Oratio catechetica II ff.; De hominis opificio I ff.; Basilius der Grosse, Epist. 5; Gregor von Nazianz, Orat., 38 (G. ist *ἄναρχος*, grundlos) u. a. (vgl. Eibl, Augustin u. die Patristik, 1923). Dualistisch lehrt der Manichäismus (dem eine Zeit lang auch Augustinus zuneigte und den er später bekämpfte). Nach Augustinus ist der (dreieinige) ewige G. (De civ. Dei XI, 24) das höchste Sein („ens realissimum"), die Wahrheit (De vera. relig. 57; De trin. VIII, 3), das höchste Gut („summum bonum" De trin. VIII, 4), die höchste Wesenheit („summa essentia"), erhaben über den Begriff der Substanz, der Seinsgrund und Schöpfer, die höchste Weisheit, Güte, Schönheit. In G. sind Wissen, Wollen, Handeln und Sein Eines, über alle endlichen Prädikate erhaben, besser durch Nichtwissen gewußt als durch ein Wissen, der Sitz der „Ideen" (De vera relig. 21; De lib. arbitr. II, 9 ff.; De trin. XIV, 21). Er schuf (durch den Logos), um Gutes zu wirken, die Welt aus nichts (De civ. Dei XI, 21 ff.; XIV, 11; IV, VII; Confess. XII, 7), ist das Urgute (vgl. Conf. III, 8; VI, 4; XIII, 11; De trin, IV ff.). Vgl. Joh. Damascenus, De orthodoxa fide 1 ff.

Nach (Pseudo)-Dionysius Areopagita ist Gottes Tiefe über alle Begriffe und Prädikate hinaus, überwesentlich, Liebe, Güte, Leben, alles enthaltend und schöpferisch-emanatistisch aus sich entlassend (De divin. nomin. IV ff.; De caelesti hierarchia I ff.). Nach Joh. Scotus ist G. die „universitas" (De divis. natur. II, 2), *τό πᾶν* (I, 24), „totum omnium" (I, 74), „omnium essentia" (I, 3), „omnia in omnibus" (I, 10). G. ist in allem, alles ist in G. „Nam et creatura in Deo est subsistens, et Deus in creatura mirabili et ineffabili modo creatur, se ipsum manifestans" (III, 17). G. ist die Substanz der Dinge, „essentiam omnium subsistere" (I, 72). „In Deo immutabiliter et essentialiter sunt omnia, et ipse est divisio et collectio universalis creaturae" (III, 1). „Deus in se ipso ultra omnem creaturam nullo intellectu comprehenditur" (I, 3). G. ist der Urgrund der Dinge, „principalis causa omnium, quae ex ipso et per ipsum facta sunt" (I, 11), er ist „principium, medium et finis". „Principium, quia ex se sunt omnia, quae essentiam participant, medium autem, quia in se ipso et per se ipsum subsistunt omnia, finis vero, quia ad ipsum moventur quietem motus sui, suaeque perfectionis stabilitatem quaerentia" (I, 12). Gott ist „informe principium" (II, 1). Er ist überseiend, „super ipsum esse" (I, 39), ein „nihil" (II, 28), er manifestiert sich in den Dingen (III, 19 f.), so daß alles Sein eine Theophanie (s. d.) ist (III, 4). Durch seinen Willen geschieht alles (I, 12). „Deus non erat prius, quam omnia faceret" (I, 12, 68, 74). G. ist dreieinig (II, 31 ff.) und doch eines, ja, er ist alles und zugleich nichts von allem („omnia universaliter est",

III, 8). Er weiß sich, nichtwissend: „Nescit igitur, quid ipse est, h. e. nescit se quid esse", „intelligit se super omnia esse" (II, 28 f., III, 1). Amalrich von Bennes nennt G. die „essentiam omnium creaturarum et esse omnium". „Asseruit Amalricus, ideas, quae sunt in mente divina, et creare et creari... Dixit etiam, quod Deus ideo dicitur finis omnium, quia omnia reversura sunt in ipsum, ut in Deo incommutabiliter conquiescant, et unum individuum atque incommutabile in eo permanebunt" (bei Stöckl I, 290, vgl. Baeumler, Jahrb. f. Philos. u. spek. Theol. VII—VIII). David von Dinant: „Manifestum est unam solam substantiam esse, non tantum omnium corporum, sed etiam omnium animarum, et hanc nihil aliud esse quam ipsum Deum, quia substantia, de qua sunt corpora, dicitur hyle, substantia vero, de qua omnes sunt animae, dicitur ratio vel mens. Manifestum est igitur Deum esse substantiam omnium corporum et omnium animarum. Patet igitur, quod Deus et hyle et mens una sola substantia est" (bei Alb. Magn., S. th. II, 72, 4, 2; I, 20; vgl. Hauréau II, 1, p. 78 ff.). G. ist das „principium materiale omnium", alles in allem. Nach den Lauteren Brüdern ist G. das Prinzip aller Dinge, nicht selbst ein Ding; aus G. geht der Geist, aus diesem die Weltseele hervor. Die Natur ist eine Dienerin Gottes (vgl. Dieterici, Die Philos. der Araber, 1865 ff.). Nach Alfârâbi ist G. das Ursein, Weisheit, Macht, das Gute, aus dem die Welt emaniert (vgl. Munk, Mélanges de ph. juive et arabe, p. 341 ff.; Schmölder Documenta philos. Arabum, 1836). Aus G. geht die Welt ewig hervor nach Avicenna; vgl. Munk, Schmölder). Nach Averroës ist G. Weltprinzip, Urform, Urvernunft, oberster Beweger und Endziel (vgl. Munk, Mél., p. 418 ff.; Horten, Die Hauptlehren des A. nach s. Schrift: Die Widerlegung des Ghazali, 1913; von den Averroisten ist besonders zu nennen Siger von Brabant; vgl. Mandonnet, S. de B. et l'averroisme latin au 13me siècle², 1910; M. de Wulf, Gesch. der mittelalt. Philos., 1913). Nach Algazel ist G. (durch sein Gesetz im Menschen) immanent dem Dasein nach, seinem Wesen nach transzendent, unerfaßlich in seiner Macht und Weisheit, in seinem Wollen und Schaffen (vgl. Obermann, Der philos. u. relig. Subjektiv. Ghazalis, S. 191 ff.). Nach Ibn Gebirol ist G. über alles Sein erhaben, unfaßbar seinem Wesen nach, er wirkt in der Welt durch seinen Willen, aus dem weitere Kräfte hervorgehen (Fons vitae, hrsg. 1892—95; Munk, Mél, 1857). Maimonides betrachtet G. als erhaben über alle Prädikate, rein geistig, allweise usw. (Doctor perplexorum, 1520; deutsch 1838, 1924; vgl. Neumarck, Gesch. der jüd. Philos., 1908 f.). Nach der Kabbalah (s. h.) geht aus G., dem unendlichen, bestimmungslosen „Alten der Tage", dem „Ensoph", dem Urlicht, die Welt hervor (vgl. Neumarck, l. c. I, 1).

Die christliche Scholastik verbindet den christlichen Gottesbegriff mit Platonisch-Aristotelischen (z. T. auch Neuplatonischen) Elementen. Anselm bestimmt G. als das Absolute, als das „per se ipsum" Seiende (Monol. 1 ff.), „ens per se", als das denkbar Höchste („summum omnium, quae sunt", „id quo maius cogitari nequit", „summum ens", 1, 4, 6, 16, 26; Proslog. 2). Nach Hugo von St. Victor ist G. über alles Sein erhaben, Vernunft, Weisheit, Liebe (vgl. Migne T. 175—77). Nach Bernhard von Clairvaux ist G. „esse omnium non materiale, sed causale" (bei Alb. Magn., S. th. II, 3, 3; vgl. Migne, T. 182 ff.). Albert Magnus bestimmt G. als „causa efficiens, finalis et formalis" (S. th. II, 2), „principium omnium" (72, 4), das in allem ist („in omnibus est", II, 98), aber doch auch transzendent zur Welt ist. Nach Thomas ist G. das Absolute, Unendliche, Realste, weil er das Höchste ist, in sich besteht (S. th. I, 2, 1 ob. 2; I, 85, 3). Er hat Aseität (s. d.), seine Natur ist „per se necesse esse" (Contr. gent. I, 80); denn er ist die „prima causa essendi non habens ab alio esse" (Pot. 10). Er ist zeitlos („extra ordinem temporis", 1 perih. 14 f.), wirkt in allem („Deus est in omnibus rebus, sicut agens adest ei, in quo agit intime", S. th. I, 9, 1), er ist die „causa universalis essendi" (Contr. gent. II, 16), „actus purus" (II, 8, 1), vernünftig, gütig usw., sich selbst erkennend, schöpferisch (vgl. Opp. 1882 ff.; Schütz, Thomas-Lexikon², 1895). Nach Gilbertus Porretanus ist die „deitas" eine „divinitas" oder die in drei Personen sich entfaltende Form, über die Kategorien erhaben (De sex principiis, 1507). Nach Bonaventura ist G.

das „ens absolutum“, „actualissimum“, Voraussetzung der Erkenntnis des Endlichen (Itinerar. mentis in Deum, C. 3 ff.). Nach Duns Scotus wird G. aus seinen Wirkungen erkannt (Op. Ox. I, d. 42), er ist absoluter Wille, freie Ursache, „actus purus“, „agens absolute“, alles in Einem schauend (Opp. 1891—95). Den alles bedingenden Willen Gottes betont auch Wilhelm von Occam (Centiloquium theol., 1496). Nach Suarez ist G. „ens a se“, „actus purus“, ewiges Leben usw. (Disput. met. 28 ff.). Vgl. Trident. Katechismus I, 1 ff.

Nach Eckhart ist G. das (wahre) „Sein der Dinge“, „Ichts“ und „Nichts“, er ist allen Dingen (die zugleich „in Gott“ sind) „weselich, würkelich“, an sich aber eine „gruntlose substantie“, „urgruntliche Wesenheit“, ein „insitzen in sich selber“, ein „gewaltig instan“. Gottes Wesen ist die „Gottheit“, der „Quell“, aus dem alles Sein fließet, sie ist erhaben über alle Kategorien und alle Gegensätze, deren Einheit er ist, als „ungenaturte Natur“). G. wird seiner selbst bewußt erst in seiner Entfaltung zum dreieinigen Gott, in der Schöpfung, er „gebiert“ sich auch in den Seelen, liebt sich in allem, schaut alles in Einem, erschafft unzeitlich alles in sich. Durch die Liebe (den heil. Geist) schließt er sich (als Vater) mit sich (als Sohn) ewig zusammen (vgl. Pfeiffer, Deutsche Mystiker II², 1906; Büttner, Myst. Schriften, 1903 f. II, 12; O. Karrer, Meister E. 1926; Liter. Ber. H. 8, 1926). Nicolaus Cusanus nennt G. das über alle Prädikate erhabene, überseiende, unbegreifliche „absolutum“ (Docta ignor. II, 9). G. ist in allem, alles ist in ihm („sunt ab absoluto“, „omnia in eo“ „ipse in omnibus“, I, 2 f.), er ist alles in allem („quodlibet in quolibet“, II, 5), „actus omnium (II, 9), „essentia omnium essentiarum“, die „Komplikation“ aller Dinge (II, 1) und die „coincidentia oppositorum“ (II, 2), das „maximum“ und „minimum“, das „possest“ (Können-Sein), die „forma essendi“, „ratio totius universi“ (Weltgrund), das „centrum mundi“ und die „infinita circumferentia“, das aktuell Unendliche (I, 4; 8; 22 f.; III, 1). „Tolle deum a creatura et remanet nihil“ (II, 3; vgl. De possest, 1460; De non aliud, 1462; G. ist das „non aliud“; De visione Dei, 1453). Nach Zwingli ist G. absolute Vernunft, absoluter Wille, höchstes Gut, in der Welt (durch die Gesetze) wirkend, die ihm immanent ist (WW. 1903 ff.). Nach Luther ist G. der Grund von allem in der Welt, „voluntas semper imperscrutabilis et incognoscibilis“, er ist „regula omnium“; was er will, ist gut, weil er es so will. Instinkt und Sittlichkeit führen zum Glauben an G. (WW. 1883 ff.). Nach J. Pico ist G. das Prinzip von allem, „eminentissime et perfectissime omnia“, „unum ante illa multa“, die „plenitudo ipsius esse“, in allem wirkend (De ente, 1601, p. 163 ff.). Nach Patritius ist G. „unomnia“, in dem potentiell alles enthalten ist und das sich zur Dreifaltigkeit expliziert (Nova de universis philos., 1591, 1611). G. ist nach Campanella das unfaßbare Überseiende mit Macht, Weisheit, Liebe als unendlichen „Primalitäten“, weltschöpferisch (Universal. philos., 1633, VII, 6; VIII, 1; Atheismus triumphatus, 1631), nach Cardanus das Prinzip der Dinge, ewig schaffend und sich entfaltend (Opp., 1663; De subtil. 21). Nach Andreas Caesalpinus ist G. die Weltseele („anima universalis“), sich selbst denkend (Opp., 1593). Giordano Bruno identifiziert G. mit der All-Natur. Gott ist die Einheit aller Dinge, deren Substanz, Prinzip, erste Ursache, er ist die Urmonade („monas monadum“, De min. I, 4). G. lebt und wirkt in der Welt, ist die Einheit aller Gegensätze (De la causa, Dial. III). Er ist „überall und in allem ganz“, in allen Dingen (II), diese sind nur vergängliche Erscheinungsweisen des Einen. „Geradezu nichts ist alles, was außer diesem Einen ist“. Das eine höchste Wesen, in welchem Vermögen und Wirklichkeit ungeschieden sind, welches auf absolute Weise alles sein kann und alles das ist, was es sein kann, ist in unentfalteter Weise ein Einiges, Unermeßliches, Unendliches, das alles Sein umfaßt; in entfalteter Weise dagegen ist es in den sinnlich wahrnehmbaren Körpern (IV, V). Gott ist die „naturierende“ Natur (s. d.) der Dinge, aus der alles notwendig und doch zweckmäßig hervorgeht, die Weltseele, die absolute, alles in einer Idee umfassende Intelligenz (II, V).

Einen logisch bestimmten Pantheismus lehrt Spinoza. G. ist die ewige, unendliche Einheit, das absolute Sein, die „Substanz“ (s. d.), die schaffende Natur („natura naturans“

s. d.); die Einzeldinge, deren Summe die Welt (die „natura naturata") bildet, sind nur „modi" der unendlichen „Attribute" (s. d.) der göttlichen Substanz, die sowohl Geist („intellectus infinitus") als Materie (Ausdehung) ist. G. ist das Absolute, „causa sui" (s. d.); alles Sein und Geschehen folgt mit logischer Notwendigkeit aus Gottes Wesen. G. ist „ens absolute infinitum, hoc est substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit" (Eth. I, def. VI). Er ist einzige Wesenheit (I, prop. XIV), enthält alles: „Quicquid est in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest" (I, prop. XV). Er ist der Welt immanent: „Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens" (I, prop. XVIII). „Res particulares nihil sunt nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur" (I, prop. XXV, coroll.). In Gott sind Wesen und Dasein eins („Dei existentia unum et idem sunt" (I, prop. XX). G. handelt frei und zugleich notwendig, d. h. seiner Natur gemäß („Deus ex solis suae naturae legibus et a nemine coactus agit", prop. XVIII). His Dei naturam eiusque proprietates explicui, ut quod necessario existat; quod sit unicus; quod ex sola suae naturae necessitate sit et agat; quod sit omnium rerum causa libera et quo modo; quod omnia in Deo sint et ab ipso pendeant, ut sine ipso nec esse nec concipi possint; et denique quod omnia a Deo fuerint praedeterminata" (I, append.; vgl. De Deo I, 1 ff.). Gottes Wille und Verstand sind dasselbe (Theol.-pol. Trakt. K. 4). Alles ist in Gott („omnia in Deo"). G. besteht aus unendlichen Attributen (An Oldenburg, Briefwechsel, hrsg. von Gebhardt, 1924, S. 6). Die notwendige Existenz gehört zum Wesen Gottes (An Hudde, S. 155 f.). Alles lebt und webt in G. (An Oldenburg, S. 276; wie schon Paulus). — Panentheistisch ist der Gottesbegriff bei Malebranche. G. ist „l'être universel", das All-Umfassende, der „Ort der Geister" und der Ideen. Das Universum ist in G. „Dieu voit ... au dedans de lui-même tous les êtres, en considérant ses propres perfections qui les lui représentent" (Rech. II, 5). „Dieu est tout être, parcequ'il est infini et qu'il comprend tout, mais il n'est aucun être en particulier, celui qui renferme toutes les choses dans la simplicité de son être" (II, 6). „Dieu est très-étroitement uni à nos âmes par sa présence, de sorte qu'on peut dire qu'il est le lieu des esprits, de même que les espaces sont en un sens le lieu des corps" (II, 6; Médit. mét. et chrét., 1684; Entretien sur la mét. et sur la relig. 1688; Oeuvres, 1859—71; s. Idee). Fénélon: „Dieu ... est en lui même tout ce qu'il y a de réel et de positif dans les esprits ... Il n'est pas plus esprit que corps" (De l'existence de Dieu, p. 155). Alles ist von G. abhängig. Geulincx: „Sumus ... modi mentis, si auferas modum, remanet Deus" (Met., p. 56).

Nach R. Cudworth enthält der göttliche Geist die Ideen der Dinge (The true intell. system of the universe, 1678. Nach Seb. Franck ist G. unerkennbar, in und außer allem, unwandelbar, willenlos; sein Wesen ist die Liebe, er ist das Urgute, hat die Welt durch sein ewiges Wort aus nichts unzeitlich geschaffen. Nach V. Weigel ist G. die „Komplikation" aller Dinge, unteilbar, erst durch die Schöpfung persönlich, in allen Dingen (Philos. theol., 1618; Dialogus de christianismo, 1618). Nach J. Böhme ist G. „Herz oder Quellbrunn der Natur"; aus ihm rührt alles her (Aurora, K. 1, S. 22). Die Natur ist Gottes Leib, G. hat sich in ihr kreatürlich gemacht (2, S. 31). G. ist „ein Geist, in dem alle Kräfte sind". In Gott ist auch das Böse (s. d.), als „bittere Qual", die aber „ewig währende Kraft, Freudenquell" ist (S. 31). G. ist alles in Ewigkeit, „außer ihm ist nichts" (S. 34 f.). G. der anfangslose Ungrund, der sich ewig selbst gebiert, Nichts und Alles, über Raum und Zeit erhaben, alles in Konkordanz enthaltend, was in der Welt zerklüftet ist. Von G. und in G. ist, entsteht alles; von ihm, dem Guten, geht alle Kraft, die Natur (s. d.), aus. Das „Licht" Gottes ist die Ursache aller Dinge, nach ihm sehnt sich die Natur. Das „Zornfeuer" in Gott ist der Grund alles Geschehens. Der „Grimm' ist die Wurzel der Dinge, der Ursprung des Lebens, im ewigen Kampfe mit dem Lichte. G. ist in uns, wir sind in ihm (vgl. Vom dreif. Leben; Von den drei Prinzip.; alle drei Werke in: Die Fruchtschale VIII, 1912, S. 25 ff.). R. Fludd unterscheidet in G. die Macht („Finsternis") und die Weisheit („Licht"). G. ist der Seinsgrund (Philos. mos. I, 3, 6). Ähnlich K. Digby (Two

treatises, 1644). Angelus Silesius: „Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nun kann leben, Werd' ich zunicht, er muß vor Not den Geist aufgeben" (Cherub. Wandersmann I, 8). G. kommt im Menschen zum Wissen seiner selbst (I. 105). „Ich bin nicht außer G., und G. nicht außer mir." G. liebt sich selbst in uns; ich werde G., indem ich mir absterbe. G. ist alles und auch über alles Sein erhaben, er ist „ewige Stille" (Ch. W., hrsg. von Kleukens).

Theistisch faßt G. Descartes auf. G. ist nur durch die Vernunft erfaßbar (Epist. I, 67), er ist eine geistige Substanz (I, 69, 72). Der Gottesbegriff ist uns angeboren, er enthält als göttliche Eigenschaften: Ewigkeit, Allwissenheit, Allmacht, Vollkommenheit, Güte und Wahrheit (Princ. philos. I, 22). G. ist der Schöpfer aller Dinge, der Erhalter des Seins. Nach Clauberg ist G. „causa libera" (Opp., 1691). Hobbes sieht in G. die letzte Ursache aller Dinge (Leviath. XXI). Nach Locke ist Gott unendlicher Geist (Ess. II, ch. 23, § 21). — Leibniz nennt G. das Absolute (Erdmann, p. 138 ff.). G. ist der Seinsgrund, unendlich, allmächtig, allweise, allgütig, leidloses Wirken („actus purus"), der „Ort der Ideen" („regio idearum") oder ewiger Wahrheiten, „la dernière raison des choses" (Princ. ph. de la nature et de la grâce § 7 f.). G. enthält alle mögliche Realität, ist absolut vollkommen (Princ., § 37 ff.; Erdm., p. 506, 678, 715). Er ist die höchste Monade (s. d.), („monas seu substantia simplex"), die mit klarstem Bewußtsein das All erkennt, das sie in sich einschließt: „Dieu contient l'univers éminement" (Gerh. III, 72). G. ist eine „substance nécessaire" (Monadol. 38, Gerh. VI, 613). Er ist „principe, cause des substances", Stifter der Harmonie (s. d.) des Alls, Vereiniger der kausalen mit der teleologischen Weltordnung, Oberhaupt der Geister, des Gottesstaates, „chef de toutes les personnes ou substances intellectuelles, comme le monarque absolu de la plus parfaite cité ou république" (IV, 460), „le plus juste débonnaire des monarques" (461 f.). Er ist die Ureinheit, aus der die Einzelwesen hervorgehen: „Ainsi Dieu seul est l'unité primitive ou la substance simple originaire, dont toutes les monades crées ou dérivatives sont des productions et naissent . . . par des fulgurations continuelles de la divinité" (Monadol. 47; vgl. Theodizee, S. 504, 528, Hauptschr. II, 431). — Nach Newton ist G. im Raume (s. d.) allgegenwärtig und nimmt alles unmittelbar wahr (Opt., p. 368); ähnlich Clarke (Briefwechs. mit Leibniz, 1 ff.; vgl. H. More, Opp. 1769), Nach Berkeley ist G. der ewige, unendliche, vollkommene Geist, der alles in allem wirkt. durch den alles besteht (Princ. CXLVI), der Träger und das Band aller Dinge und Geister (CXLVII). Er offenbart sich uns in seinen Werken, indem er in uns die Natur als gesetzmäßigen Zusammenhang von Vorstellungen produziert; in Gott leben, weben und sind wir (CXLIX). G. ist schöpferischer Intellekt (Siris, deutsch 1913; Alciphron, deutsch 1915). — Nach P. Brown begreifen wir G. nur in Analogien und Bildern (The procedure and limits of the hum. understand.², 1729. Nach Hume steht die Existenz Gottes fest, aber wir begreifen nicht sein Wesen (Dial. üb. d. Rel., S. 83 ff.). — Nach Vico ist G. das unendliche „posse, nosse, velle", dessen Ausstrahlungen die Dinge sind. Der Mensch schaut alles in G. (Opp., 1858 f.). — Nach Chr. Wolff ist G. „ein selbständiges Wesen, darinnen der Grund von der Wirklichkeit der Welt und der Seelen zu finden: und ist G. sowohl von den Seelen der Menschen, als von der Welt unterschieden" (Vern. Ged. I, § 945). G. ist das Absolute (I, § 929, § 938; vgl. Theolog. natural. I). Nach Crusius ist G. „eine verständige und notwendige d. i. ewige Substanz, welche von der Welt unterschieden wird und die wirkliche Ursache der Welt ist" (Vernunftwahrh. § 205). Nach Mendelssohn denkt G. sich selbst und alle möglichen Abstufungen seiner Vollkommenheit, die er schöpferisch als Substanzen außer sich setzt; wir sind Wirkungen Gottes, aber nicht in ihm, haben ein Fürsichsein (Morgenstunden I, 12 f., S. 191 ff.). Vgl. Reimarus, Von d. vernünft. Wahrheit der natürl. Relig.⁵, 1781. — Nach Lessing existiert alles in G. (Über die Wirkl. der Dinge außer G., 1763). G., das vollkommenste Wesen, schafft das, was er vorstellt, zunächst den Sohn als „identisches Bild" seiner selbst; die Harmonie zwischen beiden ist der heil. Geist. Die Wesen (Monaden) sind „gleichsam eingeschränkte Götter" (Das Christentum der Vernunft, 1753; Die Erzieh. des Menschengeschlechts,

1780; Gespräch mit Jacobi über Spinoza, hrsg. 1785; Pantheismus). Nach Herder ist G. ganz, unteilbar in der Welt, die „höchste, lebendigste, tätigste Eins", keine Person, sondern die Urkraft, die sich auf unendliche Weise offenbart, erscheint (G.², 1800; Aus Herders Nachlaß II, 1857, S. 254 ff.). Nach Goethe ist G. das „ewig Eine, das sich vielfach offenbart", die Urmonade, „G. in der Natur, die Natur in G.", ewig schaffend und wirkend, aber nicht von außen stoßend, der Welt immanent („Gott - Natur", Weltseele, Weltgeist, WW. II, 224; III, 268; XXXIV, 207, WW. von L. Geiger IV, 82: „Der Professor ist eine Person, G. ist keine"; XV, 31). — Die Persönlichkeit, Lebendigkeit Gottes betont Jacobi: G. ist selbstbewußter Geist, überweltlich, er lebt in uns (in unserem Herzen), wir leben in G., wir erfassen das Göttliche unmittelbar im Gefühl oder Glauben (Von den göttl. Dingen, 1811; Über die Lehre Spinozas, 1785; WW. 1812 f., III; Brief an Fichte, 1799 u. a.; vgl. Lavater in Jacobis auserles. Briefwechs. I, 438 f.). — Pantheisten sind Diderot, (Le rêve d'Alembert, 1769; früher Deist; vgl. Oeuvres, 1875 f.), Deschamps, Holbach (Syst. de la nature II, 6: G. ist „la nature agissante"), Cabanis u. a.; Atheist ist Lamettrie (vgl. aber Der Mensch eine Maschine, S. 41); Deisten (s. d.): Shaftesbury, Maupertuis (Examen philos. de la preuve de l'existence de Dieu, 1756), Rousseau (Emile IV), Voltaire („Si Dieu n'existait pas, il faudrait l'inventer", aber die Natur bezeugt ihn, Philos. ignor. I, 352 ff.; Oeuvres, 1830) u. a. — Schiller (zuerst von Shaftesbury — Leibniz beeinflußt) bestimmt zuerst die Welt als Gedanken Gottes, als unendlich geteilten G. (Philos. Briefe, 1786). Später: „Und ein G. ist, ein heiliger Wille lebt", über Zeit und Raum „webt lebendig der höchste Gedanke", „es beharrt im Wechsel ein ruhiger Geist". Vgl. Hemsterhuis Philos. Schriften, 1919.

Nach Kant ist G. kein erkennbares Objekt der Vernunft, sondern eine Idee (s. d.), die für die theoretische Vernunft „regulativ" ist, um höchste Einheit in den Erfahrungszusammenhang zu bringen. Wir müssen die Welt so denken, als ob sie von einem G. abhänge und geordnet sei, obzwar wir seine Existenz nicht beweisen und erkennen, sein Wesen nur per analogiam bestimmen können. In der vorkritischen Periode bestimmt Kant G. als Wesen, das „alles in sich faßt, was man zu gedenken vermag", „allgenugsam" (Demonstrat. des Daseins Gottes II, S. 111 ff.; vgl. De mund. sensib. sct. V, § 27; Über die Deutl. der Grundsätze, IV, S. 142 f.). G. ist (später) das „Ideal" (s. d.) der reinen Vernunft, ein „regulatives Prinzip der Vernunft, alle Verbindung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus einer allgenugsamen notwendigen Ursache entspränge", ein die menschliche Erkenntnis abschließender Begriff, dessen objektive Realität auf diesem Wege weder bewiesen noch widerlegt werden kann (Kr. d. r. V., S. 531, 547). Wir denken uns G. als „höchste und notwendige Einheit", nach Analogie einer vernünftig wirkenden Substanz, als „selbständige Vernunft", um so „systematische Einheit" und größtmöglichen empirischen Vernunftgebrauch für uns zu haben. Wie dieses Wesen an sich ist, bleibt unerkennbar (S. 571 ff.), wir bestimmen den „Urgrund der Welteinheit" nur nach einem „subtileren Anthropomorphismus" als denkendes und wollendes Wesen (S. 579 ff.). Zugleich ist G. als Grund der „moralischen Welt" ein Postulat (s. d.) der sittlich-praktischen Vernunft, die ihn als obersten Weltwillen auffaßt (S. 676 f.). Im übrigen sprechen wir von G. nur so, wie wir ihn im Verhältnis zur Welt und zu unserer Vernunft denken; in einem „symbolischen Anthropomorphismus" sagen wir, die Welt ist so, „als ob sie das Werk eines höchsten Verstandes und Willens sei, obzwar uns die „Natur der obersten Ursache" unbekannt ist (Proleg. III, § 57 f.). Die Vernunft hat ein Bedürfnis, G. als Bedingung der Realisierung des höchsten Gutes anzunehmen (Was heißt, sich im Denken orientieren? S. 152 ff.). Denn das höchste Gut (s. d.) ist nur möglich, „sofern eine oberste Ursache der Natur angenommen wird, die eine der moralischen Gesinnung gemäße Kausalität hat", durch Verstand und Willen der Urheber der Natur ist. So gehört der Begriff Gottes nicht zur „Physik", sondern zur Moral, er kann nicht zur Erklärung von Naturphänomenen dienen, aber es ist „moralisch notwendig", das Dasein Gottes anzunehmen in reinem „Vernunftglauben" (Kr. d. pr. V., S. 158 ff.). Dem moralischen Grundsatze

nach muß G. allwissend, allmächtig, allgegenwärtig usw. sein (S. 176 ff.). G. ist das „Übersinnliche über uns"; dessen Idee hat „praktische Realität", ist ethisch gefordert (Fortschr. der Met., S. 107 ff., 125 ff.). Zur Möglichkeit des höchsten Gutes müssen wir ein „höchstes, moralisches, heiligstes und allvermögendes Wesen" annehmen, einen „Herzenskündiger", obersten Gesetzgeber des Reiches der Tugend, „moralischen Weltherrscher" (Relig., Vorr., S. 4 ff.). Diese Idee ist „eine Aufgabe für unsere praktische Vernunft" (S. 161 ff.). G. kann eine (moralische) Persönlichkeit zugeschrieben werden (S. 164 ff.). G. ist der „Grund" aller Realität, alles dessen in der Welt, „wozu wir Menschen einen Verstand anzunehmen nötig haben", wobei aber der göttliche Intellekt erhaben ist über jeden endlichen (nicht „diskursiv"; Vornehmer Ton in der Philos., S. 13 ff.). Den Begriff von G. „uns selbst zu machen", nötigt die praktische Vernunft (S. 16 ff.; vgl. Lose Blätter II, 285; III, 11, 66: „so zu handeln, als ob ein G. und andere Welt wäre"; vgl. Reflex. II, 929, 1160 f., 1577, 1699 ff.; Vorles. über die philos. Religionslehre, S. 71 f.; Vorles. über Met., S. 309 ff.). Aus der „Idee, die wir uns von G. selbst denken", kann zwar nicht die Existenz eines solchen Wesens, aber doch gleich als eines solchen gefolgert werden (Altpreuß. Monatsschr. XXI, 325). G. ist „keine außer mir befindliche Substanz", „bloß ein moralisches Verhältnis in mir" (S. 410 ff.), er ist eine „idealische Person", nur in der moralisch-praktischen Vernunft, „nicht als ein Wesen außer dem Menschen", „die personifizierte Idee des Rechts und Wohlwollens", ein „Gedanke in mir", „Gedankenwesen", ein „subjektives Produkt" der „Menschenvernunft", („Idee Gott", nicht Idee von G.), eine an sich gegründete, aber nicht reale, nur ideale „Dichtung", eine Vernunftidee von der „größten inneren und äußeren praktischen Realität" (S. 311 ff., 374 ff., 573 ff., 606 ff.; vgl. Vaihinger, Die Philos. des Als Ob, S. 724 ff.: G. ist nach Kant, wo er am weitesten vorgeschritten ist, eine „Fiktion", auch nach Vaihinger selbst; dagegen Scholz u. a.) — Nach Forberg müssen wir so handeln, als ob es einen G. gäbe (s. Glaube).

Fichte bestimmt G. zuerst als „ordo ordinans", „lebendige und wirkende moralische Ordnung"; G. ist keine Substanz oder Person (Über den Grund uns. Glaubens an e. göttl. Weltordn., 1798; Appellation, 1799: Atheismus ist die Lehre der Gegner, welche in G. nur den „Geber des Genusses" sehen; WW. V, 186 f.; VI, 427: G. offenbart sich im „Wandel göttlicher Menschen"; VII, 186, 214: das reine Christentum wird erst kommen; vgl. Schriften zum Atheismusstreit, 1910, 1912). G. wird uns durch die Anforderung der Sittengesetzes an uns unmittelbar gegeben (Ideen über G. u. Unsterbl., hrsg. 1914). G. ist die Idee eines obersten moralischen Willens (ib.). G. ist dann das „absolute Ich" (s. d.), reines geistiges Tun, nicht Substanz, das Endziel alles sittlichen Strebens (WW. I, 23; V, 182 ff.). Zuletzt ist G. nach Fichte „Leben" von und durch sich aus, an sich in sich verborgen, wandellos, eine Einheit; in der Welt kommt es zur (zeitlichen) „Darstellung", individualisiert sich, erstarrt auch zur Natur (Über das Wesen des Gelehrten, S. 75 ff.). Außer G. hat nichts ein wahres Sein (Anweis. zum seligen Leben, 1806; vgl. WW. VII, 129: Gottes Dasein ist, als absolute Kraft, im Wissen; vgl. WW. VIII, 461 f.). Schelling bestimmt als das göttliche Prinzip zuerst das „absolute Ich" (Vom Ich, 1795), dann das „Absolute", die „Indifferenz" aller Dinge, die „Identität" von Subjekt und Objekt, von Natur und Geist; es ist ein ewiges Produzieren (Ideen zu e. Philos. d. Nat. I² 71 ff.; Darstell. meines Systems, 1801). Das Absolute ist G. als „ein solches, welches sich selbst absolut affirmiert und also von sich selbst das Affirmierte ist" und das „unmittelbar durch seine Idee auch ist" (WW. I 6, 148 f.). Durch intellektuale Anschauung wird G. unmittelbar erkannt (S. 150 ff.). „G. und Universum sind eins oder nur verschiedene Ansichten eines und desselben. G. ist das Universum, von der Seite der Identität betrachtet, er ist alles, weil er das allein Reale, außer ihm also nichts ist" (Darstell. m. S.s, I, 4, 128). Das ewige Produzieren oder Handeln des Absoluten manifestiert sich ideal (im Geistigen) und real (in der ewigen Natur). In der Natur und in der Geschichte offenbart sich G. (Syst. d. tr. Ideal., S. 439). Als Vorsehung wird Gott erst ganz sein (S. 441). G. ist nicht nur im Weltprozeß, sondern er ist die Potenz vor und zu aller Tätigkeit (S. 252 f.),

in ihm ist ein „Ungrund", eine „Natur" (Einfluß J. Böhmes). „Wollen ist Ursein", das „blind Seiende" in G. ist Wille. Die Dinge gehen aus der „Sehnsucht" in G., dem Willen hervor (Über das Wesen der menschl. Freih., 1809; vgl. Philos. u. Relig., 1804: „Abfall" vom Absoluten und Versöhnung mit ihm). Zuletzt bestimmt Schelling G. als „überseiend"; G. ist „Herr des Seins", hat drei Potenzen (den bewußtlosen, den bewußten Willen, den Geist), ist Einheit von Kräften, ist eine Persönlichkeit mit drei „Angesichten" (I 7, 395 ff.; vgl. I 10, 245 ff.; II, 11—14; Die Weltalter, Univ.-Bibl., S. 30 ff.: G. überwindet durch die Freiheit die Notwendigkeit seiner Natur; ewiger Gegensatz von Ja und Nein in G.; „ewiger Anfang" in G., „Sichwollen", „Drang zum Dasein"; G. ist das „Überwirkliche, Überseiende", ein „ruhender Wille", nicht eigentlich bewußt; „Urtat", G. macht sich zum Seienden nur durch seinen Willen; durch Entäußerung schafft er; vgl. Clara, Univ.-Bibl., S. 139: G. als Ort der Geister; vgl. Weltseele, Potenz, Identität). Nach J. J. Wagner ist G. die Seele des Alls, der Quell des Seins und Wissens; das All ist die Realisierung der göttlichen Selbsterkenntnis (Syst. der Idealph., 1804, S. 4 ff., 45, 76). Vgl. Thorild, Harmonien, 1794. Nach Hegel ist das Absolute die Weltvernunft, der ewige dialektische (s. d.) Prozeß der „Idee" (s. d.), der zum Selbstbewußtsein des Absoluten führt (Enzykl., § 87; Log. III. 327; Phänom., S. 16). G. ist der „lebendige Prozeß, sein Anderes, die Welt, zu setzen" (Naturphilos., S. 22). In der „absoluten Religion" manifestiert sich G. als sich selbst wissender, in seiner absoluten Wahrheit seiender, „absoluter Geist" (Enzykl., § 564). „Gott ist nur G., insofern er sich selber weiß; sein Sichwissen ist ferner sein Selbstbewußtsein im Menschen, und das Wissen des Menschen von G., das fortgeht zum Sich-wissen des Menschen in Gott" (§ 564; WW. XII, 496). Das göttliche Wesen stellt sich dar: „α) als in seiner Manifestation, bei sich selbst bleibender, ewiger Inhalt; β) als Unterscheidung des ewigen Wesens von seiner Manifestation, welche durch diesen Unterschied die Erscheinungswelt wird, in die der Inhalt tritt; γ) als unendliche Rückkehr und Versöhnung der entäußerten Welt mit dem ewigen Wesen, das Zurückgehen desselben aus der Erscheinung in die Einheit seiner Fülle" (Enzykl., § 566; vgl. Vorles. über die Philos. der Religion, 1901; WW. 1832 ff.; Dilthey, Die Jugendgeschichte H.s, 1905; vgl. Hegelianismus). Nach Schleiermacher ist G. die „volle Einheit" der Welt. „Kein G. ohne Welt, so wie keine Welt ohne G." (Dial., S. 162 ff., 432 ff., 476). Das Absolute ist die „reine Identität" von Sein und Denken (S. 326), zeitloses, die Gegensätze aus sich entwickelndes und überwindendes Leben, unpersönlich (S. 525 ff.), unendlicher Weltgeist (Über die Relig.², 1806), der „transzendentale Grund" des Idealen und Realen. Der Religiöse fühlt seine Existenz als „Sein und Leben in und durch G." (vgl. Monologe, 1800; Der christl. Glaube², 1830 f.; WW. 1835 ff.). „Jedes einzelne Sein ist als solches eine bestimmte Form des Seins der absoluten Identität, nicht aber ihr Sein selbst, welches nur in der Totalität ist" (WW. I 4, 131). Schopenhauer bestimmt das (ungöttliche) Absolute als (alogischen) „Willen" (s. d.); vgl. WW. XI, § 61.

Nach E. v. Hartmann ist G. un- und überbewußter Geist, unpersönlich (Relig. d. Geistes, S. 161), die Substanz der Dinge, welche zwei Attribute hat: Idee und Willen, Logisches und Alogisches (Kategorienlehre, S. 538 ff.). G. ist Vieleinheit („konkreter Monismus"), absoluter, überbewußter Geist, einfach, aber in der Vielheit der Individuen sich manifestierend und in ihnen bewußt werdend, an der Welt leidend und schließlich infolge höchster Steigerung des Bewußtseins mit ihr zur Erlösung gelangend (Philos. des Unbewußten¹¹, 1904; Syst. der Philos., 1907 ff.; vgl. Unbewußt). Ähnlich Drews (Die Relig. als Selbstbewußts. Gottes, 1906; Die Christus-Mythe, 1909, S. 185 ff.). Nach Driesch hat für den echten Pantheismus G. „das belebte überpersönliche Ganze" kein Wesen, er „wird" sein Wesen, „macht sich" in echter Freiheit (Wirklichkeitslehre², S. 115 ff., 352 ff.; soweit Wirklichkeit Ganzheit ist, ist sie gott-bedingt; G. ist „wissend", hat ein zeitloses Werden in sich). Nach dem „emanatorischen" Theismus geht G. ganz durch Werdestufen hindurch, nach dem „kreatorischen" Theismus schafft er die Welt neben sich (vgl. Met.1924). Eine Einheit in der Vielheit ist G. nach Schellwien (Wille u. Erk.,

S. 94, „Allwille" (Der Wille, 1898). „Allgeist" ist G. nach M. Venetianer (Der Allgeist, 1874), Rülf (Syst. e. neuen Met., 1880 ff.: G. ist Person), Fechner (s. unten), „Welt-Ich", das in allem ist und wirkt, nach Lipps (Leitfaden der Psych.[3], 1909; Naturwiss. u. Weltansch.[2], 1907), Allwille nach R. Hamerling (Atomistik des Willens I, 126), Bahnsen (Der Widerspruch, 1880 f.), Deussen (Elem. der Met., S. 268 ff.; G. ist die unpersönliche, überweltliche Kraft, das Prinzip der Welterlösung), Mainländer (Die Philos. der Erlös., 1876, I, 102 ff., 320 ff.; II, 196 ff.; G. ist „gestorben", in der Vielheit der Willenseinheiten aufgegangen, durch deren Werden nur er aus dem Übersein ins Nichtsein treten und erlöst werden kann), Frauenstädt (Briefe über die natürl. Relig., 1858), Wundt (s. unten), E. Horneffer (Die künftige Relig., 1909; Am Webstuhl der Zeit, 1914: Wir leben in G., G. lebt in uns) u. a. (s. Voluntarismus, Wille). Verschiedene Formen des Pantheismus vertreten ferner D. F. Strauss (Der alte u. der neue Glaube, 1872; das Universum als ewige All-Einheit; WW., 1895), Spencer (unerkennbares, überpersönliches, sich in den Erscheinungen symbolisch manifestierendes Absolutes, s. d.), Ad. Steudel (Philos. I[2], 219 ff., 320 ff.; G. ist die geistige Weltsubstanz; vgl. Krit. der Relig., 1881), K. Dieterich (Grdz. der Met., 1885; G. ist die unendliche Substanz, deren konstante Aktionen die „Monaden", bzw. Atome, sind), H. Bender (Zur Lös. des metaphys. Problems, 1886; G. ist die Weltsubstanz), L. Stein (Der soziale Optim., S. 228; G. ist Weltenergie), M. L. Stern, (Philos. u. naturwiss. Monismus, 1885; Monist. Ethik, 1911; G. ist die allgemeine, an sich zeitlose „Existenz"), O. Kröger (Die Philos. des reinen Ideal., S. 198 ff.: G. ist die eine, ewige, allgegenwärtige Wesenheit, Sein, unpersönlich), Dietzgen (WW. II, 12 ff.; III, 222; das unendliche All ist das Absolute, G.), E. Ziese (Wachstum u. Entwickl., 1912, S. 9 ff.: G. ist das All), Spiller (Die Urkraft des Weltalls, 1876; G. ist der beseelte Äther), H. Triebel (Die Rätsel uns. Daseins, 1909), J. Picton (The relig. of the universe, 1904), M. Kronenberg (Die All-Einheit, 1925), Mc. Taggart (Some dogmas of religion, 1906. Das Absolute ist eine Einheit von Personen, nicht selbst Person), A. Spir (Denken u. Wirklichkeit[3], 1884; Ges. WW. 1908 f.; G. ist die Substanz der Dinge, ohne Selbstbewußtsein, die Welt seine Entäußerung. G. „wirkt" nicht, ist das „höhere Wesen" der Dinge, das Gute, die höchste Norm; vgl. Liard, Wiss. u. Met., 1910: G. ist das Gute als Ursache aller Vollkommenheit), Guyau (L'irrélig. de l'avenir[7], 1904; deutsch 1910; G. ist das All-Leben), Ravaisson (La philos. en France[3], 1889; deutsch 1889; Rev. de mét., 1901; G. ist denkend-wollendes, liebendes Leben, sich frei zur Welt beschränkend), Bergson (L'évolution créatrice, p. 270; deutsch, S. 253 f.: G. ist „vie agissante, action, liberté", schöpferisch sich entwickelndes Leben, Tat, Freiheit; „dieu se fait") u. a. Vgl. Chr. Morgenstern, Stufen, 1918.

Nach Haeckel ist G. die Natur selbst, das All; der „Allgott" ist ewig, unendlich, unpersönlich, unbewußt, regiert die Welt nach ewigen Gesetzen, ist die „Urkraft" der Welt (Gott-Natur, 1914, S. 37 ff., 58 ff.; Ewigkeit, S. 50 f.). — Nach H. Schmidt (Philos. Wörterbuch[5], 1920) ist G. Ziel der Weltentwicklung, soziales Ideal. Nach Jodl ist G. ein immer neu zu erzeugendes Ideal, welches kein Sein, sondern ein Werden ist, nicht eine Realität, eine Aufgabe (Vom Lebenswege II, 328 ff.; I, 426 f.; Krit. des Ideal., S. 176 f.). Nach C. Becker ist das Göttliche das höhere Seelenleben der Menschheit (Relig. in Vergang. u. Zuk., 1915, S. 171 ff.). Feuerbach (in „Tod u. Unsterbl.", noch Pantheist) vertritt später eine Menschheitsreligion. Das göttliche Wesen ist das idealisierte und hypostasierte Wesen des Menschen, ein vergegenständlichter Wunsch des Menschen, „das von aller Widerlichkeit befreite Selbstgefühl des Menschen". Das wahre Göttliche ist die Vollkommenheit der menschlichen Gattung (Das Wesen des Christentums, 1841; Das Wesen der Relig.[2], 1849; Vorles. über das Wesen der Relig., 1857; G., Freih. u. Unsterbl., 1866; WW. 1893 ff.; vgl. Goethe: „Was der Mensch als G. verehrt, ist sein eigenstes Innere herausgekehrt"; Gespräche, hrsg. von Biedermann). — Einen in Mystik umschlagenden Atheismus (s. d.) vertritt Mauthner (Der Ath., 1922 f.; vgl. G. Landauer, Skepsis u. Mystik, 1903: das All als unendliches „Seelenfluten"). Nach Kerler ist der Gottes-

glaube eine grundlose Hypothese (Die auferstandene Met., S. 256), nach Vaihinger eine zweckmäßige, wertvolle Fiktion (Die Philos. des Als Ob, S. 229). Nietzsche ersetzt die G.es-Idee („tot sind alle Götter") durch die des „Übermenschen" (s. d.) (vgl. WW. IX, S. 526: G. als Kulminationsmoment; das Dasein ist „ewige Vergottung und Entgottung"), Comte durch das „grand être" (die Menschheit, Catéchisme positiviste, 1852). Vgl. Proudhon, Die Widersprüche der Nationalök., 1847, S. 7 ff. (G. ist eine soziale Idee, eine Objektivation der „allgemeinen Vernunft", des „gesellschaftlichen Ich", das zum „Welt-Ich" gemacht wird); J. Hart, Der neue G., 1899; L. Büchner, Der G.esbegriff, 1874; Kraft u. Stoff, S. 324 ff.; E. Herbst, Die Verwirkl. der G.-Idee; H. St. Chamberlain, Arische Weltansch.[3], 1911; Mensch u. G., 1921 (Erlösungsreligion); J. Sack, Monist. Gottes- u. Weltansch., 1899; J. Schlaf, Das absolute Individuum, 1904; Relig. u. Kosmos, 1911; G. Allen, Die Entwickl. des Gottesgedankens, 1906; Emerson, Works, 1908; deutsch 1904 (Überseele); Volkelt, Ästhet. des Tragischen, S. 430 ff. (G. ist das All-Eine, Absolute mit einem „Prinzip der Negation und Verkehrung", an dem es leidet, gleich dem tragischen Helden).

Idealistisch ist der Gottesbegriff von Cohen. G. allein ist das Sein (Der Begriff der Relig., 1915, S. 23 ff.). Er ist „die Gewähr, daß immerdar Dasein werde für die unendliche Fortführung der Sittlichkeit" (S. 51), die „Erlösung des Individuums", der Erhalter der Menschenseele, die „Realisierung der einen Menschheit" (S. 63 ff.), das „Zentrum aller Ideen", die „Bürgschaft des Sieges des Guten" (Eth., S. 417 ff.; Einl. mit krit. Nachtrag zu Langes Gesch. des Material.[3], 1908). Vgl. Die Relig. der Vernunft, 1919; Relig. u. Sittl., 1907; K. Bornhausen, Die Relig. der Vernunft, Kantstud. XXIX, 377 ff.: G. als Inbegriff des Vernünftigen, Wertvollen, Idealen; K. Sternberg, Ideal. u. Kultur, S. 81: G. als Idee absolut erfüllter Werthaftigkeit, als Leitstern geschichtlicher Entwicklung; Kinkel, Ideal. u. Real., S. 34 ff., 63; Der philos. G.esbegriff des transzendentalen Ideal., in: Relig. u. Geisteskultur II, 1908: G. hat „Sein in der Zukunft", ist kein Ding, sondern Idee, Ziel, Ausdruck der innigsten Sehnsucht und des reinsten Wollens des Menschengeschlechts"; A. Görland, Religionsphilos., 1923; Natorp, Relig. innerhalb der Grenzen der Humanität[2], 1908; Sozialpädag.[2], S. 369 ff.: Idee der sittlichen Menschheitsgemeinschaft und des reinen Menschentums. Nach H. Ehrenberg ist G. der „Sinn der Welt" (Die Parteiung der Philos., S. 128); so auch nach F. Münch (Erlebnis u. Geltung, S. 185 f.; G. ist „die absolut reale Möglichkeitsbedingung aller Sinnzusammenhänge überhaupt"; vgl. Sinn: Keyserling u. a.); vgl. P. Hofmann, Das relig. Erlebnis, S. 54: G. als Bürge für ein praktisch-sinnvoll eigenes Dasein des Menschen; s. Religion. Nach M. Adler ist der Gottesbegriff das „Axiom der Vernünftigkeit der Welt", die „Idee der sinnvollen Ordnung selbst", die gelegen ist in der „Realisierung eines unvergänglichen Wertes jeder Persönlichkeit" (Über den krit. Begriff der Relig., Jerusalem-Festschrift, 1915, S. 7 ff.). Nach Windelband ist G. die Wirklichkeit aller Ideale, das als real gedachte Normbewußtsein höchster Art (Praelud.[3], S. 433). Die Gottheit, der „übererfahrungsmäßige Lebenszusammenhang der Persönlichkeit", ist so real, wie das Gewissen (Einl. in die Philos.[3], S. 394 ff.). Nach Bauch ist G. höchster Verstand als letzte Möglichkeitsbedingung der logischen Einheit von Erkenntnisform und Erkenntnisinhalt, ein Wesen, das in der Idee gesetzt ist, zugleich das letzte Fundament der Ethik (l. Kant, S. 461 ff.). Nach Rickert ist G. (das Heilige) das übermenschliche Vollkommenheits-Ideal, dessen Verwirklichung uns versagt ist, an dessen Macht über das Wirkliche wir aber glauben, ein „Überrationales" (Syst. der Philos. I, 340 ff.; Logos IV). Vgl. A. Ruesch, Freiheit, Unsterbl. u. G. als Ideen der prakt. Vernunft, 1913. — Ein überzeitliches, geistiges, selbstbewußtes Absolutes ist G. nach Green (Works, 1906), Bradley (Appearance and reality[2], 1897) u. a. Vgl. Baldwin, Das Denken u. die Dinge, 1908 f.; Uphues, Relig. Vorträge, 1903 (G. als überzeitliches Bewußtsein).

Nach dem Panentheismus ist G. überweltlich, die Welt in G., wobei sich der P. bald dem Theismus, bald dem Pantheismus nähert. Nach Hillebrand ist G. absoluter Geist,

transzendent zu den Einzelwesen, aber dem Seinsganzen immanent, in ewiger Selbstbeziehung auf die Welt, selbstbewußte Persönlichkeit (Philos. des Geistes I, 69; II, 321 ff.) Nach Chr. Krause ist G. („Orwesen") „ungegenheitlich", die Welt in sich befassend und ihr sich „darlebend", „an und in sich und durch sich auch alles, was ist, in dem wir alle sind". Die Welt ist „in und durch G.", G. ist selbstbewußte Persönlichkeit, frei schaffend, in der Welt seine Zwecke verwirklichend, „Vereinwesen von Selbheit und Ganzheit" (Vorles. über das Syst. der Philos. II; Rechtsphilos., S. 14 ff.; Die absolute Religionsph., 1834 f.; vgl. Ahrens, Naturrecht I, 316, Del Rio u. a.). Nach E. G. Geijer sind in Gottes unendlicher Persönlichkeit alle endlichen Geister enthalten (Vorles. über die Gesch. des Menschen, 1856). Ähnlich Boström (WW. 1883—1901; Syst. der Philos. 1919). Überpersönlicher Geist ist G. nach A. E. Biedermann (Christl. Dogmatik², 1884). G. ist selbstbewußter Weltgeist, der die Welt in sich hat, nach M. Carriere; die Einzelgeister sind seine selbständig gewordenen Willensakte („Semipantheismus"; Die sittl. Weltordnung, S. 384; Ästhet. I, 46). Nach Chr. Planck ist G. zentrierende und zugleich viele Einzelzentren schaffende Einheit (Testament e. Deutschen, 1881, S. 467). Der „transzendente Pantheismus" von Fortlage betrachtet G. als absoluten Geist, der die Einzelgeister enthält (Darstell. u. Krit. der Beweise f. das Dasein Gottes, 1840; Sechs philos. Vorträge², 1872). Nach F. Rohmer besteht das All aus G. und den Geschöpfen, es ist der Leib Gottes, in ewiger Entwicklung (Die Wiss. von G. = Bd. I von Wiss. u. Leben, 1876). — Nach Lotze ist G. alles in sich einschließende bewußte Persönlichkeit, der Grund des Wirklichen und des Idealen, „lebendige, sich selbst besitzende und genießende Ichheit" (Mikrok. III², 545 ff.; Grdz. der Religionsph.). Absolute, die Welt einschließende Persönlichkeit ist G. nach O. Pfleiderer (Religionsph. I—II), R. Seydel (Die Relig., 1872), Kirchner (Met., 1880), G. Thiele (Philos. des Selbstbewußtseins, 1895; Kosmogonie u. Relig., 1898), E. Zeller (Vortr. u. Abh., 1875 f.), P. Schwartzkopff (G. in uns und außer uns, 1905; Die Weiterbild. der Relig., 1903), J. Bergmann (Vorles. über Met., S. 464 ff.: in G. ist alles auf absolute Weise zusammengefaßt; Syst. des objekt. Ideal., 1903), Lipps (s. oben), B. v. Kern (Das Wesen des Seelen- u. Geisteslebens², S. 184; G. ist „allumfassendes Einheitsdenken"), Münsterberg (Philos. der Werte, S. 422 ff.; G. ist das „Über-Ich", das an sich zeitlos ist und sich in eine unendliche Reihe von Strebungseinheiten, die es zur Einheit verbindet, besondert), Royce (The conception of god, 1897; The world and the individual, 1900 f., p. 413 ff.; in G., dem selbstbewußten absoluten Geiste, sind die Individuen beschlossen), G. Class (Die Realität der Gottesidee, 1904), Eucken (Der Wahrheitsgehalt der Relig.³, 1912; Hauptprobl. der Religionsph. der Gegenwart⁵, 1912; die göttliche All-Person verknüpft die Einzelgeister zu einem „personalen Lebenssystem", ist das absolute weltüberlegene und zugleich in der Welt wirksame Geistesleben in seinem Beisichsein; ähnlich Kalweit, Begründ. der Rel., 1902; O. Siebert u. a.; vgl. Troeltsch, Die Absolutheit des Christentums, 1902; Religionsph. in: Die Philos. zu Beginn des 20. Jahrh. I; Der Historismus u. s. Überwind., S. 63 ff.; G. ist weltüberlegen, das Göttliche manifestiert sich in der Welt, Geschichte, im Gewissen; vgl. Glaubenslehre, 1925), I. H. Fichte (Spekul. Theol., S. 77 ff.; „konkreter Theismus", G. schließt die Welt ein, ist schöpferisches Denken), Ulrici (Gott u. die Natur², 1866, S. 554 ff.; G. u. der Mensch II, 1872; Glauben u. Wissen, 1858), Ladd (Met², 1889; Synthetica, 1906), M. Wentscher (Einf. in die Philos., S. 153 ff.), G. Glogau (Vorles. über Religionsph., 1898; Abr. der philos. Grundwiss. 1880, 88), Siebeck (Zur Religionsph., 1907; Lehrb. der Religionsph., 1893). — Nach Fechner ist G. der „Allgeist", der alle anderen Seeleneinheiten einschließt und dessen Leib das Universum ist (Über die Seelenfrage, S. 117 f.; Zend-Avesta I, 202), er ist „ein einiges, höchst bewußtes, wahrhaft allwissendes, d. i. alles Bewußtsein der Welt in sich tragendes und hiermit auch das Bewußtsein aller Einzelgeschöpfe in höheren Bezügen und höchster Bewußtseinseinheit verknüpfendes Wesen", er hat das gesamte endliche Dasein „in sich aufgehoben und untergeordnet" (Z.-A. I, 258 f.; II, 181; Die Tagesansicht, S. 65). Ähnlich Paulsen (Einl. in die Philos.²¹, 1909; Syst. der Eth. I⁵, 207). B. Wille (Offenbarungen des Wacholder-

baumes, 1901; Das lebendige All, 1905; Die Christusmythe als monist. Weltansch., 1903; G. ist das „universale Ich", wir sind von Ewigkeit ein „werdender G."), W. Pastor (G. Th. Fechner, 1904), K. Lasswitz (Relig. u. Naturwiss., 1904; Seelen u. Ziele, 1908), Heymans (Einf. in die Met.[2], 1911) u. a. — Nach Hammacher ist G. das Selbstbewußtsein aller Selbstbewußtseinsmöglichkeiten und zugleich das Reich der ewigen Wahrheiten (Hauptfragen der mod. Kultur, 1914, S. 592). — Nach Wundt ist G. der oberste Gesamtwille, „Weltwille", der alle Einzelwillen einschließt, „Weltgrund"; die Welt ist seine „Entfaltung" (Kleine Schriften, S. 138 ff.; Syst. der Philos.[2], S. 392ff., 668ff.; 3. A., 1907). Überpersönlicher Allgeist ist G. nach R. Richter (Religionsph., 1912; Dialoge über Religionsph., 1911; Einf. in die Philos.[5], 1920). Nach Störring ist G. unpersönlicher, unräumlicher Weltgrund, aus dem die Welt sich entwickelt und dessen Offenbarungen die sittlichen Heroen sind (Die Frage der Wahrheit der christl. Relig., 1920, S. 5 ff.: G. als der letzte Grund des sittlichen Wollens). Überpersönlicher Geist, das „raum- und zeitlose Wesen des Universums" ist G. nach Lipsius (Einh. der Erk., S. 309 f.; vgl. Krit. der theol. Erk., S. 186, 204). Unendliches Bewußtsein ist G. nach Kühtmann (Zur Gesch. des Terminismus, 1911, S. 49). Nach F. J. Schmidt gehört zur Verwirklichung des göttlichen Wesens die Schöpfung, die Setzung des Nichtgöttlichen, um es sich dann wesenseins zu machen. Das „allschöpferische Urwirken" gelangt durch die Aufhebung der frei gesetzten Materie zum Selbstbewußtsein (Der philos. Sinn, S. 46, 79; Z. Wiederg. d. Ideal., 1907). Nach Verweyen ist G. der Urquell des Lebens, das in der Welt sich enthüllende unendliche Wesen (Relig. u. Kultur, S. 137 ff.; Aus Bewußtseins Tiefen, 1924; Der religiöse Mensch u. seine Probleme, 1922). — Nach Bo Yin Ra verkörpert sich der Göttliche Geist in der Welt (Das Buch vom lebendigen G., S. 86). Nach J. Schultz kommt das innerste Sein Gottes in den Formen des Alls zum Ausdruck (Die mechan. Theorie des Lebens, S. 90). Universeller Geist, Urgrund der Welt ist G. nach Schafheitlin (Der große Ironiker II, 1909, S. 70 ff.). — Nach W. Sauer ist G. als vollkommenstes Wesen, Inbegriff aller Werte nicht vorhanden, sondern im Werden; alles hat durch Erzeugung von Werten dazu beizutragen, ist Vorbereitung zum Ruhen der Welt und der Menschen in G. („normativer Pantheismus"; Philos. der Zukunft, S. 263 ff., 287 ff.; s. Ewigkeit). — Nach Geissler gibt es kein abgetrenntes Absolutes; göttlich ist alles, sofern es durchdrungen ist von vielem, das wir nicht wissen, aber bewundern; das Göttliche ist unpersönlich, durchdringt uns und alles andere (Relig. u. Durchdringung, S. 28 ff.; Das System der Seinsgebiete, S. 293ff.). — Absolute Persönlichkeit ist G. nach Simmel (Philos. Kultur, S. 208 ff.; G. allein hat volle Persönlichkeit). „G." ist der Gegenstand des Glaubens schlechthin, das „Absolute in unserer Seele", der Einheitsgrund der Welt (Die Relig.[2], 1918, S. 49 ff.). Nach Opitz ist G. der alles erschaffende, erhaltende, umfassende ewige Weltwille (Auf dem Wege zu G., 1907; Gr. e. Seinswiss., 1879—1904). Nach K. Jellinek ist G. (Logos) „ein der geoffenbarten Welt selbständig gegenüberstehendes geistiges Einheitszentrum". G. und Welt bilden zusammen ein Ganzes (Das Weltengeheimnis[3-4], S. 460 ff.). G. umschließt die Dinge zur Einheit. Der persönliche G. (Logos) führt den Weltenprozeß in einmaliger Art durch (S. 479 f.), er ist dreieinig (zeugendes Unbewußtes, empfangendes Bewußtes, wissender Geist; der Sohn ist die Welt, S. 485 f.). G. faßt die Ideen zu den Welten und Wesen in sich (S. 486 ff.). Der individuelle G. ist eine „Emanation des Absoluten", welches überwußtes, geistiges, seliges Leben ist, das All-Eine, in dem alles ist (S. 499 ff.) Nach Mahnke finden im göttlichen Bewußtsein alle Wesen ihre überindividuelle Einheit (Eine neue Monadol., S. 44). G. umfaßt alle objektiven Werte der Geisteswelt (S. 45). G. ist „die transzendentale Einheit, die den Weltzusammenhang alles Seienden durch seine Beziehung auf das Reich des Geltenden überhaupt erst möglich macht", zugleich auch der in allen Monaden lebendige Eros, die Sehnsucht des Realen nach der Idee, auch der *βίος*, der werdende G., gegenüber dem *λόγος*, der ewig ruhenden Gottheit (S. 45 ff.). In G. bringt ein Vernunftwille die idealen Wesenheiten zur Verwirklichung (S. 54 ff.), er ist Stifter der Harmonie der Welt (S. 104 ff.; Mithilfe der menschlichen Arbeit an der Schöpfung der göttlichen

Geisteswelt, wie P. de Lagarde, Eucken u. a.). Die absolute „Allperson", die alle anderen „Personen" umfaßt, ist G. nach Stern (Person u. Sache I, 168). G. und Welt sind nicht außereinander („Personaler Pantheismus", Wertphilos., S. 94 ff.). Aus „göttlicher Selbsterhaltung" stammt alle kosmische Gesetzmäßigkeit (S. 239). G. ist „der heilig gesetzte Selbstwert, ins Absolute erhoben". Durch „introzeptives" Wissen, Verstehen erfassen wir das Göttliche (S. 398 ff.). Panentheistisch lehren J. Martineau (vgl. Price, M.'s Religionsph., 1902), J. Ward (Natural. and Agnosticism³, 1907), P. Carus („Entheismus", s. oben), Royce (s. oben), J. H. Snowden (The world a spiritual system, 1911), Howison (The conception of God, 1897) u. a.; vgl. Joël, Seele u. Welt, 1925; Dunkmann, Religionsph., 1914; M. Buber, Ich und Du, 1923; W. Solovjeff, Ausgewählte WW. I, 1914 (G. ist absolute Persönlichkeit, die Welt ist durch ihr inneres Leben mit ihm verbunden, der Weltsinn ist der Logos, der offenbare G., dessen Liebe und Gesetz Einigkeit der Wesen verlangt; S. 61 ff., 119 ff.); R. Rashdall (in: Personal Ideal., ed. by Sturt, p. 369 ff.: das Absolute ist „a society which includes God and all other spirits").

In verschiedenen Formen tritt der Theismus auf. Nach Baader ist G. formende „aktuose" Einheit, in ihm ist eine „ewige Natur". G., Sohn, heil. Geist bilden einen „Ternar" (WW. I, 195 ff.). „G. erkennt sich nur, indem er sich hervorbringt, und bringt sich nur hervor, indem er sich erkennt." „Der Ungrund faßt sich wollend als Vater immer als Wort, geht immer aus dieser Fassung aus als Geist in die Schaulichkeit oder Weisheit" (Spekul. Entwickl. der ewigen Selbsterzeug. Gottes, 1835, S. 8 ff.; vgl. Schriften, hrsg. von M. Pulver, 1921). Nach Günther setzt sich G. durch sein Denken selbst in einem trinitarischen Prozeß; die Welt ist die „Kontraposition" Gottes (Vorschule zur spekul. Theol.², 1846—48; Antisavarese, 1883, S. 272 ff.; Ges. Schriften, 1882). Theisten sind Fries (Handbuch der prakt. Philos. II; Syst. der Met., 1824), Apelt (Met., 1857; Religionsph., 1860), F. v. Schlegel (Fragmente, 1904; in den Philos. Vorles. aus den Jahren 1803—06 pantheisierend), Herbart (Allg. prakt. Philos., 1808), Beneke (Syst. der Met., S. 467 ff.), J. Stahl (Philos. des Rechts I, 324 ff.), Troxler (Vorles. über die Philos.², 1842), J. Sengler (Die Idee Gottes, 1845—52), Bolzano (Lehrb. der Religionswiss., 1839; Athanasia², 1838, S. 321 ff.), Chr. Weiss (Vom lebendigen G., 1812), die Hegelianer Gabler, Göschel (Beitr. zur spekul. Philos., 1838), Hinrichs (Die Relig., 1822), Daub (Philos. u. theol. Vorles., 1838—44), Marheineke (Vorles. über christl. Dogmatik, 1847—49), Michelet (Vorles. über die Persönl. Gottes, 1841), Vatke (Religionsph., hrsg. 1888), u. a., Chr. Weisse (Philos. Dogmatik I, 336 ff.; Grdz. der Met., 1835; Die Idee der Gottheit, 1833), W. Rosenkrantz (Wissensch. des Wissens I, 448 ff.; Prinzipien der Theol., 1875; G. ist Einheit von Denken und Sein, Wille), Chalybaeus (Philos. u. Christentum, 1853; Entwurf e. Systems der Wissenschaftslehre, 1846), Sederholm (Zur Religionsph., 1865), Braniss (Syst. der Met., S. 170 ff.), Weissenborn (Vorles. über Panth. u. Theismus, 1859), U. Wirth (Die spekulat. Idee Gottes, 1845), K. Ph. Fischer (Idee der Gottheit, 1839), Heinroth (Psych., S. 194 ff.), I. H. Fichte und Ulrici (s. oben), Trendelenburg (Histor. Beitr. zur Philos., 1846 ff.; G. ist über alle Kategorien erhaben, absolute Intelligenz, Wille, Liebe, zweckvoll schaffend), Kym (Metaphys. Unters., 1875; „theistischer Monismus"), A. Lasson (Entwickl. des relig. Bewußtseins der Menschheit, 1883, u. a.), Frohschammer (Einl. in die Philos., 1858, S. 160 ff., 385 ff.; G. ist Allpersönlichkeit, in der Welt, wie diese in ihm; der Weltprozeß ist die objektiv gewordene göttliche „Phantasie"; Die Phantasie, 1877; Monaden u. Weltphant., 1879), L. Schmid (Das Gesetz der Persönlichkeit, 1862), Drobisch (Religionsph., 1878), Cieszkowski (G. u. die Palingenesie, 1842), Thrandorff (Theos., nicht Kosmos, 1859), G. Spicker (Vers. e. neuen Gottesbegriffs, S. 150 ff.; G. ist bewußte, persönliche Einheit von Geist und Materie), Eichhorn (Die Persönl. Gottes, 1883), Eitle (Gr. der Philos., 1892), Stürken (Metaphys. Essays, 1882), A. Dorner (Gr. der Religionsph., S. 27 ff.; Die Met. des Christentums, 1925; G. ist transzendent und immanent), J. Baumann (Grundfragen der Relig., 1895), Harms (Met., S. 117 ff., G. ist das Seiende, das vollkommen ist, der Grund der Materie), Külpe (Einl. in die Philos.⁴,

S. 272), Reinke (Die Welt als Tat[4], 1905), Dennert (Ist G. tot[2], 1908), Sigwart (Log. II[2], 758), J. Kaftan (Christentum u. Philos., S. 12), E. v. Cyon (G. u. die Wissenschaft[2], 1912), H. Delff (Die Hauptprobl. der Philos. u. Relig., 1886), Teichmüller (Religionsph., 1886), O. Flügel (Monismus u. Theol.[3], 1908; Zur Philos. des Christentums, 1899), Schaarschmidt (Die Relig., 1907), Th. Simon (Christl. u. mod. Weltansch., 1903), H. Späth (Welt u. G., 1867; Theismus u. Panth., 1878), Th. Steinmann (Die Frage nach G., 1915), E. Sidler-Brunner (Rapport e. Suchenden, 1925, S. 36f.), Jahn (Eth.[4], 1925), Th. Haering (Die Materialisier. des Geistes, S. 293; G. als überindividuelle, die Individuen umfassende und in sie hineinwirkende Persönlichkeit), W. Jerusalem (Philos. der Gegenw., 1922; Einl. in die Philos.[10], S. 142, 364; G. als schöpferischer Weltwille mit unverbrüchlichen Gesetzen), J. Sylvester (Vom Wesen der Dinge, S. 599 ff.; die Kreaturen sind Verkörperungen der Wesensformen des göttlichen Geistes), K. Oesterreich, Brentano (Psych. II[2], 122; G. oder das „Ideal der Ideale", ist ein Wesen, dessen Vorstellung die unendliche Schönheit, dessen Erkenntnis die unendliche und alle endliche Wahrheit offenbart und dessen Liebe das unendliche Gut und in ihm alles an ihm Teilnehmende liebt; vgl. Die Lehre Jesu u. ihre bleib. Bedeut., 1922), Wartenberg, Weinstein (Welt u. Lebensansch., 1910), Ölzelt-Newin, F. Fiedler (Vom Zuge der Menschheit I, 1912), Wobbermin, G. Runze (Religionsph., 1901; Katech. der Met., 1905; Realenzykl. f. protest. Theol.[3], Art. „Monismus", „Atheismus"; s. Religion), O. v. der Pfordten (Religionsph., 1916), K. Skopek (Die Begründ. e. idealen Weltansch., 1914), W. Bousset (Unser Gottesglaube, 1908), R. Otto (Kantisch-Fries'sche Religionsph., 1921; Das Heilige[8], 1922; G. ist das „Numinose"; s. Heilig), H. Schwarz (Der Gottesgedanke in der Gesch. der Philos. I, 1913; Das Ungegebene, 1921; G. ist kein Gegebenes, wird in unserem Geiste geboren, ist ewiges Leben, Über-Ich). Nach H. Scholz ist das Göttliche „eine unirdische Potenz von unvergleichbarem Seins- und Wertgehalt", ein Wesen, das durch „die drei grundlegenden Kategorien des Unirdischen, des machtvoll-Erhabenen und des ewig Begehrenswerten" bestimmt ist (Religionsph.[2], S. 131 ff.). Das „Unirdische" bedeutet, daß das Göttliche als etwas erlebt wird, was nie mit der Welt verwechselt werden kann, das „ewig Wunderbare", „Unaussprechliche", „Wesenhafte" (nicht das „Absolute"). Nach O. Spann ist G. die letzte Ganzheit, er bringt sich in dessen Gliedern zum Ausdruck, bleibt aber bei sich selbst und befaßt sie in sich (Kategorienlehre, S. 364 ff.). Nach Scheler ist G. Liebe; er ist das geistige Zentrum aller endlichen Personenwesen, sein Wesensattribut ist das All-Leben (Wesen u. Formen der Sympathie, S. 153; Vom Ewigen im Menschen, 1921; Der Formal.[2], S. 298 ff., 411 ff.; apriorische Wertidee des Göttlichen, ein letztes Element anschaulicher Natur in allen religiösen Objektideen; die Gottesidee ist mit der Einheit der Welt auf Grund eines Wesenszusammenhanges mitgegeben, ihre Wirklichkeit aber nur durch Offenbarung dargetan; vgl. Husserl, Ideen zu e. reinen Phän. I[2], 1922). — Nach K. C. Schneider ist G. „absoluter Akt oder absolute Ratio", dem das Nichts als „Antiakt" oder „absolute Energie" gegenübersteht. Diese beiden „Absoluta" bilden mit der Welt das „All" (Die Welt, S. 26, 125 ff., 598; am Ende der Welt existiert G., das reine absolute Sein, allein; Ewigkeit der Welt).

Thomistische bzw. neoscholastische Theisten sind J. H. Newman (Philos. des Glaubens, 1921), Kleutgen (Die Theol. der Vorzeit[2], 1867—74, Die Philos. der Vorzeit[2], 1878 f.), Stöckl (Grdz. der Philos., 1911), H. Schell (G. u. Geist, 1895; Apologie des Christentums I), v. Hertling (Vorles. über Met., 1922), A. Lehmen (Lehrb. der Philos.[3], 1909 ff.), C. Frick (Ontol.[4], 1911), J. Donat (Summa philos. Christianae, 1910), Gutberlet (Lehrb. der Philos.[4], 1908; G. ist transzendent und immanent), Hagemann (Met.[6], 1901), M. Glossner (Der spekul. Gottesbegriff in der neueren u. neuesten Philos., 1894), C. Güttler (Ges. Abhandl., 1918), A. Lang u. W. Schmidt (Der Urspr. der Gottesidee I, 1912), J. Mausbach (Weltgrund u. Menschheitsziel[8-10], 1921), J. F. Thöne (Syst. der Met., 1908), E. Rolfes (Die Wahrheit des Glaubens I, 1910), G. Wunderle (Grdz. der Religionsph., 1918), O. Gründler (Elem. zu e. Religionsph. auf phänomenol. Grundlage, 1922), E. Commer

(Syst. der Philos. 1883—86), Geyser (Das Gottesproblem, 1899; Erkth., S. 72 ff., 159 ff.; G. ist die Urform von unendlichem Wesensgehalt), L. Baur (Metaphys., S. 428 ff.; G. ist ein absolutes Wesen, „ens a se", „ens ad se", causa prima", absolute geistige Persönlichkeit, Urheber allen Seins, einfach, einzig, einheitlich trotz der Trinität, vollkommen, unveränderlich, höchstes Gut, universales Ziel durch seine Liebe zu sich selbst, unendlich, allgegenwärtig, überräumlich, überzeitlich-ewig, schöpferisch erkennend, die Dinge als Kundgebungen seines Seins wollend, frei, liebend, gerecht u. a., absolute Persönlichkeit, transzendent), Sawicki (Die Wahrheit des Christentums[3], 1920), Jos. Müller (Syst. der Philos., 1898), E. Przywara (Religionsbegründung, 1923), E. L. Fischer (Überphilos., 1907; G. ist „Vernunfternergie").

Theisten sind ferner Lamennais (Oeuvres, 1836 f.), Gerdil (Oeuvres, 1816—20), Gratry (De la connaissance de Dieu, 1855), Ubaghs (Theodiceae seu theol. natural. elementa, 1848), Cousin (später; Du vrai, p. 407 ff.), Caro (L.'idée de Dieu [6], 1878), Vacherot (La relig., 1868), Renouvier (L'idée de Dieu, Année philos., 1897), Secrétan (La philos. de la liberté, 1879; G. ist „causa sui", Wille; das Absolute macht sich zu G., indem es die Welt schafft), E. Naville (Le christianisme, 1878), Boutroux (Die Kontingenz der Naturgesetze, S. 152 f.; Wiss. u. Relig., 1910), Rosmini (Nuovo saggio sull'origine delle idee[5], 1851), Gioberti (Introduzione allo studio della filos., 1839 f.), Mamiani (Teoria della religione e dello stato, 1868; Compendio e sintesi della propria filos., 1876), Monrad (Arch. f. syst. Ph. II), J. Balmes (Vermischte Schriften, 1855 f.; Corso de filos. elemental, 1847), J. St. Mill (G. ist nicht allmächtig; Three essays on relig., 1874), Mansel, (Metaphys., 1860; The limits of religious thought[3], 1867), Fraser (Philos. of theism, 1899), J. Croll (The philos. of theism, 1857), G. Galloway (Studies in the philos. of relig., 1904), S. Harris (The philos. basis of theism, 1883), A. Seth (Two lectures on theism, 1897), B. P. Bowne (Immanence of God, 1905; Philos. of theism[2], 1902), B. Brewster (The philos. of faith, 1913), Romanes (später: Thoughts on relig., 1896), J. Lindsay (Recent advances in theistic philos. of relig., 1897), Ladd, Royce (s. oben), G.H.Howison (The conception of God, 1897), James (Das pluralist. Universum, 1914, 76 ff.; G. ist endlich, ein Teil des Alls oder Absoluten, er ist in der Geschichte der Welt tätig, steht uns nahe; S. 206 ff.), F. C. S. Schiller (Riddles of the sphinx[3], 1910; Humanismus, 1911; G. ist oberste Monade mit unabänderlicher Tätigkeit, *ἐνέργεια ἀκινησίας* [wie Aristoteles], zeitlos-ewiges Leben und Bewußtsein) u. a. Vgl. Leuba, The belief in God and immortality, 1916. Vgl. K. Breysig, Die Entsteh. des Gottesgedankens u. der Heilbringer, 1905; L. Ziegler, Gestaltwandel der Götter[2], 1920; B. Rosenmöller, G. u. die Welt der Ideen, 1923; L. Faulhaber, Die drei Wege der Gotteserk., 1924; W. E. Hocking, The meaning of God in human experience, 1912; R. Hildebrand, Gedanken über G., die Welt u. das Ich, 1910; Unamuno, Das trag. Lebensgefühl, 1925; A. Fröhlich, Der Wille zur höheren Einheit, 1905 (G. ist die Liebe;) Eleutheropulos, G. u. Religion, 1903; Th. Reik, Der eigene u. der fremde G., 1923 (psychoanalytisch); P. Junker, Liebe u. G., 1923; L. Coellen, Von der Selbstoffenbar. des göttl. Lebens, 1924; W. Lüttge, Die Dialektik der Gottesidee in der Theol. der Gegenwart, 1925; K. Beth, Das Erlebnis in Rel. u. Magie, Kantstud. XXX, 381 ff. (Das Göttliche wird erlebt als das Unsinnliche, durch das menschliches Leben einen Sinn erhält und menschliche Schwäche zur Stärke erhoben wird); Stöhr, Wege des Glaubens, S. 18 (G. ist das „Megiston", ewig, unendlich, in ihm sind die „Metakosmien", G. hat ein selbst herrlich ordnendes Bewußtsein); Wobbermin, System. Theol. III; 1912; Tolstoi, Ges. WW., 1891 ff. (Wahres Leben in G.); A. Hoffmann, Der hochgemute Mensch, 1925; W. Schmied-Kowarzik, Gotteserlebnis u. Welterk., Volkelt-Festschrift, 1918; L. Candidus, Potentialtheismus, 1908; Müller-Walbaum, Die Welt als Schuld u. Gleichnis, S. 164 ff. (G. ist absolute Persönlichkeit, „die absolut-persönliche Setzung des Wertes", die Quelle aller Freiheit, die „intensive Totalität", für die Intelligenz das „absolute Paradoxon"; „man kann nur zu G. streben, G. verwirklichen, G. tun.": S. 206); Häberlin, Das Gute, 1926 (G. als absoluter Einheits-

wille, dem alles eingeordnet bzw. von dem wir uns durchdringen lassen sollen, um die Spannung von Subjekt und Objekt zu überwinden, uns zu erlösen); Ewald, Die Relig. des Lebens, 1925, S. 32 ff., 53 ff., 131 ff., 200 ff., 343 ff. (Das Göttliche ist die Innerlichkeit des Alls; G. offenbart sich als Weltall, er ist in uns, wir sind in ihm, der ganz reiner Geist, die höchste, alleinige Wirklichkeit ist, die Kraft, die alles Leben trägt; vgl. Die Wiedergeburt des Geistes, Die Erweckung); H. Kutter, Das Unmittelbare³, 1925; Im Anfang war die Tat, 1925 (unmittelbares Leben aus Gott); H. Prager, Die Weltansch. Dostojewskis, 1925 (G. als „synthetische Persönlichkeit des Volkes"). Vgl. Religion, Glaube, Absolut, Atheismus, Dualismus, Agnostizismus, Deismus, Theologie, Logos, Ontologismus, Heilig, Demiurg, Einheit, Monismus, Schöpfung, Welt, Intuition, Idee, Praedestination, Geist, Gewissen, Liebe, Gottesbeweise, Supernaturalismus, Offenbarung, Theosis, Mystik, Glottologisch, Wert.

Gottesbeweise: Argumente für das Dasein Gottes, teils apriorisch-logischer Art, teils aposteriorisch, psychologisch usw. fundiert. Der Kern aller G. ist die Notwendigkeit, ein Absolutes (s. d.) als „Weltgrund" und überragendes „All-Eines" anzunehmen, auf das alles Endliche, Relative bezogen ist und das zugleich eine letzte Einheit in den kosmischen Sinnzusammenhang bringt, in den sich menschlich-sittliches Streben einordnet. Dieser Kern der G. bleibt, auch wenn die Wissenschaften als solche von der Anerkennung des Daseins Gottes unabhängig zu forschen und zu erklären haben (vgl. Glaube, Religion). Es gibt ihrer verschiedene: 1. ontologischer (s. d.): 2. kosmologischer (s. d.); 3. physikotheologischer bzw. teleologischer (s. d.); 4. moralischer (s. d.) oder ethiko-theologischer Beweis; 5. B. „e consensu gentium", d. h. aus der Übereinstimmung aller Völker betreffs des Glaubens an einen Gott, aus der (ethnologisch-historisch zu begründenden) gleichen Anlage bei allen Völkern für die Entwicklung eines Gottesbegriffes (Platon, Leges 886 A; Aristoteles, De coel. I, 3; Cicero, Tusc. disp. I, 13, De nat. deor. I, 17; Clemens Alexandrinus, Strom. V, 14; Herbert von Cherbury u. a.); 6. B. aus dem angeborenen (s. d.) Gottesbewußtsein (Justinus, Apol. II, 6; Johannes Damascenus, De fide orth. I, 1; Tertullian, De testimon. an. 5, De carne Chr. 12; Scholastiker, Herbert von Cherbury, Descartes, Princ. philos. I, 16: die angeborene Idee eines vollkommenen Wesens kann nur von einem realen Vollkommenen uns eingepflanzt sein, H. Scholz, Religionsph.², S. 310: Aus der Art und Weise, wie das Gotteserlebnis erworben wird, läßt sich auf das Dasein Gottes schließen, u. a.; gegen das angeborene Gottesbewußtsein: Gassendi, Locke u. a.); 7. B. aus der mystisch-intuitiven Erfassung Gottes (Philon, Plotin, Eckhart; Campanella: durch einen „tactus intrinsecus"; Kühn u. a.); 8. das Argument des „Ontologismus" (s. d.): die unmittelbare Erkenntnis des göttlichen, unendlichen Seins bedingt alle übrige Erkenntnis, wir schauen alles in Gott und dessen Ideen (Heinrich von Gent, Malebranche, Rech. II 6, Gerdil, Gioberti, Rosmini, Ubaghs, Hugouin, Fabre u. a.); 9. B. aus der Idee Gottes im Ich mit Hinweis darauf, daß das (endliche) Ich nicht die positive Unendlichkeits-Idee einer Gottheit selbsttätig erzeugt haben könne (Campanella; Descartes: „Idea quae in nobis est requirit Deum pro causa Deusque proinde existit", Medit. III; Trendelenburg, das endliche Denken strebt über jede Schranke hinweg; 10. B. aus der Existenz des Ich, die eine abgeleitete, auf Gott zurückführende sein muß (Descartes, Baader: „Jeder endliche Geist, wissend, daß er nicht sich selber hervorbringt, weiß hiermit sein Gewußtsein von dem ihn hervorbringenden absoluten Geist", WW. I, 193; Glogau, Abr. II, 80 f.); 11. B. aus a. übernatürlicher, b. natürlicher Offenbarung (s. d.) in der Außen- und Innenwelt (Berkeley, nach welchem Gott ebenso gewiß erkannt wird wie ein anderes geistiges Wesen, Princ. CXLVII f.; Schelling: „Die Geschichte als Ganzes ist eine fortgehende, allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten. Aber man kann in der Geschichte nie die einzelne Stelle bezeichnen, wo die Spur der Vorsehung oder Gott selbst gleichsam sichtbar ist. Denn Gott ist nie, wenn Sein das ist, was in der objektiven Welt sich darstellt; wäre er, so wären wir nicht; aber er offenbart sich fortwährend. Der Mensch führt durch seine Geschichte einen fortwähren-

den Beweis von dem Dasein Gottes, einen Beweis, der aber nur durch die ganze Geschichte vollendet sein kann" Syst. d. tr. Ideal., S. 438; Hegel, nach dem sich Gott als absoluter Geist in Religion und Philosophie offenbart, Enzykl. § 564ff.); 12. noëtischer B.: die ewigen Wahrheiten weisen auf Gott als Quelle derselben und Stifter der Übereinstimmung von Denk- und Seinsgesetzen hin (Augustinus, Uphues u. a.; De Broglie, Preuves psychol. de l'existence de Dieu², 1908; A. Lalande, L'idée de Dieu, Rev. thom., 1909, u. a.). Der noëtische und moralische sowie der historische Gottesbeweis werden zu den „anthropologischen" G. gerechnet; 13. der „deontologische" B.: Jedes Gesetz setzt einen Gesetzgeber voraus, u. a. Nach Class ist die Gottesidee a priori, durch Erfahrung wird sie bestätigt (Die Real. d. Gottesidee, 1904). Apriorisch ist die Idee des Göttlichen nach den „Ontologisten" (s. d.), nach Troeltsch (s. Religion), R. Otto (Das Heilige⁸, 1922), K. Beth (auf emotionalem Grunde) u. a., nach denen ihr ein eigenartiges, ursprüngliches „Erlebnis" des Göttlichen zugrundeliegt (Scheler, R. Otto u. a.). Nach Fechner ist der stärkste Beweis der, daß wir Gott suchen müssen (Zend.-Av. I, 219). Auf ein Bedürfnis und die Nützlichkeit der Gottesidee zu dessen Befriedigung, bzw. für das Leben und Handeln führt die Geltung dieser Idee zurück der Pragmatismus (s. d., auch der Fiktionalismus (s. d.). Gegner der G. sind die antiken Skeptiker (Sext. Empir. adv. Math. IX, 137ff., Pyrrh. hypot. III, 2ff.), Bayle, Hume (Dial. concern, natural religion, 1779; deutsch 1905), Kant, der die sub 1—4 angeführten Argumente als nicht stringent darlegt (Kr. d. r. V., S. 510ff.; Kl. Schr. III², 134ff.; Kr. d. Urt. II, 349ff.; vgl. Reflex. II, 1578ff.; Vorles. über Met., S. 309ff.; Vorles. über die philos. Religionslehre, S. 19ff.). Das Dasein Gottes läßt sich weder beweisen noch bestreiten, es übersteigt jede mögliche Erkenntnis (s. Ontol.). Hingegen ist der Glaube an Gott ein subjektiv-notwendiger; es ist ein Postulat (s. d.) der sittlich-praktischen Vernunft, das Dasein Gottes anzunehmen als Bedingung der Verwirklichungsmöglichkeit des höchsten Gutes. „Es ist durchaus nötig, daß man sich vom Dasein Gottes überzeuge; es ist aber nicht ebenso nötig, daß man es demonstriere" (Beweisgrund zu e. Demonstr. des Das. Gottes III, 4, S. 121ff.). G. ist theoretisch das „Ideal" (s. d.) der reinen Vernunft. Nach Feuerbach will jeder Gottesbeweis nur beweisen, daß die Religion recht hat (Wesen d. Christ., S. 300f.). Gott ist „ein psychologisches Wesen"; der Mensch projiziert sein eigenes Wesen in die Natur (S. 413). Vgl. Gottesbeweise bei Maimonides, Doct. perplex. II, 1; Thomas, S. th. I, qu. 2, 3; Contr. gent. I, 10ff.; IV, 28, 42; Texte zum G., 1912; Mersenne, Quaest. celeberrimae in genesin, 1623, qu. 41; Chr. Wolff, Theol. natur. I, § 8; Tetens, Abh. von den vorzügl. Beweisen des Das. Gottes, 1761; Fichte, WW. VI, 427 (ein göttlicher Wandel ist der entscheidenste Beweis für das Dasein Gottes); H. Ritter, Über die Erk. Gottes in der Welt, 1836; Chr. Weisse, Philos. Dogmatik I, 332ff.; Bolzano, Athanasia², S. 321ff.; Frohschammer, Einl. in die Philos., S. 113ff.; v. Hertling, Vorles. über Met., 1922; L. Baur, Met. S. 428ff.; Geyser, Erkth., 1924; Fortlage, Darstell. u. Krit. der Beweise f. d. Das. Gottes, 1840; Dorner, Gr. der Religionsph., S. 200ff.; Die Met. des Christentums, 1925; Verweyen, Zur Logik der G., Kantstud. XXII, 302ff.; Relig. u. Kultur, S. 23ff.; K. C. Schneider, Die Welt, S. 153ff.; K. Jellinek, Das Weltengeheimnis, S. 459ff.; J. Schnippenkötter, Der entropolog. G., 1920; G. Cohen, Das Dasein Gottes vom Standpunkt der reinen Log., 1913; P. Urbach, Erktheoret. B. f. die Existenz Gottes, 1916; O. Zimmermann, Das Gottesbedürfnis, 1910; L. Weis, Erkennen u. Schauen Gottes, 1898; E. Melzer, Der B. f. d. Das. Gottes, 1895; W. Bruhn, Der Vernunftcharakter der Religion, 1921; Jerusalem, Die Philos. der Gegenwart, 1922 (G. als Subjekt zum Welt-Impersonale; „Grammatischer Gottesbeweis"); Rehmke, Eth., 1921; Grunwald, Gesch. der G. im Mittelalter, 1907; Eibl, Augustin u. die Patristik, 1923; Sawicki, Die G. 1926. Vgl. Gott, Religion, Traditionalismus, Glaube, Angeboren, Mystik, Offenbarung, Fiktion, Ontologisch usw.

Gottesreich (Reich Gottes, Reich der Gnade, „regnum gratiae", Gottesstaat, „civitas Dei"): das Reich der durch Gott und die Unterordnung unter den Geist des Gött-

lichen gesetzten und gewirkten sittlich-religiösen Gemeinschaft, in das sich jedes Vernunftwesen wenigstens der Idee nach einzugliedern vermag, um so einen höheren Lebensstandpunkt zu gewinnen. Vom G., das als ewiges Reich in Gott und in uns selber sich erzeugt, spricht zuerst (Joh. 18, 36; Luk. 17, 21; Matth. 6, 33; 13, 16) das Neue Testament (vorher Platon vom *Κόσμος νοητός*, s. Intelligibel; die Stoa vom Universalstaat, der Götter und Menschen umfaßt; Philon, De gigantibus, § 60; *Κόσμος νοητός*; vgl. Plotin, Enn. VI, 2, 3). Augustinus stellt der „civitas mundi", „c. terrena" die „civitas Dei" gegenüber, die religiös-sittliche Gemeinschaft (nach dem Vorbilde der Kirche; De civ. Dei XII, 27; XV, 16; XIX, 24). Der Gottesstaat ist die Gemeinschaft der zur Seligkeit prädestinierten Geister, die durch die Liebe zu Gott verbunden sind (De civ. Dei XI, 9, XII, 1). Nach Eckhart sollen wir aus der Ordnung des G.s tätig sein (Büttner, Schriften II, 210f.). Hobbes unterscheidet das natürliche und „prophetische" G. (Leviathan, 32). Von der Erzeugung des G. in uns spricht J. Böhme (Von den drei Prinzip., S. 105 f.). Nach Leibniz sind die Geister fähig einer Gemeinschaft mit Gott („societatis alicuius cum Deo ineundae"), sie bilden „civitatem Dei, h. e. regnum omnium perfectissimum sub perfectissimo Monarcha", und dieses Reich ist der „mundus moralis" in der physischen Welt (Princ. philos., § 84 ff.). Es gibt eine „république de l'univers ou la cité de Dieu" (Gerh. IV, 475), „le plus parfait état qui soit possible (Monadol., 85 f.), wo die vollkommenste Gerechtigkeit, Tugend mit Glück vereint besteht (Theod. I, § 123). Zwischen dem Reich der Natur und dem „regnum gratiae" besteht eine prästabilierte Harmonie (s. d.). Nach Kant versetzen wir uns durch Befolgung des kategorischen Imperativs (s. d.) in das G. als intelligible (s. d.), moralische (s. d.) Welt, in das „Reich der Zwecke" (s. d.) und der Tugend, zu dem wir als autonome, sittliche Persönlichkeiten gehören. Ähnlich Fries (Wissen, Glaube u. Ahndung², S. 133 ff.; intelligible Welt „freiwollender ewiger Intelligenzen" unter dem „Gesetz der Würde"), Fichte u. a. Nach W. Solovjeff ist ein Endziel die „freie Theokratie" als G. im Geiste der Liebe (vgl. H. Prager, W. S.s universalist. Lebensphilos., 1925). Ähnlich Koppelmann, Die Eth. Kants, S. 72 u. a. Durch bewußte Hingabe an den göttlichen Allwillen werden wir Bürger des Gottesstaates nach Mahnke. Das Reich der Gnade ist das letzte Ziel des ewigen Werdens Gottes (Eine neue Monadol., S. 106 f.). Ähnlich Störring (Die Frage der Wahrh. der christl. Relig., S. 24), Troeltsch (Glaubenslehre, 1925), Eucken (Der Wahrheitsgehalt der Relig., S. 332; das G. ist „das in Gott gegründete Reich weltüberlegener Innerlichkeit"), Paulsen (Syst. der Eth. I⁵, 265), F. Münch (Erlebnis u. Geltung, S. 186; die Geschichte als das zeitliche Werden des zeitlos Gültigen, des „Reiches Gottes auf Erden") u. a. Nach Romundt ist der Gottesstaat das kommende sittliche Reich der Humanität (Vernunft als Christentum, 1882). Ähnlich Cohen (vgl. Bornhausen, Die Relig. der Vernunft, Kantstud. XXIX, 72) u. a. Nach Scheler ist das G. das Reich der unter der Idee Gottes und dem Werte des Heiligen verbundenen Personen und ihrer Ordnung („Theomorphismus"; Der Formal.², S. 298 f.). Vgl. M. Meyr, Gott u. sein Reich, 1860; A. Hoffmann, Der hochgemute Mensch, 1925; Müller-Walbaum, Die Welt als Schuld, S. 238 ff.; Häberlin, Das Gute, 1926; S. 47 f. (Vollkommene Gemeinschaft), S. 354 (Reich der universal anerkannten Gottesherrschaft); Ewald, Die Rel. der Liebe, 1925, S. 427 ff. (das G. in und außer uns, als freie Gemeinschaft freier, durch Liebe verbundener Seelen, „die unsichtbare Kirche" der im göttlichen Geiste Verbundenen); Tolstoi, Das Reich Gottes, 1903; M. Schulze, Die Idee des R. G.s bei Kant, 1925; E. Salin, Civitas Dei, 1926. Vgl. Zweck, Intelligibel, Moralisch, Staat, Liebe, Ideal.

Grad: Maßzahl einer intensiven (s. d.) Größe, intensive Größe. Nach Chr. Wolff sind Grade „quantitates qualitatum" (Ontol. § 747; vgl. Baumgarten, Met., § 246; Platner, Philos. Aphor. I, § 946 f.). Nach Kant haben alle Empfindungen (und das Reale aller Erscheinung) Grade (Proleg. II, § 24, 26). Grade sind Größen der bloßen Empfindung nach oder auch als Größe des Grundes einer Anschauung (§ 26; G. ist „quantitas qualitatis"). Grade können nur geschätzt werden „durch das Verhältnis von 1 zu 0" (§ 26). Jede Empfin-

dung hat einen G. oder „eine Größe, wodurch sie dieselbe Zeit, d. i. den inneren Sinn in Ansehung derselben Vorstellung eines Gegenstandes mehr oder weniger erfüllen kann, bis sie in nichts (= 0 = negatio) aufhört“ (Kr. d. r. V., s. Antizipation). Nach Hegel ist G. die „intensive Größe“ (Enzykl., § 103 f.). Nach Wundt gibt es Intensitäts-, Qualitäts- und Klarheitsgrade psychischer Elemente (Gr. der Psych.[5], S. 305). Vgl. Intensität, Bewußtsein, Aufmerksamkeit, Größe, Realität, Monade, Stetigkeit, Mannigfaltigkeit (Driesch).

Grammatik s. Sprache, Impersonalien, Satz, Name, Wort, Kopula, Prädikat, Subjekt, Semasiologie, Logik. Vgl. M. Heidegger, Die Kategorien- u. Bedeutungslehre des Duns Scotus, 1916 („grammatica speculativa“); J. Harris, Hermes[2], 1765; deutsch 1788; A. F. Bernhardi, Sprachlehre, 1801—3; K. F. Becker, Deutsche Sprachlehre, 1827—29; Diez, G. der roman. Sprachen 1836—44; R. Westphal, Philos.-histor. G. der deutschen Sprache, 1869; Vergleich. G. der indogerman. Sprache I, 1873; Marty, Gesamm. Schriften I—II (Die G. muß Rücksicht auf die Logik nehmen; häufige Diskrepanz zwischen G. und logischen Kategorien; Unters. über Grdl. der allgem. G. u. Sprachphilos., I, 1908); Jerusalem, Gedanken u. Denker II, 1925; Die Urteilsfunktion, 1895; Psychol. im Dienste der G. u. Interpretation, 1896; Jahn, Log., 1920; Ziehen, Lehrb. der Log., S. 236 ff., 402 ff. (partieller Einfluß der Logik auf die G.); Husserl, Log. Unters. II, 287 („apriorische G.“); Vaihinger, Die Philos. des Als Ob, S. 154 ff.; O. Jespersen, Philos. of Grammar, 1924.

Graphologie: (Lehre von der Schriftdeutung). Vgl. L. Klages, Die Probleme der G., 1910; Preyer, Zur Psych. des Schreibens, 1919.

Gravitation s. Schwere, Relativitätstheorie, Masse.

Grenzbegriffe: Kant versteht unter einem „Grenzbegriff“ einen Begriff, der die Ansprüche der Sinnlichkeit begrenzt und der zugleich bis zur Grenze unseres Erkennens führt, indem er etwas (ein Transzendentes) denkend setzt, ohne es positiv bestimmen zu können. Dieses Etwas ist das „Noumenon“ (s. d.). „Am Ende aber ist doch die Möglichkeit solcher Noumenorum gar nicht einzusehen, und der Umfang außer der Sphäre der Erscheinungen ist (für uns) leer, d. i. wir haben einen Verstand, der sich problematisch weiter erstreckt als jene, aber keine Anschauung, ja auch nicht einmal den Begriff von einer möglichen Anschauung, wodurch uns außer dem Felde der Sinnlichkeit Gegenstände gegeben, und der Verstand über dieselbe hinaus assertorisch gebraucht werden könne. Der Begriff eines Noumenon ist also bloß ein Grenzbegriff, um die Anmaßung der Sinnlichkeit einzuschränken, und also nur von negativem Gebrauche. Er ist aber gleichwohl nicht willkürlich erdichtet, sondern hängt mit der Einschränkung der Sinnlichkeit zusammen, ohne doch etwas Positives außer dem Umfang derselben setzen zu können“. „Unser Verstand bekommt nun auf diese Weise eine negative Erweiterung, d. i. er wird nicht durch die Sinnlichkeit eingeschränkt, sondern schränkt vielmehr dieselbe ein, dadurch, daß er Dinge an sich selbst (nicht als Erscheinungen betrachtet) Noumena nennt. Aber er setzt sich auch sofort selbst Grenzen, sie durch seine Kategorien zu erkennen, mithin sie nur unter dem Namen eines unbekannten Etwas zu denken“ (Kr. d. r. V., S. 286 f.; vgl. Reflex. II, 1341; Vorles. über Met., S. 80 ff.). Die Vernunft erkennt in der exakten Wissenschaft zwar „Schranken“, aber keine „Grenzen“, d. h. „zwar, daß etwas außer ihr liege, wohin sie niemals gelangen kann, aber nicht, daß sie selbst in ihrem inneren Fortgange irgendwo vollendet sein werde.“ Metaphysik führt auf „Grenzen des reinen Vernunftgebrauchs.“ Schranken sind bloße Negationen, Grenzen zugleich etwas Positives. Auf der Grenze der Erkenntnis halten wir uns, „wenn wir unser Urteil bloß auf das Verhältnis einschränken, welches die Welt zu einem Wesen haben mag, dessen Begriff selbst außer aller Erkenntnis liegt, deren wir innerhalb der Welt fähig sind“ (Proleg. II, § 57, S. 123 ff.). Erfahrung begrenzt sich selbst, gelangt zu immer

neuem Bedingten. Das sie Begrenzende ist das „Feld der reinen Verstandeswesen", die sich aber nicht positiv bestimmen lassen. Wir erkennen die Begrenzung des Erfahrungsfeldes durch etwas, was der Vernunft sonst unbekannt ist (S. 133f.). Die „Grenze der Erscheinung" gehört noch mit zur Erscheinung (Reflex. II, 1724). Nach F. A. Lange u. a. ist das Ding an sich (s. d.) ein bloßer G. Riehl nennt Raum und Zeit „empirische G. deren Inhalt in gleichem Grade für das Bewußtsein wie für die Wirklichkeit selber gültig ist" (Philos. Krit. II 1, 73). Nur die „Grenzen" (nicht das An-sich) der Dinge sind erkennbar. Nach Rickert ist das „heterologische" (s. d.) Denken begrenzt durch die über es hinausgehende „atheoretische" Weltauffassung (Syst. der Philos. I, 242ff.). Grenzbegriffe können sich prinzipiell von den anderen Begriffen derselben Reihe unterscheiden (Der Gegenstand der Erk.[5], S. 36: s. Subjekt). Nach Vaihinger sind die Begriffe: absoluter Raum, Atom u. a., nur „G.", die als zweckmäßige Fiktionen (s. d.) fungieren, aber nicht hypostasiert werden dürfen. Vgl. B. Kerry, Syst. e. Theorie der G., 1910.

Grenze s. Endlich, Unendlich, Raum, Zeit, Prinzipien, Idee (Platon), Zahl, Antinomien, Grenzbegriff, Erkenntnistheorie, Wert, Kritik (Kant), Metaphysik, Transzendent. Nach Kant gebietet die Vernunft, nichts innerhalb der möglichen Erfahrung als absolute G. zu nehmen (s. Idee usw.). — Grenzen gibt es nur innerhalb Raum und Zeit, (in bezug auf andere Teilräume, Teilzeiten); R. und Z. selbst aber sind unbegrenzt. — „G." heißt auch der Moment, wo eine Größe im Begriffe ist, in Null überzugehen (beim Infinitesimalen). Nach Geissler kann man sich in jedem „Weitengebiete" „eine unbestimmte, d. h. nicht mit bestimmter Größenbegrenzung versehene Größe, eine grenzenfreie" vorstellen. Die Begrenzung der Größen eines Weitengebietes ist vorstellbar als irgendeine grenzenfreie Größe eines niederen Weitengebietes (Das Syst. der Seinsgebiete, S. 16ff.). Vgl. Aristoteles, Met. V, 17; Isenkrahe, Zur Terminol. des Endl. u. Unendl.; Natur u. Offenbar. 54, 1908, S. 132ff. Vgl. Bedürfnis (Grenznutzen).

Größe s. Quantität, Grad, Zahl, Anzahl, Stetigkeit, Menge, Unendlich, Schema.

Größe, psychische, ist „jedes psychische Element und jedes psychische Gebilde . . ., insofern es in ein irgendwie gradweise abgestuftes System eingeordnet werden kann" (Wundt, Gr. d. Psychol.[5], S. 306). Die Größeneigenschaft als solche (als Intensität, Qualität, extensiver Wert, ev. als Klarheitsgrad) kommt jedem psychischen Element und Gebilde zu, aber eine Größenbestimmung ist nur mittels der apperzeptiven Funktion der Vergleichung möglich (ib.). Die psychische Messung hat es mit „Wertgrößen", nicht mit Größenwerten zu tun. Absolute Maße gibt es hier nicht. Der Begriff des Grades ist der psychische Größenbegriff allgemeinsten Umfangs (vgl. Grdz. der phys. Psych. I[6], 539f.). Vgl. Psychophysik, Intensität.

Grund (*λόγος*, ratio, causa) ist (allgemein) das, wovon etwas ideell oder real abhängig ist, woraus es sich begreifen läßt; insbesondere: ein Gedanke, insofern er uns zur Anerkennung oder Setzung eines anderen Gedankens („Folge") logisch determiniert. Der logische „G." ist keine psychische „Ursache", sondern dasjenige am Erkenntnisgehalt, was die Gültigkeit einer „Setzung" (eines Gedankens) rechtfertigt, begreiflich macht, durch dessen Einfügung in den „Begründungszusammenhang" (das „Reich theoretischer Geltungen") das Denken stetig und logisch, „rational", („vernünftig") wird. Der G. ist kein Denkvorgang, sondern ein Gedachtes als das ein anderes Gedachtes Mitsetzende, Vorausgesetzte, es partiell Einschließende und so zur Stetigkeit des Denkens Beitragende, durch die Systematik desselben Geforderte, dem logischen Einheitswillen Rechnung Tragende. In einem Begründungszusammenhang stehen Geltungen, insofern sie etwas miteinander gemein haben, so daß die Setzung des einen Inhalts zur Mitsetzung eines bestimmten anderen werden kann (a priori oder auf Grund der Erfahrung). Seinsgrund ist jedes Prinzip (s. d.), aus dem die Existenz eines Dinges oder Geschehens ableitbar

ist, bzw. die Ursache (s. d.). Eine logische Regel ist: Mit dem G. ist die Folge gesetzt, mit der Folge der G. aufgehoben („Posita ratione ponitur rationatum"), aber nicht umgekehrt (s. Schluß). Der Beweggrund ist eine Seite des Motivs (s. d.).

Bis auf Leibniz werden Erkenntnis- und Seinsgrund meist nicht auseinander gehalten. So bei ARISTOTELES: *ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθα ἕκαστον ἁπλῶς, ὅταν τὴν αἰτίαν οἰόμεθα γιγνώσκειν, δι' ἣν τὸ πρᾶγμά ἐστιν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστὶ καὶ μὴ ἐνδέχεσθαι τοῦτο ἄλλως εἶναι* (Anal. post. I, 2). Die Skeptiker sprechen von der *ἰσοσθένεια τῶν λόγων*, von der Gleichwertigkeit der entgegengesetzten (Beweis-) Gründe, so daß es keinen wahren Widerspruch gebe (*οὐκ ἔστιν ἀντιλογία*), da kein Grund mehr gelte (*οὐ μᾶλλον*) als ein anderer (SEXTUS EMPIRICUS, Pyrrhon. hypot. I, 12, 202 ff.) Das logische Verhältnis von G. und Folge als Notwendigkeit der Konsequenz bei CICERO, Acad. II, 30, 95. DESCARTES („causa sive ratio") und SPINOZA unterscheiden Real- und Seinsgrund nicht genügend. Den Begriff einer „zureichenden Ursache" kennt HOBBES: „I hold to be a sufficient cause, to which nothing is wanting that is needfull to the producing of the effect. The same is also a necessary cause" (Quaest. de libert., p. 483). — LEIBNIZ unterscheidet zwischen „raison" und „cause"; der „Grund" ist Ursache des Urteils, der Wahrheit, ihm entspricht in den Dingen die Ursache (Nouv. ess. IV, ch. XVII, § 1). Der G. der Wahrheit besteht „in nexu praedicati cum subiecto" (Opuscul. et fragm. 11). Nach CHR. WOLFF ist G. „dasjenige, wodurch man verstehen kann, warum etwas ist" (Vern. Ged. I, § 29). „Wo etwas vorhanden ist, woraus man begreifen kann, warum es ist, dies hat einen zureichenden G." (§ 30). „Per rationem sufficientem intelligo id, unde intelligitur, cur aliquid fit" (Ontol. § 56). Zu unterscheiden sind „principium fiendi (ratio actualitatis alterius)", „principium essendi (ratio possibilitatis alterius") und „principium cognoscendi" (Ontol. § 876, 881 ff.). BAUMGARTEN: „Ratio est, ex quo cognoscibile est, cur aliquid sit" (Met. § 14). CRUSIUS: „Alles dasjenige, was etwas anderes ganz oder zum Teil hervorbringt, . . . heißt G. oder Ursache im weiteren Verstande" (Vernunftwahr. § 34 ff.). Erkenntnis- und Realgrund sind zu unterscheiden (ib.). Der Realgrund ist a) Ursache, b) Existentialgrund (Dissert. philos., 1743, § XXXVI, XXII). MENDELSSOHN versteht unter G. „das Merkmal in der Ursache, aus welchem sich die Wirkung folgern läßt" (Morgenst. I, 2). Nach FEDER ist G. „derjenige Umstand, diejenige Bestimmung, wovon das andere, das Gegründete herkommt" (Log. u. Met., S. 255). Der „vollständige" G. ist die „Sammlung alles dessen, was einen Einfluß gehabt, zu dem Effekt etwas beigetragen hat" (S. 257). Zu unterscheiden sind „Realgrund" und „Erkenntnisgrund" („Idealgrund", „logischer" Grund), „Bewegungsgrund" (S. 259). Nach PLATNER ist G. das, „woraus erkannt wird, daß etwas ist, so und nicht anders ist" (Philos. Aphor. I, § 826 f.). Vgl. REIMARUS, Vernunftlehre, § 121.

Scharf trennt den „logischen" G. vom „Realgrund" (der Ursache) KANT. „Ratio" ist, „quod determinat subiectum respectu praedicati cuiusdam". G. ist, was ein Subjekt in Beziehung auf ein Prädikat bestimmt, und zwar entweder im voraus oder nur folgeweise (Nova dilucid. 2, prop. 4). „Nichts ist wahr ohne bestimmenden G." (prop. 5, S. 14 ff.). In dem Begründeten ist nichts, was nicht in dem G. gewesen ist (prop. 10, S 36). G. ist das, wodurch etwas anderes bestimmt gesetzt wird. Die Verschiedenheit von G. und Folge ist entweder „bloß logisch (in der Vorstellungsart) oder real". Es gibt einen „formalen" und „materialen" Realgrund (An Reinhold, 12. Mai 1789). Der G. der Wahrheit ist nicht der G. der Wirklichkeit (Nova diluc., prop. 8). Es gibt Erkenntnis- und Bestimmungsg., G. der Erkenntnis u. G. der Sachen (WW. XVI, 91 ff.). Nach S. MAIMON wird „G." „bloß von der Erkenntnis, nicht aber vom Dasein eines Dinges gebraucht; es bedeutet . . . eine vorher erlangte Erkenntnis, als Bedingung einer neuen Erkenntnis betrachtet" (Vers. üb. d. Transzendentalph., S. 107; Vers. e. neuen Log., S. 340 f. S. 107). Nach FRIES ist G. „ein Urteil, unter dessen Bedingung ein anderes behauptet wird" (Syst. d. Log., S. 136). Nach BACHMANN ist G. „das, dessen Gesetztsein ein anderes unwiderstehlich nachzieht"; „Folge" ist das, „das nur gesetzt ist, weil jenes gesetzt ist" (Syst. der Log., S. 131).

Fichte: „Jedes Entgegengesetzte ist seinem Entgegengesetzten in einem Merkmale = x gleich; und: jedes Gleiche ist seinem Gleichen in einem Merkmal = x entgegengesetzt. Ein solches Merkmal = x heißt der Grund, im ersten Fall der Beziehungs-, im zweiten der Unterscheidungs-Grund" (Gr. d. g. Wiss., S. 29). Hegel faßt den „G. als Moment der dialektischen Bewegung des „Begriffs" auf. Der G. ist „die reale Vermittlung des Wesens mit sich" (Log. II, 75), „Die Einheit der Identität und des Unterschieds; die Wahrheit dessen, als was sich der Unterschied und die Identität ergeben hat — die Reflexion-in-sich, die ebensosehr Reflexion-in-anderes und umgekehrt ist. Er ist das Wesen als Totalität gesetzt" (Enzykl. § 121) — Nach Schopenhauer ist G. alles, was ein Urteil oder einen Entschluß bestimmt (WW. XI, 20 f., 55 ff.). Es gibt vier Arten des Grundes (s. den nächsten Artikel). Das Ding an sich (der „Wille") ist grundlos (WW. XI, § 448 f.). Nach Bosanquet ist der G. „identity in system" (Log., p. 253 ff.). Volkelt nennt Erkenntnisgrund „diejenige Ursache, die das Bewußtsein der sachlichen Notwendigkeit entspringen läßt" (Erfahr. u. Denken, S. 215). Nach Sigwart ist G. „dasjenige, was ein Urteil notwendig macht" (Log. I², 246); nach B. Erdmann der „Inbegriff der Urteile, aus denen der zu beweisende Satz, die Folge, denknotwendig ableitbar ist" (Log. I, 296), nach Riehl der „Inbegriff aller koexistierenden Bedingungen" (Phil. Krit. II 1, 267), als „dasjenige an der Ursache, woraus die Wirkung begreiflich wird" (II 2, 307). Den logischen Charakter der Begriffe G. und Folge betont Wundt (Log. I², 556 ff.). Nach Driesch wird mit dem G. die Folge „mitgesetzt", sie ist in der Grund-Setzung „eingeschlossen". „Wenn A ist, ist α; A ist: also ist α", das ist die ursprüngliche Form der Begründung, des Schlusses überhaupt. „G. bejahen, heißt Folge bejahen, Folge verneinen heißt G. verneinen". Die Folge ist nie reicher an Mannigfaltigkeit als der G.". „Die Folge der Folge ist Folge des Grundes" (Ordnungslehre², S. 56 ff.). Nach Lipps ist G. „der Gegenstand, der die Zuordnung eines anderen fordert" (Vom Fühlen, S. 111). „G. besagt stets, daß ein Gegenstand eine Forderung stellt. Das Urteil: Menschen sind sterblich, ist nicht der Grund des Urteils: dieser Mensch ist sterblich, sondern es ist „das Bewußtsein vom Dasein eines Grundes" (Einh. u. Relat., S. 81 f.). Nach Külpe sind Gründe nicht nur Urteile, sondern auch Sachverhalte. Es gibt notwendige und hinreichende Gründe. Nicht alle Begründungen sind Schlüsse; es gibt auch Begründung eines Urteils durch innere Evidenz und durch die in ihm formulierte Wahrnehmung (Vorles. über Log., S. 323 f.). — Nach R. Wahle ist der G. „die Ursache unserer Einsicht in Verhältnisse" (Mech. d. geist. Lebens, S. 239). Nach Ziehen hat jedes Urteil seinen G. in anderen Urteilen bzw. in Empfindungstatsachen (Lehrb. der Log., S. 380 f.). Die begründenden Denktatsachen können latent sein (ib.). Nach W. Jerusalem ist die „hypothetische Formel" eine Kombination der zeitlichen Folge und der kausalen Verknüpfung. Auf das Fürwahrhalten des Grundes folgt das Fürwahrhalten der Folge und zwar notwendig (Krit. Ideal., S. 197). Diese Formel behauptet „einen Zusammenhang zwischen dem Fürwahrhalten zweier Urteile". Sie ist der Ausdruck bis jetzt bewährter Erfahrung (S. 199 ff.). — Nach Spann (Kategorienlehre, S. 227 ff.) verbleibt bei der Ausgliederung des Ganzen (s. d.) in Glieder jedes derselben in seinem „Grunde", wird nicht von ihm abgetrennt. Vgl. W. M. Frankl, G. u. Ursache, Ann. der Naturph. VIII; A. Gallinger, Das Problem der objekt. Wirklichkeit, 1912; v. Aster, Prinz. der Erk., S. 177 ff. Vgl. Hypothetisch, Schluß, Begründen, Deduktion, Konsequenz, Gott, Emanation, Fünklein, Absolut, Wille, Ursache, Motiv, Fundament, Erscheinung.

Grund, Satz vom (zureichenden) („principium rationis sufficientis") ist ein logisches Denkgesetz, welches für jeden Gedanken (jedes Urteil) den Rückgang auf eine Setzung oder einen gültigen Gedanken fordert, der die Setzung oder Anerkennung eines Denkinhalts rechtfertigt, ihr Gültigkeit verleiht. Keine Behauptung darf, wenn sie Ausdruck eines gültigen Urteils sein will, unbegründet sein, ihr Zusammenhang mit Geltungen (deren letzte in Erlebnissen, Erfahrungsdaten oder ursprünglichen Denkformen und Forderungen des logischen Einheitswillens fundiert sind) muß sich erweisen lassen.

Nur so ist logisch-zusammenhängendes Denken und ein gegenständlicher Sinnzusammenhang möglich. Der Grund muß „zureichend", d. h. nicht bloß psychologisch-subjektiv, sondern logisch (geltungsmäßig) und aus sachlichen Merkmalen sich ergebend sein. Das gilt für das Urteil wie für den Schluß. Der S. v. z. G. ist das allgemeinste Formalprinzip des Denk- und (in seiner Anwendung) des Erfahrungs-Zusammenhanges. „Grundlos" ist nur das „Absolute (s. d.), d. h. der „Weltgrund" selbst, in dem (als dem „Transrationalen") alles seinen letzten Grund hat (auch das endlich nicht weiter Begründbare, „Irrationale"). Das (logische) Denken geht auf Zusammenhang und Folgerichtigkeit (Konsequenz) der Gedanken aus, der S. v. G. gibt der Forderung des logischen Zusammenhanges, der Konsequenz, Ausdruck. Unbegründet darf nichts behauptet werden, soll dem Wahrheitswillen Genüge geschehen. Die Anwendung des S. v. G. ergibt das Kausalprinzip (s. d.).

Der Satz v. G. wird bald logisch und ontologisch, bald rein logisch formuliert. In ontologischer Form (zugleich als Kausalgesetz) bei Demokrit, Platon: *ἀναγκαῖον, πάντα τὰ γιγνόμενα διά τινα αἰτίαν γίγνεσθαι* (Phileb.); *πᾶν δὲ τὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίγνεσθαι· παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν* (Tim. 28 A), Aristoteles: *πασῶν μέν οὖν κοινὸν τῶν ἀρχῶν, τὸ πρῶτον εἶναι, ὅθεν ἢ ἔστιν ἢ γίνεται ἢ γιγνώσκεται* (Met. I, 1), bei den Stoikern: *μάλιστα μὲν καὶ πρῶτον εἶναι δόξειε, τὸ μηδὲν ἀναιτίως γίγνεσθαι, ἀλλὰ κατὰ προηγουμένας αἰτίας* (Plut., De fato). — Descartes: „Nulla res existit, de qua non possit quaeri, quaenam sit causa, cur existat" (Resp. ad II. obiect., ax. I). Spinoza: „Notandum, dari necessario uniuscuiusque rei existentis certam aliquam causam, propter quam existit" (Eth. I, prop. VIII). — Die Bedeutung des S. v. z. oder „determinierenden" G. betont Leibniz. Der Satz bedarf keines Beweises (5. Brief an Clarke). Es bedarf einer „raison suffisante, pour qu'une chose existe, qu'un événement arrive, qu'une vérité ait lieu" (Gerh. VII, 419), „raison suffisante, en vertu duquel nous considérons qu'aucun fait ne saurait se trouver vrai ou existant, aucune énonciation véritable, sans qu'il y ait une raison suffisante, pourquoi il en soit ainsi et non pas autrement" (Monadol. 32; vgl. Theod. I, § 44). Nichts geschieht ohne z. G. (Hauptschr. II, 428). Keine Tatsache ist wahr, kein Urteil richtig, ohne daß ein z. G. besteht, weshalb es so und nicht anders ist. (vgl. WW. Gerhard VII, 199 f., 296; Opuscul. 11). „Ratio est in natura, cur aliquid potius existit quam nihil" (Opuscul. 533). Dieses Prinzip bedingt, „ut omne possibile habeat conatum ad existentiam" (533 ff.; vgl. Jasinowski, Die analyt. Urteilslehre Leibnizens, 1918). Der z. G. muß sich bei den kontingenten, empirischen Wahrheiten („vérités de fait") finden lassen (Monad. 36; vgl. Hauptschr. II, 501 f.). Nach Chr. Wolff ist der S. v. G. „menti nostrae naturale" (Ontol. § 56, § 74). „Nihil est sine ratione sufficiente, cur potius sit, quam non sit" (§ 70). „Alles, was ist, hat seinen z. G., warum es vielmehr ist, als nicht ist" (Vern. Ged. I, § 928). „Da nun unmöglich ist, daß aus nichts etwas werden kann, so muß auch alles, was ist, seinen z. G. haben, warum es ist, das ist, es muß allezeit etwas sein, daraus man verstehen kann, warum es wirklich werden kann" (I, § 30). Gegen diese Basierung des Satzes auf das Widerspruchsprinzip: Crusius, De usu et limit. princip. ration. determin., 1752; § VI, XIV. Ähnlich Béguelin (Mém., Berl. Ak. 1755, § X, XVII). Das „Prinzip der Folge" stellt Baumgarten auf: Nichts ist ohne ein Begründetes, alles hat seine Folge (vgl. Met., 1739; Acroasis log., 1761). Nach Lambert ist der S. v. G. ein Postulat (Über die Methode . . ., S. 19). Vgl. Reimarus, Vernunftlehre, § 121.

Kant: „Nihil est verum sine ratione determinante" (Nova dilucid., sct II, prop. V). „Kein zufälliges Ding kann eines Grundes entbehren, welcher voraufgehend sein Dasein bestimmt" (prop. VIII). „Ein jeder Satz muß einen Grund haben" ist das logische Prinzip der Erkenntnis, welches dem Satze des Widerspruches untergeordnet ist. „Ein jedes Ding muß seinen Grund haben", ist das „transzendentale" (materielle) Prinzip, welches selbständig ist. Der Satz: „alle Dinge haben ihren Grund", d. h. „alles existiert nur als Folge, d. i. abhängig, seiner Bestimmung nach, von etwas anderem" gilt ausnahmslos nur von den Dingen als Erscheinungen (Üb. e. Entdeck., S. 11 ff.). Es ist eine apriorische

Regel, „daß in dem, was vorhergeht, die Bedingung anzutreffen sei, unter welcher die Begebenheit jederzeit (d. i. notwendigerweise) folgt". „Also ist der Satz vom zureichenden Grunde der Grund möglicher Erfahrung, nämlich der objektiven Erkenntnis der Erscheinungen, in Ansehung des Verhältnisses derselben in der Reihenfolge der Zeit" (Kr. d. r. V., S. 235). „Erster synthetischer Satz a priori: Alles hat einen Erkenntnisgrund" (Reflex. II, 1062 ff.). Daß alles Zufällige seinen Grund hat, fließt daraus, weil ohne prius keine Kontinuität der phaenomenorum, und ohne Regel keine Identität derselben sein würde" (1074). Der S. v. G. ist eine „notwendige Hypothesis der gesunden Vernunft" (1077 ff.). Fries: „Jede Behauptung in einem Satze muß einen anderweiten zureichenden Grund haben, warum sie ausgesagt wird" (Syst. d. Log., S. 177). Der Satz des Grundes hat es nur mit dem subjektiven Verhältnisse der Urteile zur unmittelbaren Erkenntnis zu tun und gibt also gar kein philosophisches Grundgesetz" (S. 178). Vgl. Bachmann, Syst. der Log., S. 61. — Fichte leitet den Satz aus der Tat des Ich (s. d.) ab. „Wir haben die entgegengesetzten Ich und Nicht-Ich vereinigt durch den Begriff der Teilbarkeit. Wird von dem bestimmten Gehalte, dem Ich und Nicht-Ich abstrahiert und die bloße Form der Vereinigung entgegengesetzter durch den Begriff der Teilbarkeit übriggelassen, so haben wir den logischen Satz, den man bisher den des Grundes nannte: A zum Teil = — A und umgekehrt" (Gr. d. g. Wiss., S. 28). Hegel betrachtet den Satz als die Bedingtheit der Begriffe durch andere. „Was ist, ist nicht als Seiendes unmittelbar, sondern als Gesetztes zu betrachten" (Log. II, 76). „Alles hat seinen zureichenden Grund, d. h. nicht die Bestimmung von etwas als Identisches mit sich, noch als Verschiedenes, noch als bloß Positives oder als bloß Negatives, ist die wahre Wesenheit von etwas, sondern daß es sein Sein in einem anderen hat, das als dessen Identisches-mit-sich sein Wesen ist" (Enzykl., § 121).

Nach Waitz sagt der S. psychologisch: „Alle psychischen Phänomene, mit Ausnahme der sinnlich gegebenen oder der einfachen Vorstellungen, sind ableitbar aus anderen" (Lehrb. d. Psych., S. 561). Nach Dilthey ist der S. v. G. der Ausdruck unauflöslicher Bewußtseinstatsachen (Einl. in die Geisteswiss. I, 497 ff.). Ulrici spricht vom „Gesetz der Kausalität" an Stelle des S. v. G. „Alles Gedachte hat notwendig an der Denktätigkeit seine Ursache". „Alles Unterschiedene (Mannigfaltige, Einzelne) muß als gesetzt durch eine unterscheidende Tätigkeit gedacht werden" (Log., S. 115). — Hamilton stützt den Satz vom Grunde auf den Identitätssatz; auch Bosanquet (s. Grund), Heymans (Ges. u. Elem. des wiss. Denkens², 1905), Brentano, Riehl: „Aus dem Gedanken der ursprünglichen Einheit und Sich-selbst-Gleichheit ergibt sich . . .: daß die Veränderung einen Grund haben müsse" (Philos. Krit. II 1, 246). „Aus der Idee des logischen Ganzen, der synthetischen Einheit der Begriffe, entspringt . . . die Forderung des Grundes, welche eine Aufgabe stellt" (S. 238). „Wir fordern . . . für jede begriffliche Besonderung den Nachweis ihres Zusammenhangs mit dem Ganzen und ihres Hervorgangs aus demselben" (ib.). B. Erdmann unterscheidet vom S. v. z. G. den Satz von der „zureichenden Begründung" (Log. I², 410). Von einem solchen spricht auch Ziehen (Lehrb. der Log., S. 694), ohne solche Unterscheidung (s. Grund), ferner Koppelmann: „Jedes Urteil, welches von anderen anerkannt zu werden beansprucht, muß nötigenfalls zureichend, d. i. so, daß seine Richtigkeit von den am Gedankenaustausch Beteiligten nachgeprüft werden kann, begründet werden", weil das Urteil sonst nicht die Grundlage gemeinsamer geistiger Arbeit und Erkenntnis bilden kann (Untersuch. zur Log. der Gegenw. II, 73). Vgl. H. Pichler, Zur Log. der Gemeinschaft, S. 25 ff.; Vom Wesen d. Erkenntnis, 1926 (Satz vom unzureich. G.).

Als Grundgesetz denkender Verarbeitung von Erfahrungen betrachtet den S. v. G. Schopenhauer. Er ist der allgemeinste Ausdruck für Verbindung und gegenseitige Abhängigkeit von Bewußtseinsinhalten aller Art. „Alle unsere Vorstellungen sind Objekte des Subjekts, und alle Objekte des Subjekts sind unsere Vorstellungen. Nun aber findet sich, daß alle unsere Vorstellungen untereinander in einer gesetzmäßigen und der Form

nach a priori bestimmbaren Verbindung stehen, vermöge welcher nichts für sich Bestehendes und Unabhängiges, auch nichts Einzelnes und Abgerissenes, Objekt für uns werden kann. Diese Verbindung ist es, welche der Satz vom zureichenden Grunde in seiner Allgemeinheit ausdrückt" (Vierf. Wurzel des S. v. z. G., K. 3, § 16). Je nach der Art der Objekte nimmt der Satz verschiedene Gestalten an, die in vier Klassen zu bringen sind: 1. Satz vom Grunde des Werdens: „Alle in der Gesamtvorstellung, welche den Komplex der erfahrungsmäßigen Realität ausmacht, sich darstellenden Objekte sind hinsichtlich des Ein- und Austrittes ihrer Zustände, mithin in der Richtung des Laufes der Zeit, durch ihn miteinander verknüpft". „Wenn ein neuer Zustand eines oder mehrerer realer Objekte eintritt, so muß ihm ein anderer vorhergegangen sein, auf welchen der neue regelmäßig, d. h. allemal, so oft der erstere da ist, folgt. Ein solches Folgen heißt ein Erfolgen und der erstere Zustand die Ursache, der zweite die Wirkung" (§ 20). Die Kausalität stellt sich als physikalische, organische (Reiz) und psychologische dar. 2. Satz v. G. des Erkennens; dieser besagt, „daß, wenn ein Urteil eine Erkenntnis ausdrücken soll, es einen zureichenden Grund haben muß" (§ 29). 3. S. v. G. des Seins: „Raum und Zeit haben die Beschaffenheit, daß alle ihre Teile in einem Verhältnis zueinander stehen, in Hinsicht auf welches jeder derselben durch einen andern bestimmt und bedingt ist. Im Raum heißt dieses Verhältnis Lage, in der Zeit Folge" (§ 36). 4. S. v. G. des Handelns (Gesetz der Motivation): „Bei jedem wahrgenommenen Entschluß, sowohl anderer als unser, halten wir uns berechtigt, zu fragen ‚Warum?', d. h. wir setzen als notwendig voraus, es sei ihm etwas vorhergegangen, daraus er erfolgt ist und welches wir den Grund, genauer das Motiv der jetzt erfolgenden Handlung nennen" (§ 43). Der S. v. G. ist apriorisch, hat aber bloß empirische Anwendung (auf die Welt als „Vorstellung", Erscheinung). „Der allgemeine Sinn des Satzes vom Grunde überhaupt läuft darauf zurück, daß immer und überall jegliches nur vermöge eines anderen ist. Nun ist aber der S. v. G. in allen seinen Gestalten a priori, wurzelt also in unserem Intellekt: Daher darf er nicht auf das Ganze aller daseienden Dinge, die Welt, mit Einschluß dieses Intellekts, in welchem sie dasteht, angewandt werden" (§ 52). Der metaphysische „Wille" (s. d.) ist „grundlos" (vgl. WW. XI, § 353, § 448 f.). Nach Wundt ist der S. das „Grundgesetz der Abhängigkeit unserer Denkakte voneinander" oder das „allgemeine Gesetz der Abhängigkeit der Begriffe". Er bedarf der Anschauung (Erfahrung) zu seinen Anwendungen, und alles Anschauliche fügt sich seinem Gebrauche. Aber er ist kein Produkt der Erfahrung, da er erst Erfahrungszusammenhang erzeugt; in der Erfahrung hat er nur die Bedingungen seiner Anwendung (Syst. d. Philos. I³, 64 ff., 167). Er ist ein „Prinzip der allgemeinen Verbindung unserer Denkakte", das Prinzip des begründenden Denkens, ein Erkenntnisgesetz. Er wird zu einem „Prinzip der Verbindung aller Teile des gesamten Erkenntnisinhalts", zu einem „Prinzip der widerspruchslosen Verknüpfung des Gegebenen". Er liegt der Vernunfterkenntnis, dem Fortschritte zur Transzendenz, zu den Ideen zugrunde (vgl. Log. I³, 556 ff., 603 ff.). Külpe zählt den S. v. G. zu den Grundsätzen der (formalen) „Wahrheit". Die logische Notwendigkeit konstituiert der „G. der logischen Zusammengehörigkeit" (a b): die log. Operation a hängt mit Operation b zusammen. Die Folge ist im Grunde impliziert, kann aus ihm entwickelt und abgeleitet werden; diese Abhängigkeit ist aber nicht partielle Gleichheit (Vorles. über Log., S. 29 ff.). Nach Volkelt ist die Denknotwendigkeit beim S. v. G. eine Zusammenhangsnotwendigkeit. Die Begründung ist ein Mittel, um gegenständliche Zusammenhänge zu erkennen (Gewißh. u. Wahrh., S. 383 ff.). Nach Störring setzt die Richtigkeit der Auffassung des Denkgeschehens als eines kausalen die Richtigkeit der Ansetzung der Beziehung von Grund und Folge voraus (Erkth., S. 296 ff.). Nach H. Cohen muß das Denkgesetz des Grundes das Idealgesetz des Denkens werden, es ist das „Gesetz des reinen Denkens, der reinen Erkenntnis" (Log., S. 262 ff.), entspringt dem Trieb des Denkens nach rastlosem Bedingen. Der Grund besteht nur im Legen des Grundes, im Bedingen (ib.). Nach Windelband fordert der S. v. G., „daß jede Behauptung einen allgemeingültigen Grund haben

müsse" (Enzykl. der philos. Wiss. I, 26). Losskij bezeichnet den S. v. G. als „Gesetz der synthetischen Notwendigkeit". Das Prädikat folgt dem Subjekt nur dank dem „objektiven Inhalt" dieses, wie dieser es „fordert" (l. c., S. 269 f.; vgl. Lipps; Lotze, Log.², S. 87 ff.; v. Aster, Prinz. der Erk., S. 177 ff.; N. Ach, Über die Erk. a priori, S. 58 ff.; Mauthner, Beitr. zur Krit. der Sprache III², 344 ff.; J. Welton, Intermediate log., 1911; W. Heuer, Warum fragen die Menschen warum? 1922. Nach Honecker hat der S. v. G. auch einen gegenständlichen Kern, eine Abhängigkeit von Sachverhalten (Gegenstandslog., S. 68). Nach E. J. Hamilton ist der S. v. G. die Behauptung, daß jeder Schluß ein Antecedens und ein Consequens haben, und daß jenes zureichend oder adäquat sein muß, weil es sonst kein Antecedens ist (Perzeptional. u. Modal., S. 46 ff.). Vgl. Jaekel, Der S. d. z. G., 1878; Petronievics, Der S. v. G., 1898; F. Erhardt, Der S. v. G., 1891; Ewald, Kants krit. Ideal., 1908; Kreibig, Die intell. Funktionen, 1909; Höffding, Der menschl. Gedanke, 1911; G. Simon, Rev. néo-scolast. IX, 297 ff.; Urban, The history of the princ. of suffic. reason, 1898. Vgl. Kausalität, Denkgesetze, Axiom, Logik, Rational.

Grundbegriffe: 1. Kategorien (s. d.), 2. die fundamentalen Begriffe (s. d.) einer Wissenschaft, Definition, Mathematik (s. Axiom; der Inhalt der G. wird durch implizite Definitionen festgelegt; vgl. Schlick, Allg. Erkenntnislehre², S. 29 ff.). — Grundfarben s. Gesichtssinn. — Grundgesetz s. Biogenetisch, Gesetz, Gesellschaft (Sauer), Imperativ. — Grundkraft s. Kraft. — Grundlegung s. Hypothesis, Idee, Prinzip, Denken. — Grundprozesse (seelische) (bei Beneke u. a.), s. Prozeß, Seele, Psychisch. — Grundsätze, logische, s. Axiom, Denkgesetze, Maxime, Imperativ, Charakter, Prinzip, Norm.

Grundsätze der (materialen) Erkenntnis sind die obersten Voraussetzungen des Erfahrungszusammenhanges. Sie gelten a priori, weil sie Bedingungen objektiver Einheit der Erfahrungserkenntnis und der Inhalte dieser sind. Ihre subjektive Quelle haben sie im theoretischen Einheitswillen als Willen zur Synthesis, zum einheitlichen Zusammenhange der Erfahrungsdaten, dem gemäß diese (in historisch variablen Abarten) sich verarbeiten lassen. Die G. der Substanz (s. d.) und Kausalität (s. d.) sind grundlegend und regulativ für das System einheitlicher Erfahrung, Postulate, denen das Gegebene sich ausnahmslos fügt. Durch diese Rationalisierbarkeit weist es auf eine Fundierung der (transzendental-) logischen Struktur der Erkenntnis im metaphysisch „Absoluten" (s. d.) hin.

Nach Kant liegen aller Erfahrung a priori G. zugrunde, die, den Inhalt jeder möglichen Erfahrung formal bestimmend, Objektivität der Erkenntnis ermöglichen. G. sind „unmittelbar gewisse Urteile a priori" (Log. I, § 34). Es gibt „intuitive" G. (Axiome, s. d.) und „diskursive" G. („Akroame", § 35 f.). In den Grundsätzen des reinen Verstandes kommen die Kategorien (s. d.) zur Anwendung. Diese G. sind „synthetische Urteile (s. d.) a priori", haben strenge Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit, sind die obersten Gesetze (s. d.) der Natur, machen Erfahrungserkenntnis erst möglich, gelten aber nur für die Dinge als Erscheinungen. Sie enthalten die Gründe anderer Urteile in sich, sind nicht in höheren, allgemeineren Erkenntnissen gegründet, aber doch beweisbar, und zwar „aus den subjektiven Quellen der Möglichkeit einer Erkenntnis des Gegenstandes überhaupt" (Kr. d. r. V., S. 190 f.). Nur die „Möglichkeit der Erfahrung" gibt den synthetischen Urteilen a priori objektive Realität, denn die Erfahrung (s. d.) selbst beruht auf allgemeinen Regeln der Einheit (s. d.) der Synthesis der Erscheinungen. Alle Gesetze der Natur stehen unter den Grundsätzen des Verstandes, durch die Einheit, Regel in die Erscheinungen gelangt (S. 198). Oberster Grundsatz ist hier die Verbindung alles Gegebenen zur Einheit der Apperzeption (s. d.), „daß alles Mannigfaltige der Anschauung unter Bedingungen der ursprünglich-synthetischen Einheit der Apperzeption steht" (S. 154, 197 f., 722). Die G. des „mathematischen" Gebrauchs sind apodiktisch, die des „dynamischen" nicht unmittelbar evident, wenn auch a priori notwendig (S. 199 f.). Erstere gehen auf die „Anschauung", letztere auf das „Dasein" einer Erscheinung überhaupt (ib.). Die

G. sind „Regeln des objektiven Gebrauchs" der Kategorien. Es gibt 1. Axiome (s. d.) der Anschauung, 2. Antizipationen (s. d.) der Wahrnehmung, 3. Analogien (s. d.) der Erfahrung, 4. Postulate (s. d.) des empirischen Denkens überhaupt (S. 208 f.). Die „mathematischen" G. sind „konstitutiv", Erfahrung gründend, die „dynamischen" nur „regulativ" (s. d.); S. 216 f. Die G. enthalten den Grund der Möglichkeit der Erfahrung und des Erfahrungszusammenhanges (S. 271). Von den apriorischen Grundsätzen kann der Verstand nur empirischen (immanenten) „Gebrauch" machen (S. 272), sie sind nur „Prinzipien der Exposition der Erscheinungen" (S. 278). Die „transzendentalen" und zugleich dynamischen G. enthalten nur „die Regel, nach der eine gewisse synthetische Einheit desjenigen, was nicht a priori vorgestellt werden kann (der Wahrnehmungen), empirisch gesucht werden soll (S. 605 ff.). Die G. subsumieren alle Wahrnehmung unter die reinen Verstandesbegriffe (Proleg. II, § 21). Sie sind „Regeln a priori", sofern sie die Vereinigung gegebener Vorstellungen in einem Bewußtsein" als notwendig setzen und „empirische Naturerkenntnis" möglich machen (§ 23 ff.; vgl. Über eine Entdeck., 1, S. 34; Reflex. II, 538 ff., 990, 1023 ff.; WW. XVI, 670 ff.). Praktische G. sind „Sätze, welche eine allgemeine Bestimmung des Willens enthalten, die mehrere praktische Regeln unter sich hat". Sie sind subjektive Maximen (s. d.) oder objektive Gesetze, die für den „Willen jedes vernünftigen Wesens" gültig sind (Kr. d. pr. Vern., S. 23 ff.). Alle „materialen" praktischen G. gehören unter das „allgemeine Prinzip der Selbstliebe oder eigenen Glückseligkeit" (S. 27 f.). Die reine Vernunft muß „für sich allein praktisch sein", d. h. „durch die bloße Form der praktischen Regel den Willen bestimmen" (nicht vermittelst eines Gefühls der Lust oder Unlust, S. 31). — E. Becher unterscheidet empirische und apriorische „grundlegende Urteile". Zu den ersteren gehören die reinen Wahrnehmungsurteile mit evidenter Erkenntnis von Realem, zu den letzteren die denknotwendigen (evident-apriorischen) und bloß erkenntnisnotwendigen Urteile als letzte Voraussetzungen der Erfahrungserkenntnis (Naturwiss. u. Geisteswiss., S. 42 ff.). Ähnlich A. Messer (Einf. in die Erkth.², 1923) u. a. — Nach O. v. der Pfordten sind die Grundurteile der Philosophen Werturteile (Die Grundurteile der Philos. I, 1913, S. 215). Vgl. Apelt, Met., § 41 ff.; J. Winternitz, Relativitätsth. u. Erkenntnislehre, 1923 (die G. werden durch Analyse des Begriffes der Natur als gesetzlichen Wirkungszusammenhanges gefunden); Royce, in: Enzykl. d. ph. Wiss. I, 106 ff. (s. Konvention, Voluntarismus). Vgl. Axiom, Urteil, Prinzip, Postulat, Denkgesetze, Norm, Regel, Kausalität, Substanz, Charakter.

Grundton, Grundtrieb, Grundwert, Grundwille s. Ton, Trieb, Wert, Wille. Vgl. Avenarius, Kr. d. reinen Erfahr. II, 2 ff. („Elemente" und „Charaktere" als Grundwerte der Erfahrung).

Grundwissenschaft: 1. Ontologie (Wolff, Reimarus); 2. „Fundamentalphilosophie" (s. d.); vgl. Krug, F. oder urwissenschaftl. Grundlehre³, 1827; A. Helfferich, Die Met. als G., 1846. 3. Die (vorurteilslose) Wissenschaft von den Vor-Urteilen über die Grundlagen der Sonderwissenschaften, vom Ganzen des „Gegebenen", von den allgemeinen Formen des Gegebenen oder Gewußten überhaupt. Sie setzt nur das Gegebensein des Gegebenen voraus als noch unbestimmt, unbeurteilt, nicht einmal die Unterscheidung von Subjekt und Objekt (Rehmke, Philos. als Grundwiss., 1910; Die Philos. der Gegenw., 1921: Aufgabe der G., „das mannigfaltige Allgemeine des Gegebenen überhaupt zu fragloser Klarheit zu bringen"; Anmerk. zur G., 1913; G.sche Philos. in Einzeldarstell., 1925 ff.; Schriften der J. Rehmke-Gesellschaft, 1920 ff.; Heyde, Grundwiss. Philos., S. 21 ff.; die Zeitschrift „G." I ff.). Vgl. Gegenstandstheorie, Phänomenologie, Ordnungslehre, Gignomenologie, Gegeben, Wissenschaft (G. und Hilfswissenschaften einer Disziplin).

Gruppe s. Klasse, Komplex, Ordnung, Gesellschaft, Masse, Menge. Logisch ist nach Ostwald eine G. „eine Gesamtheit von Erlebnissen, die mit einem gemeinsamen

Kennzeichen behaftet sind und deshalb durch die Erinnerung zusammengehalten werden" (Mod. Naturph. I, 176 ff., 212 ff.). Vgl. Oppenheimer, Syst. d. Soziol. I.

Gültigkeit s. Geltung, Wahrheit.

Gustativ: auf den Geschmack (gustus) bezüglich.

Gut (*ἀγαθόν*, bonum) ist alles, was wegen seiner Eignung, einen Willen (ein Begehren) zu befriedigen, als wertvoll beurteilt wird; das positiv Werthafte (s. d.). „Gut" ist etwas erst durch die Wertung, wobei aber diese, wenn sie „richtig", dem Gewerteten angemessen ist und daher allgemeingültig werden kann, das Gute zu einem objektiv („an sich") Guten macht. Dieses ist unabhängig von der Beschaffenheit und Existenz des Einzelsubjekts, nur auf ein wertendes „Bewußtsein überhaupt" bezogen und hat zugleich ein „Fundament" in Merkmalen des beurteilten Gegenstandes. In einem anderen Sinne ist an sich (absolut) gut, was um seiner selbst willen gewertet wird, gegenüber dem bedingt (relativ) Guten, z. B. dem „Nützlichen". Das sittlich (s. d.) Gute ist eine Art des Guten überhaupt, nämlich das Gute als das Seinsollende, einer (sittlichen) Norm Gemäße, durch sie (auf Grundlage sittlicher Wertung) Geforderte. Güter sind (materielle oder geistige) Gegenstände, welche positiv wertbehaftet sind oder als solche gelten. Sie sind „wahre" Güter, wenn sie, die Wertträger, geeignet sind, objektive Zwecke (s. d.) zu fördern oder selbst solche Zwecke sind. Das wertvollste der Güter ist der Mensch, der Produzent aller Sachgüter, als Träger der Menschheits-Kultur, des irdisch-höchsten Gutes. Die (sittliche) Güte des Menschen besteht in der Lauterkeit und Stärke seines sittlichen Willens, in seiner reinen und vollen Menschlichkeit (s. Humanität).

Sokrates setzt das *ἀγαθόν* gleich dem *καλόν* (Schönen) und *ὠφέλιμον*, *χρήσιμον* (Nützlichen) (Xenophon, Memor. IV, 6, 8 f.). Die Kyrenaiker werten die Lust als gut, die Kyniker die Bedürfnislosigkeit, Leidlosigkeit und (zur Erreichung dieser) das *κατ' ἀρετὴν ζῆν*, die Tugend (Diog. L. VI, 104). Euklid von Megara: Das „Eine", Seiende ist das Gute, dieses ist unwandelbar, ist Weltprinzip: *οὗτος ἓν τὸ ἀγαθὸν ἀπεφαίνετο πολλοῖς καλούμενον, ὁτὲ μὲν γὰρ φρόνησιν, ὁτὲ δὲ θεὸν καὶ ἄλλοτε νοῦν καὶ τὰ λοιπά, τὰ δὲ ἀντικείμενα τῷ ἀγαθῷ ἀνήρει, μὴ εἶναι φάσκων* (Diog. L. II, 106). Das Gute sei nur das, „quod esset unum et simile et idem semper" (Cicero, Acad. II, 42). Platon betrachtet die Idee des Guten als *μέγιστον μάθημα*, als höchsten Erkenntnisgegenstand (Rep. VI, 505 A ff.). Die Idee des Guten ist das Prinzip alles Schönen und Wahren, d. h. eine Norm liegt schon dem Ästhetischen und Logischen zugrunde (*τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις καὶ τῷ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὸν τὴν ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι, αἰτίαν ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας*, Rep. 508 E). Das Gute ist der Grund des Seins, indem das Sein besser ist als das Nichts (Phäd. 97 C). So überragt das Gute das Sein, an Macht und Würde (*καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγνώσκεσθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς πρυσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος*, Rep. 509 B). Die Idee des Guten ist eins mit der göttlichen Vernunft (Phileb. 22), sie ist der Demiurg (Tim. 28 ff.). Anfangs identifiziert Platon das Gute mit dem Nützlichen (Protag. 323 D, 353 C), später gibt er eine Gütertafel, auf welcher Harmonie, Schönheit, Vernunft (Wahrheit), reine Lustgefühle als Wertobjekte erscheinen (Phileb. 59 D ff.). Aristoteles gründet die Ethik auf den Begriff des höchsten Gutes (*τὸ πάντων ἀκρότατον τῶν πρακτῶν ἀγαθῶν*, Eth. Nic. I, 2). Das Gute findet sich in allen Kategorien (Eth. Nic. I 4, 1096a 23). Gut ist, wonach alles strebt (*οὗ πάντ' ἐφίεται*, Eth. Nic. I 1, 1094a 3). Es gibt ein an sich und ein beziehungsweise Gutes, *ἀγαθὸν ἁπλῶς* („bonum simpliciter per se" der Scholastiker), *ἀγαθόν τινι, ἑτέρου ἕνεκα, ὅτ' ἄλλο* („bonum cui, secundum quid, per accidens") (I 1, 1094a 18; 1 4, 1096b 13; VII, 13; Top. III 1, 116b 8), *φαινόμενον ἀγαθόν* und *κατ' ἀλήθειαν ἀγαθόν* (scheinbares und wahres Gut), *κυρίως ἀγαθόν* (III 6, 1113a 16; III 7, 1114b 7; VI 13, 1144b 7). Das Gute besteht beim Menschen in der Eudämonie, und diese wiederum beruht auf der naturgemäßen (*οἰκεῖον*) Tätigkeit, in der vernünftig-sittlichen

Energieentfaltung der Seele (*ἐν τῷ ἔργῳ δοκεῖ τἀγαθὸν εἶναι καὶ τὸ εὖ*, I 6, 1097 b 27; *τὸ ἀνθρώπινον ἀγαθὸν ψυχῆς ἐνέργεια γίνεται κατ' ἀρετήν, εἰ δὲ πλείους αἱ ἀρεταί, κατὰ τὴν ἀρίστην καὶ τελειοτάτην· ἔτι δ'ἐν βίῳ τελείῳ*, I 6, 1098a 16 ff.). Die Güte kommt primär den Einzeldingen zu; sie besteht allgemein in der Verwirklichung des Naturzwecks (des Gattungsbegriffes) derselben. Alles Wirkliche ist gut an sich (De anim. II 4, 415a 26 ff.; III 7, 431b 10; Phys. II 7, 198a 25). Das Eigentümliche (*οἰκεῖον*) ist für jedes Wesen das Beste (Eth. Nic. X 7, 1178a 5). Äußerer Güter bedarf man, um an der Ausübung der Tugend nicht gehindert zu werden (*διό προσδεῖται ὁ εὐδαίμων τῶν ἐν σώματι ἀγαθῶν καὶ τῶν ἐκτὸς καὶ τῆς τύχης, ὅπως μὴ ἐμποδίζηται ταῦτα*, VII 14, 1153b 17 ff.), aber sie sind nur Mittel, nicht Zweck (I 9, 1099a 34). A. unterscheidet Güter der Seele, des Leibes, äußere Güter, unmittelbare und mittelbare Güter (I 8, 1098b 12; Polit. VII 1, 1323a 24; Eth. Nic. I 4, 1096b 13 ff.; VII 10, 1151a 35 ff.; Rhetor. I 6, 1362a 17 ff.). Ein Gut ist um so wertvoller, je beständiger es ist und je mehreren es zuteil wird; ein Gut, das sich auf viele erstreckt, ist den anderen vorzuziehen (Top. III 1, 116a 13; Eth. Nic. I 1, 1094b 7). — Seelische Güter sind denen des Körpers vorzuziehen (Eth. Nic. I 8, 1098b 12 ff.; Polit. VII 1, 1323b 16; De partib. animal. I 5, 645b 19; Top. III 1, 116a 29). Vgl. Arleth, Die metaphys. Grundlagen der Aristotel. Eth., 1903; Kastil, Die Frage nach der Erk. des Guten bei A. u. Thomas von Aquino, 1900. Die Stoiker werten als gut das Nützliche im Sinne des Natur- und Vernunftgemäßen (*ἀγαθὸν δὲ κοινῶς μὲν τὸ οὗ τι ὄφελος . . . . . ἄλλως δ'οὕτως ἰδίως ὁρίζονται τὸ ἀγαθόν, το τέλειον κατὰ φύσιν λογικοῦ ὡς λογικοῦ*, Diog. L. VII, 94). Es gibt geistige (innere) und äußere Güter; wahre Güter sind nur die Tugenden, das übrige ist *ἀδιάφορα* (s. d.): *τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν εἶναι περὶ ψυχήν, τὰ δ'ἐκτός, τὰ δ'οὔτε περὶ ψυχὴν ουτ' εκτός· τὰ μὲν περὶ ψυχὴν ἀρετὰς καὶ τὰς κατὰ ταύτας πράξεις· τὰ δ' ἐκτὸς τό τε σπουδαίαν ἔχειν πατρίδα καὶ σπουδαῖον φίλον καὶ τὴν τούτων εὐδαιμονίαν* (Diog. L. VII, 95); *ἔτι τῶν ἀγαθῶν τὰ μὲν εἶναι τελικά, τὰ δὲ ποιητικά, τὰ δὲ τελικά καὶ ποιητικά* (VII, 96); *ἀγαθὰ μὲν οὖν τὰς τ' ἀρετάς, φρόνησιν, δικαιοσύνην, ἀνδρείαν, σώφρωσύνην καὶ τὰ λοιπά* (VII, 102; Stob. Ecl. II, 202); *λέγουσι δὲ μόνον τὸ καλὸν ἀγαθὸν εἶναι . . . εἶναι δὲ τοῦτο ἀρετὴν καὶ τὸ μετέχον ἀρετῆς, ᾧ ἔστιν ἴσον τὸ πᾶν ἀγαθὸν καλὸν εἶναι καὶ τὸ ἰσοδυναμεῖν τῷ καλῷ τὸ ἀγαθόν, ὅπερ ἴσον ἐστὶ τούτῳ . . . δοκεῖ δε πάντα τὰ ἀγαθὰ ἴσα εἶναι* (Diog. L. VII, 101); *ἀγαθὰ μὲν τὰ τοιαῦτα, φρόνησιν, δικαιοσύνην, σωφροσύνην, ἀνδρείαν καὶ πᾶν ὅ ἐστιν ἀρετὴ ἢ μετέχον ἀρετῆς* (Stob. Ecl. II, 90). Die Tugend (nebst der Glückseligkeit) ist ein Gut nach Seneca (Epist. 71, 1; 4; 76). Höchstes Gut ist die Harmonie mit sich selbst (De vita beata 21 f.). Nach Marc Aurel ist das für jeden Teil der Natur gut, was mit dem Ganzen übereinstimmt, was zur Erhaltung des Weltplanes dient (In se ips. II, 3). Höchstes Gut des Menschen ist die *αὐτάρκεια*, die Selbstgenügsamkeit (III, 6); nach Herillus Erkenntnis (Cicero, Acad. pr. II, 42, 129; vgl. De finibus bonorum et malorum). Epikur betrachtet (wie Eudoxos) die Lust als ein Gut (Diog. L. X, 129, 141). Die Lust ist *ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικόν* (X, 129). Der Peripatetiker Hieronymos von Rhodos erklärt die Schmerzlosigkeit für das höchste Gut (Cicero, Acad. pr. II, 42, 13 f.). Nach den Skeptikern ist nichts von Natur ein Gut (Sext. Empir., Pyrrh. hypot. III, 237; vgl. Adv. Math. IX, 42 ff., 73 ff.). Krantor nennt als Güter: Tugend, Gesundheit, Reichtum, Lust (Sext. Empir. Adv. Math. XI, 51 ff.). Nach Albinos ist nur das sittlich Schöne ein Gut; die Tugend genügt zur Glückseligkeit (Didaskal. 28). Plotin bestimmt das „Gute an sich" als Überseiendes, Göttliches, als Grund aller Tätigkeit, als Ziel alles Strebens, Quelle alles Lebens (Enn. I, 7, 1; I, 8, 2). Durch Teilhaben an dem Urguten sind die Dinge gut (I, 7, 2). Die Seele gelangt durch Tugend zum Guten (I, 7, 3). Naturgemäße Tätigkeit ist für die Seele das Gute (I, 7, 1). Vgl. Proklos, Theol. Plat. II, 4; III, 7.

Nach Augustinus ist alles Sein an sich gut („Quaecumque sunt, bona sunt", Conf. VII, 12): „Quidquid est, bonum est" (De vera relig. 21). Höchstes Gut ist „frui Deo". Unter dem höchsten G. („summum bonum, bonum per ipsum", Anselm, Monol. 1) verstehen die Scholastiker Gott. Das metaphysische Gutsein der Dinge ist ihre Gottgewolltheit, ihr Wert, ihre „Vollkommenheit" als Seiendes (vgl. Stöckl, Lehrb. der Philos. II^8, 107).

Nach Albertus Magnus ist das Gute das, „quod ultimam sui perfectionem adeptum est“ (Ad. Eth. Nic. I, 2, 1). Nach Thomas ist gut (subjektiv), „quod omnia appetunt“ (S. th. I, 5, 1c). Gut ist etwas, „inquantum est appetibile et terminus motus appetitus“ (I, 5, 6c; vgl. I, qu. 80, 1 ad 2); „uniuscuiusque rei est bonum, quod convenit ei secundum suam formam“ (II, 18, 5c; I, 2, qu. 54, 3; Contr. gent. III, 129, 4). „Omne ens inquantum ens est, est bonum“ (S. th. I, 5, 3 C). Nach Duns Scotus ist (wie nach Abaelard, und Wilh. v. Occam) gut das dem göttlichen Willen Gemäße (In lib. sent.). Suarez bestimmt das Gute als Vollkommenheit eines Dinges in sich und Zusammenstimmung mit anderen (Met. disput. 10 ff.). „Bonitas dicit perfectionem rei connotando convenientiam seu denominationem consurgentem ex coëxistentia plurium“ (vgl. De bono et malo II, sct. 2, 10). Nach Micraelius ist „bonitas“ „congruentia rei cum divina voluntate“ (Lex. ph. 180). Vgl. Laymann (Theol. mor. 1, 2, C. 7, 2), Kleutgen (Philos. d. Vorzeit I², 269), Cathrein (Moralph. I, 134 ff., 237 ff.; gut ist etwas, „weil und wofern es irgend einem angemessen ist oder konveniert“); Stöckl, Lehrb. der Philos. II⁸, 79 ff. (Gut ist etwas, sofern es so ist, wie es gewollt ist; gut ist der Wille, sofern er auf jenes Objekt geht, auf das er gehen soll; die Abhängigkeit der Dinge vom göttlichen Willen konstituiert die „Gutheit an sich“; v. Hertling, Vorles. über Met., 1922, u. a.).

Auf das Streben bezieht das Gute Hobbes: „Quicquid ... appetitus in homine quocunque obiectum est, eidem illud est, quod ab ipso appellatur bonum“ (Leviath. I, 6). Es gibt kein absolutes Gut (Hum. nature ch. VII, 3). Das erste G. ist für jeden die Selbsterhaltung: „Bonorum autem primum est sua cuique conservatio“ (De hom. 11, 5 f.). Auch Spinoza bestimmt das Gute als Strebensobjekt: „Constat..., nihil nos conari, velle, appetere neque cupere, quia id bonum esse iudicamus; sed contra nos propterea aliquid bonum esse iudicare, quia id conamur, volumus, appetimus atque cupimus“ (Eth. III, prop. IX, schol.). Die Relativität und Subjektivität des Gut-Seins wird betont: „Bonum et malum quod attinet, nihil etiam positivum in rebus, in se scilicet consideratis, iudicant, nec aliud sunt praeter cogitandi modos seu notiones, quas formamus ex eo, quod res ad invicem comparamus. Nam una eademque res potest eodem tempore bona et mala et etiam indifferens esse“ (IV, praef.). Das Gute ist in unserem Verstande, nicht in der Natur (Von Gott I, 10; vgl. Shakespeare: das Denken macht erst „gut“ und „böse“). Das Gute ist das wahrhaft Nützliche, das menschlich-vernünftige Sein Erhaltende und Fördernde. „Per bonum ... intelligam id, quod certo scimus medium esse, ut ad exemplar humanae naturae, quod nobis proponimus, magis magisque accedamus“ (Eth. IV, praef.). „Per bonum id intelligam, quod certo scimus nobis esse utile“ (IV, def. I). „Id bonum aut malum vocamus, quod nostro esse conservando prodest vel obest, hoc est, quod nostram agendi potentiam auget vel minuit, iuvat vel coërcet“ (prop. VIII). Das unserer menschlichen Natur Gemäße ist gut (prop. XXXI). „Nihil certo scimus bonum aut malum, nisi id, quod ad intelligendum re vera conducit, vel quod impedire potest, quo minus intelligamus“ (IV, prop. XXVII). Nichts ist gut, was nicht zu höherer Erkenntnis, zuhöchst der Gottes führt. „Summum mentis bonum est Dei cognitio“ (IV, prop. XXVIII). Das Gute wünscht der Tugendhafte auch seinen Nebenmenschen: „Bonum, quod unusquisque, qui sectatur virtutem, sibi appetit, reliquis hominibus etiam cupiet, et eo magis, quo maiorem Dei habuerit cognitionem“ (prop. XXXVII). Geulincx bestimmt das Gute als das Geliebte: „Bonum est, quod amamus; malum, quod aversamus; utile est medium boni“ (Eth. III, § 5 f.). Cumberland: „Bonum est, quod rei cuiuslibet, vel plurium facultates conservat, vel insuper adauget et perficit“ (De leg. nat. C. 3). Leibniz unterscheidet das Gute in das Angenehme und Nützliche (Nouv. ess. II, ch. 20, § 2). Der freie Wille geht auf das Gute (Theod. I, § 147, so schon die Scholastiker). Das „metaphysische“ Gut besteht in der Vollkommenheit der Dinge, das „physische“ im Wohle der Geister, das „moralische“ im Sittlichen (II, Anh. IV, § 29 ff.). „Physische“ Güter sind alle Lustgefühle, alle Kraftbetätigungen, die uns nicht lästig werden (II B, § 251). Nach Chr. Wolff ist gut, „was uns und unseren Zustand vollkommener machet“

und daher wahre Lust gewährt (Vern. Ged. I, § 422 ff.). „Bonum est, quidquid nos statumque nostrum perficit" (Psych. empir., § 554). „Beatitudo philosophica seu summum bonum hominis est non impeditus progressus ad maiores continuo perfectiones" (Philos. pract. I, § 374; vgl. I, 47 ff.). Vgl. Bilfinger (Diluc., § 289), Platner (Philos. Aphor. I, § 1036 ff.), Tetens (Phil. Vers. I, 187). Nach Ferguson ist ein Gut „alles, was die Wohlfahrt der Gesellschaft oder irgend eines geliebten Gegenstandes befördert" (Grunds. d. Moralphilos., S. 63). „Alles, wovon wir glauben, daß es in sich selbst eine Vollkommenheit ausmache oder uns einen Vorzug gewähre, halten wir für gut" (ib.; vgl. S. 122 ff.). Volney nennt ein Gut alles, was zur Erhaltung und Vervollkommnung des Menschen geeignet ist (Ruinen, Nat. Ges., Ch. 4). — Nach Locke heißt das ein Gut, was Lust zu erregen oder zu steigern oder Unlust zu mindern vermag (Ess. II, ch. 20, § 2). Nach Bentham ist gut die Lust oder die Ursache von Lust (s. Utilitarismus). Nach Maupertuis ist das Gute die Summe des Angenehmen (Oeuvr. I, 171). Hume: „Some objects produce immediately an agreeable sensation, by the original structure of our organs, and are thence denominated good" (WW. IV, 139).

Kant trennt das sittlich („an sich") Gute („was für sich selbst gefällt") scharf vom Nützlichen als dem bloß „wozu" Guten („was nur als Mittel gefällt"). In beiden ist ein „Interesse", ein „Wohlgefallen am Dasein eines Objekts oder einer Handlung" (Kr. d. Urt. I, § 4). Gut ist „praktisch notwendig". „Praktisch gut" ist, „was vermittelst der Vorstellungen der Vernunft, mithin nicht aus subjektiven Ursachen, sondern objektiv, d. i. aus Gründen, die für jedes vernünftige Wesen als ein solches gültig sind, den Willen bestimmt" (Gr. zur Met. der Sitten II, 34). Praktisch gut ist der Gegenstand eines „reinen" praktischen Wohlgefallens, was „geschätzt, gebilligt", d. h. worin ein „objektiver Wert" gesetzt wird (Kr. d. Urt. I, § 4 f., S. 43 ff.). Das Gute ist ein Gegenstand des Begehrungsvermögens nach einem Prinzip der Vernunft, nicht das (nur empirisch bestimmbare) Lustvolle (Kr. d. pr. V., S. 76). Das Gute muß „in jedes vernünftigen Menschen Urteil" ein Willensobjekt sein (S. 79). Gut ist, „was vermittelst der Vernunft durch den bloßen Begriff gefällt" (K. d. Urt. I, § 4). Der Begriff des (sittlich) Guten wird durch das moralische Gesetz und nach diesem bestimmt, geht ihm nicht voran. Wenn das Sittengesetz unmittelbar den Willen bestimmt, so ist dieser Wille und die Handlung „an sich selbst gut" (Kr. d. pr. V., S. 81 ff.). Nichts ist „ohne Einschränkung" gut als ein „guter Wille"; dieser ist „nicht durch das, was er bewirkt oder ausrichtet, nicht durch seine Tauglichkeit zu Erreichung irgend eines vorgesetzten Zweckes, sondern allein durch das Wollen, d. i. an sich gut", er hat „seinen vollen Wert in sich", „absoluten Wert" (Gr. z. Met. der Sitten I, S. 10 ff.). Ein schlechterdings guter Wille ist der, „dessen Maxime jederzeit sich selbst, als allgemeines Gesetz betrachtet, in sich enthalten kann" (III, S. 63 ff., 75; s. Imperativ, Sittlichkeit). Der gute Wille ist rein durch seine Form gut. Der gute Wille ist das oberste Gut, aber zur Vollständigkeit des höchsten Gutes gehört (dem Erfolg, nicht der Gesinnung nach) die Vereinigung von Tugend und Glückseligkeit. „Glückseligkeit also, in dem genauen Ebenmaße mit der Sittlichkeit der vernünftigen Wesen, dadurch sie derselben würdig sind, macht allein das höchste Gut einer Welt aus", die „freilich nur eine intelligible Welt" ist. Dieses „abgeleitete" höchste Gut führt auf die Idee Gottes als das Ideal eines ursprünglichen höchsten Gutes zurück (Kr. d. r. V., S. 672 ff.). Das höchste Gut ist der „ganze Gegenstand" reiner prakt. Vernunft, aber nicht der „Bestimmungsgrund" des reinen Willens (Kr. d. pr. V., S. 141). Tugend ist das „oberste", aber nicht das „ganze" und „vollendete" Gut, in dem jene Bedingung der Glückseligkeit ist (S. 142 f.). Es ist a priori notwendig, „das höchste Gut durch Freiheit des Willens hervorzubringen", daher muß auch „die Bedingung der Möglichkeit desselben lediglich auf Erkenntnisgründen a priori beruhen" (S. 145 f.). Das höchste Gut ist „der notwendige höchste Zweck eines moralisch bestimmten Willens" (S. 146 ff.). Er führt, da die volle Harmonie zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit in der Sinnenwelt nicht zu erreichen ist, zu Postulaten (s. d.) der praktischen Vernunft nach Unsterblichkeit und Gott (S. 156 ff.). Der

Mensch hat eine Anlage zum Guten (Met. der Sitten, S. 294; vgl. WW. XV, 241, 315 ff.: G. ist das gebilligte, das dem „Willen überhaupt" Gemäße; Eine Vorles. über Eth., S. 6 ff., 28 ff.). Vgl. Fries, Handb. der prakt. Philos., 1818; Nelson, Die krit. Eth. bei Kant, Schiller u. Fries, 1914; Krit. d. prakt. Vernunft; Koppelmann, Was wissen wir von der menschl. Seele?, S. 128 (Verbindung von Moralität u. Glück); B. Kellermann, Das Ideal im System der Kantischen Philos. IV.

Nach Fichte ist das höchste Gut „die vollkommene Übereinstimmung eines vernünftigen Wesens mit sich selbst" (Bestimm. d. Gelehrten, 1. Vorl.). Nach Hegel ist das Gute „der Inhalt des allgemeinen, an und für sich seienden Willens" (Enzykl., § 507), das „an ihm selbst bestimmte Allgemeine des Willens" (§ 508), die „realisierte Freiheit, der absolute Endzweck der Welt" (Rechtsph., S. 171 f.; vgl. Log. III, 320). Nach Eschenmayer hat das Gute „immer einen Zweck, der auf die Gemeinschaft vernünftiger Wesen hinausgeht" (Psych., S. 380). „Wir halten etwas nur darum für gut, weil es dem Standpunkt des Ich übergeordnet ist." Das Gute kann nicht durch Begriffe oder Gefühle gemessen, sondern nur durch den Willen erstrebt werden (S. 419). Nach Chr. Krause ist das Gute „das Wesentliche des Lebens", das, „was im Leben wirklich gemacht (dargelebt) werden soll" (Abr. d. Rechtsphil., S. 5). Nach Schopenhauer bezeichnet „Gut" „die Angemessenheit eines Objekts zu irgend einer bestimmten Bestrebung des Wollens". Alles Gute ist relativ, es gibt kein „höchstes G." (Welt a. Wille u. Vorst., I. Bd., § 65; WW. X, 503 ff.; XI, 151). Beneke nennt gut alles die eigene und fremde geistige Entwicklung Fördernde. Güter und Übel sind „die geistigen Förderungen und Herabstimmungen nicht weniger als die sinnlichen" (Sittenlehre II, 26). Nach Schleiermacher ist gut jedes „Einssein bestimmter Seiten von Vernunft und Natur" (Entwurf e. Syst. der Sittenlehre, § 110; WW. III, 5; Philos. Sittenl., § 91 ff., § 135). „Gut ist jedes bestimmte Sein, insofern es Welt für sich, Abbild des Seins schlechthin ist" (§ 91). Das höchste G. ist der Inbegriff aller einzelnen Güter, bzw. „die Gesamtheit der Wirkungen der menschlichen Natur in aller irdischen Natur" (Entwurf, § 113, 123 ff., 141; vgl. WW. III 2, 446 ff.; III 1, 165 ff.). Ethische Güter sind Staat, bürgerliche Gemeinschaft, Schule, Kirche (vgl. E. Fuchs, G. und Böse, 1906). Lotze sieht im Guten Grund und Zweck des Seienden. Gut sind die Formen des Wollens und der Gesinnung, die unser Gewissen billigt und gebietet (Mikrok. III², 605). Güter sind förderliche Eindrücke, wenn sie einem beständigen Bedürfnisse unserer Natur entgegenkommen (S. 606; vgl. Grdz. der Met.², S. 100). Das Absolute (Gott) ist das Gute nach Spir, Liard (Wiss. u. Met., 1910) u. a. — Das G. als etwas Unableitbares betrachtet G. E. Moore (Princ. ethica, 1903). Nach Simmel ist das Gute eine unmittelbare Willensbeschaffenheit; das Gute ist das, was verwirklicht werden soll (Einl. in die Moralwiss. I, 47). Nach Driesch ist das Gute das Seinsollende; die Schauungen, daß empirische Sachverhalte gut oder böse seien, sind unmittelbar gehabt. Die sittliche Schau ist wie ein Instinkt, sie ist stets gefühlsbetont (Ordnungslehre², S. 423 f., 449). Gut ist das „Seinsollende" auch nach Koppelmann (Unters. zur Log. der Gegenw. II, 277; Krit. des sittl. Bewußtseins, 1904; Die Eth. Kants, 1907, S. 72 ff.: das „Reich der Liebe" als höchstes Gut). Vgl. W. Sauer, Philos. der Zukunft, S. 175 ff. (Das Ganze der Kulturgüter als höchstes Gut). Nach Wundt kann der Mensch zwar das Gute nur erstreben, weil es ihn beglückt, aber es ist kein Glücksgut, sondern ein objektives geistiges Erzeugnis, das um seiner selbst willen zu erstreben ist (Eth. II³, 118; Syst. der Phil. II³, 236 ff.).

Auf das Gefühl (vgl. auch Epikur, Locke, Hume, Bentham, Maupertuis u. a.) bezieht das Gute Fechner. G. ist die Lust schlechthin (Üb. d. höchste Gut, S. 6 ff.), was geeignet ist, den Glückseligkeitszustand der Welt zu fördern (Tagesans. 131; vgl. Zend-Avesta I, 232, 243). Nach Schuppe bedeutet „gut": „es gewährt mir Lust", „ich will es" (Grdz. d. Eth., S. 19). An sich gut ist „die Lust an der bewußten Existenz oder am Bewußtsein" (S. 108). Nach Gizycki ist gut, was unmittelbar oder mittelbar Ursache angenehmer Bewußtseinszustände ist oder unangenehme Bewußtseinszustände hintanhält (Moral-

philos., S. 10). Gut ist der Name für „Freude erzeugen oder Leid verhindern“ (S. 12). Individuell und sozial Gutes ist zu unterscheiden (S. 18). Sittlich gut ist, was die allgemeine Wohlfahrt oder Glückseligkeit befördert (S. 4). Nach E. Laas ist gut, was Lust bereitet, von Schmerzen befreit, ein Bedürfnis befriedigt (Ideal. u. Posit., II, 219, 293; Literar. Nachlaß, 1887). Kreibig definiert „gut“ als Lust erregend (Wertth., S. 18). „Autopathisch“ gut heißt „dem Wertenden eigene Lust bringend“, „heteropathisch“ soviel wie „fremden Subjekten Lust bringend“, „ergopathisch“ soviel wie „lustauslösend bei objektivem Genießen“ (S. 21). Höchstes Gut ist „die möglichst reiche Entfaltung und Betätigung der geistigen und leiblichen Kräfte des Menschen“ (S. 18). Vgl. Becher, Gr. d. Eth., S. 63 ff.

Auf das Streben (Aristoteles, Thomas, Spinoza, Hobbes, G. E. Schulze, Schopenhauer, Döring, Jodl, R. Richter, Essays, S. 123 f., u. a.) bezieht das Gute Volkmann: „Nicht weil etwas ‚sub specie boni vel mali‘ erscheint, wird es begehrt oder verabscheut, sondern was wir begehren oder verabscheuen, erscheint als ‚bonum‘ oder ‚malum‘, weil und solange wir es begehren oder verabscheuen“ (Lehrb. d. Psych. II^4, 423). Harms: „Nicht, weil wir etwas als gut erkannt haben, wollen wir es, sondern wir erkennen es als gut, weil wir es wollen. Erst durch den Akt des Wollens ist das Gedachte ein Gut“ (Abh. zur system. Ph., S. 71 f.). I. H. Fichte: „Jeder dauernd befriedigte Trieb erzeugt einen Zustand im Subjekte, der als ein eigentümlich Begehrenswertes, als ein ‚Gut‘ empfunden wird“ (Psych. II, 152). Nach Bradley ist gut, was ein Begehren befriedigt (App. and real., p. 401 ff.). So auch Green (Prol. to eth., p. 160 ff., 233). Das wahre Gute ist für alle Menschen gut (p. 232). Nach James besteht das Wesen des Guten darin, daß es eine Forderung befriedigt (Wille z. Glauben, S. 182). Nach Sidgwick ist gut, was ein Mensch vernünftigerweise wünschen müßte („what a man may reasonably desire“, Meth. of eth.^{3}, p. 401).

Nach Nietzsche bedeutet „gut“ vom Standpunkte der „Herrenmoral“, was den Willen zur Macht befriedigt, die Macht erhöht; zugleich das Vornehme, Edle; vom Standpunkt der „Sklavenmoral“ ist „gut“ das Nützliche, Friedliche, Duldsame, Gehorsame usw. (Jenseits von Gut u. Böse^2, S. 228 ff.; vgl. Sittlichkeit). Die Begriffe „gut“ und „schlecht“ will Nietzsche im Sinne der Herrenmoral, der Übermenschen-Idee (s. d.) umwerten.

Als das Zweckvolle, den einzelnen oder auch die Gesamtheit Erhaltende und Fördernde, Vervollkommnende gilt das Gute bei vielen Ethikern und Soziologen (vgl. auch Wolff, Cumberland, Ferguson, Volney, Beneke u. a.). Nach Lipps ist gut, „was unserer seelischen Natur gemäß ist und sie befriedigt“ (Grundtats. d. Seelenlebens, S. 617). Nach Paulsen ist „gut“, worauf der Wille „mit seiner ganzen Natur gerichtet ist, nämlich auf Erhaltung und Entfaltung des Eigenlebens und der Gattung“ (Syst. d. Eth. I^5, 320). „Gewisse Verhaltungsweisen sind gut, sofern sie die Tendenz haben, menschliche Lebensgüter zu erhalten und zu mehren“ (Einl. in d. Philos.^{2}, S. 437). Höchstes Gut ist für den einzelnen ein „vollkommenes Menschenleben, d. h. ein Leben, in dem es zu voller Entfaltung und Betätigung aller leiblich-geistigen Kräfte des Menschen kommt“ (Eth. I, 17). Ähnlich F. Thilly (Einf. in die Eth., S. 210), Kreibig (s. oben) u. a. Nach J. Schultz ist gut jedes Mittel zur Befriedigung von Bedürfnissen, im engeren Sinne das ein konstantes Bedürfnis dauernd Befriedigende (Die Philos. am Scheidewege, 1922). Nach Spencer ist gut, was einem Zwecke angemessen ist (Prinzip. d. Eth. I, § 8). „Stets und überall ... werden Handlungen gut oder böse genannt, je nachdem sie ihren Zwecken gut oder schlecht angepaßt sind“ (S. 26). Das beste Handeln ist das am meisten Leben und Glück fördernde (S. 27, 49). Höffding nennt eine Handlung gut, „wenn sie die Wohlfahrt bewußter Wesen bewahrt und entwickelt“ (Eth., S. 43). „Gut“ und „böse“ enthalten ein Zweckurteil nach Ihering (Zweck im Recht II, 214); alles Gute ist relativ (S. 215). Ähnlich S. Alexander (Moral order, p. 27, 127) u. a. Nach Ratzenhofer ist gut die artgemäße Entwicklung (Posit. Eth., S. 39 ff.). Nach Müller-Lyer ist g. alles, was das Leben

fördert und steigert (Soziol. d. Leiden, S. 11f.; s. Euphorie = „Verbindung größtmöglicher Glückseligkeit und objektiver Vollkommenheit des Lebens"). — Nach P. Rée ist „gut", sozial geurteilt, das Löbliche, Belohnenswerte, schlecht das Verwerfliche; sonst sind gut und allgemein-nützlich identisch (Philos., S. 25, 51).

Als Wertprädikate bestimmen gut und böse Herbart, Lotze (Mikrok. I), Ulrici (Gott u. d. Natur, S. 604), Kreibig (s. oben), Häberlin (Wiss. u. Philos. II, 94; das Gefühl wertet als gut; vgl. Wege u. Irrwege der Erzieh., S. 127: Gut ist die Handlung, „in welcher die sittliche Energie durchaus die Richtung und Stärke des Triebes bestimmt"; Das Gute, S. 110 ff., 306 ff.: ein Gut ist ein positiv Wertvolles; das Gut des Einheitsinteresses ist Einheit, volle Gemeinschaft), Jahn (Psych. II^7, 158 f.; Eth. I^4, 5 ff.; das Gute ist ein absolut Wertvolles, ein allgemein Gebilligtes; höchstes Gut ist eine Persönlichkeit, welche das sittliche Ideal erreicht hat, oder eine Handlungsweise, durch die es erreicht wird: S. 23 f.; vgl. S. 121 ff.: ein Gut ist, „was zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse dienlich ist"; bedingte und unbedingte Güter). A. Döring: Ein Gut ist „ein Objekt oder Verhältnis, das dadurch für uns Wert hat, daß es Lust erregt, indem es ein Bedürfnis befriedigt" (Philos. Güterlehre, S. 276). Höchstes Gut ist das „Bewußtsein objektiven Wertes" oder „die begründete Selbstschätzung" (S. 323). Nach v. Ehrenfels ist ein Gut „das Objekt einer positiven Wertrelation" (Werttheor. I, 71). F. Brentano: „Das mit richtiger Liebe zu Liebende, das Liebwerte ist das Gute im weitesten Sinne des Wortes" (Vom Urspr. sittl. Erk., S. 17). Das Liebens- und Hassenswerte erleben wir mit ursprünglicher Evidenz (S. 21). Das richtig Geliebte ist dem Gegenstande angemessen, also nicht subjektiv (S. 48: vgl. 2. A., 1922; Psych. II, 90 ff.: im Lieben und Hassen wird einem Etwas Güte oder Schlechtigkeit, Wert oder Unwert zugeschrieben). O. Kraus spricht von einer „evidentoiden" Gemütstätigkeit, durch welche die emotionale Richtigkeit charakterisiert ist (Die Lehre von Lob, Lohn, Tadel u. Strafe bei Aristoteles, 1905, S. 11, Jahrb. der Philos. II, 13 ff.; vgl. Marty, V. f. w. Ph. 8. Bd., S. 161; 14. Bd., S. 36 ff.; Ges. Schr. I 1, 175: höchstes G. ist das möglichste Maß von Freude und Erkenntnis). C. Stange: „Das in sittlicher Beziehung Wertvolle bezeichnen wir als gut; das in sittlicher Beziehung Unwerte bezeichnen wir als böse" (Einl. in d. Eth. II, 11). Es sind elementare ethische Wertprädikate (ib.). „Im ethischen Sinne gut ist das, was der Pflicht gemäß ist, böse, was der Pflicht zuwider ist" (S. 19). Sittliche Güter sind „solche Produkte, resp. Mittel des menschlichen Handelns, bei denen das menschliche Handeln, durch welches jene Güter produziert werden oder dem jene Güter als Förderungsmittel dienen, als sittliches Handeln in Betracht kommt" (II, 16 f.). Vgl. Rashdall, The theory of good and evil, 1907; Dürr, Das Gute u. das Sittliche, 1911; Aars, Gut und Böse, 1907; Sigwart, Log. II, 746 ff.; Class, Ideale u. Güter, 1886; Fr. Kirchner, Eth., S. 142 ff.; Heymans, Einf. in die Eth., S. 31 (Gut ist das bei voller Kenntnis aller Daten als gut zu Beurteilende); E. Dürr, Das Gute u. das Sittliche, 1911; Rehmke, Eth., 1923 (Das Gute ist ein Relationsbegriff). Windelband: „Sofern die Werte die Zwecke sind, die durch die Handlungen des menschlichen Willens erreicht werden sollen, heißen sie Güter" (Einl. in die Philos.^{3}, S. 258). Nach Rickert werden Werte zu Gütern, indem wir sie so „verwirklichen", daß sie an realen Objekten haften (Syst. der Philos. I, 96, 116; vgl. S. 375 ff.: das Prinzip der „Voll-Endung" des Strebens nach Wertverwirklichung in Gütern; Güter der „un-endlichen Totalität", der „voll-endlichen Partikularität", der „voll-endlichen Totalität" = Zukunfts-, Gegenwarts-, Ewigkeitsgüter; vgl. Über log. u. eth. Geltung, Kantstud. XIX, 189 ff.: am ethischen Gut haftet ein ethisches Sinngebilde; S. 197: sachliche u. persönliche Güter; Kulturwiss. u. Naturwiss.^{3}, 1915, S. 20: Güter sind Kulturobjekte, an denen absolute Werte haften, Logos IV, 295 ff.). Nach Scheler ist (sittlich) gut der „Willensakt", in dem wir den (fühlbar) höheren Wert zwischen Werten, die in Strebungen „gegeben" sind, erwählen (Der Formal.^{2}, S. 37). Es besteht die Möglichkeit der evidenten Einsicht in ein an sich Gutes für mich (meine Person, nicht mein Erleben), in den „Wesenswert" einer Person (S. 510 ff.). Auf dieser Einsicht baut sich erst das Sollen auf. Güter sind „Wertdinge". Das Gut stellt

dar eine „dinghafte" Einheit von Wertqualitäten (bzw. Wertverhalten), die in einem bestimmten Grundwert fundiert sind. Im Guten ist der Wert objektiv und wirklich zugleich. Sittlich gut ist der Wert in der Sphäre des Wollens, der an der Realisierung eines positiven bzw. höheren oder höchsten Wertes haftet (S. 3 ff.; Jahrb. der Philos. II, 81 ff.). Vgl. Sittlichkeit, Tugend, Nützlich, Kultur, Wirtschaft, Übel, Optimismus, Wert, Böse, Intuitionismus, Ethik, Sollen, Liebe, Lust. Glückseligkeit, Gesinnung, Ökonomie.

Güterlehre: 1. ein Teil der Wirtschaftslehre; 2. Teil der Ethik (s. d.), der das Wesen und die Arten der (sittlichen) Güter behandelt. Als G. erscheint die Ethik z. B. bei Aristoteles, bei Schleiermacher (Entwurf e. Syst. der Sittenlehre, § 113 ff.; auch Tugend- u. Pflichtenlehre), A. Döring, dem sie die philosophische „Zentralwissenschaft" ist (Philos. G., S. 21). Die G. ist „die Wissenschaft von den Werten", von den allgemeingültigen Werten und vom Gesamtwert (S. 6 ff.). Vgl. C. Thomas, Die Grundbegriffe der G., 1841; Paulsen, Syst. der Eth. I[5], 4 u. ff.; L. v. Stein, Syst. d. Staatswiss. I, 21 ff., 135 ff., 168 ff., 515 ff.; Marx, Das Kapital I ff. Vgl. Gut, Wert, Werttheorie, Wirtschaft, Bedürfnis.

H.

Haben bezeichnet zunächst das Verhältnis des Ich zu seinen Modifikationen und Inhalten, Gegenständen und wird auf die Objekte der Außenwelt übertragen, welche als ihre (ihnen „zugehörigen") Eigenschaften „habend" aufgefaßt werden. Das Bewußtsein (s. d.) ist ein „Haben" von etwas im oder für das Erlebnis eines Subjekts, ein diesem Präsentsein. Es gibt auch ein dispositionelles H. (s. Gedächtnis, Wissen).

Aristoteles rechnet das H. von etwas durch einen Gegenstand (ἔχειν) zu den Kategorien (Categ. 15). Nach Trendelenburg leihen wir die Kategorie „haben" an die Sinnendinge (Neue Grundleg., S. 175). Das Ich als Substanz „hat" als Akzidentien seine Tätigkeiten (176). Das Wissen des Ich, daß es selbst die Substanz sei seiner Tätigkeiten, wird durch das Wort „haben" ausgedrückt (ib.). Schuppe: „Die Aussage des Teiles vom Ganzen bedarf gewöhnlich des Verbums ‚haben'. Sein Sinn ist der der auseinandergesetzten Zusammengehörigkeit. Objekt des Verbums ‚haben' ist nur etwas, was in diesem Sinne als Teil eines Ganzen gilt, und Subjekt desselben ist das Ganze" (Erkth. u. Log., S. 120). „Das Verbum ‚haben' hat ohne Objekt überhaupt gar keinen Sinn; seine Bedeutung geht darin auf, daß etwas, eben das Objekt, zu dem Ganzen, welches das Subjekt ist, als Teil oder Bestandteil oder Eigenschaft, Element, Moment, vorübergehende Affektion gehört, irgendwie mit ihm dauernd oder vorübergehend, äußerlich oder innerlich zusammengehört" (S. 146). Nach Rehmke ist das Wissen (s. d.) ein „beziehungsloses H." von Gegebenem, Dinglichem durch die Seele, welche insofern Bewußtsein (s. d.) ist. Das H. ist Zugehörigkeit des Gegebenen zur Seele, das insofern ein „Gewußtes" ist, aber kein Produkt einer „Tätigkeit" der Seele und nichts Subjektives, nicht „im" Bewußtsein (Log.[2], S. 35 ff.; Philos. als Grundwiss., 1918; vgl. Heyde, Grundwiss. Philos., S. 6 u. ff.; Michaltschew, Philos. Stud., 1909). Nach Driesch ist der Gedanke ein bewußt Gehabtes, ein unmittelbarer Gegenstand (Die Log. als Aufgabe, S. 23 ff.). Ein bewußtes Tun besteht hier nicht, nur eine Folge „ichbetonter Habens-Augenblicke". Das Ich „hat bewußt Etwas", das ist der Ausgangspunkt der „Ordnungslehre" (s. d.), es „schaut", „erlebt", weiß seine Setzungen in einer Folge von (unzeitlichen) Akten' des „Habens" (Wissen u. Denken, 1919, S. 133). Nach B. Christiansen ist das Bewußtsein ein H. (Vom Selbstbewußtsein, S. 29. Vgl. Urteil, Denken, Eigenschaft.

Habitus (ἕξις): Fertigkeit, dauernde Verhaltungsweise, Disposition infolge Übung, Gewohnheit (s. d.). — Nach Aristoteles bedeutet H. eine Fertigkeit, eine (dauernde) Verhaltungsweise (Met. V 20, 1022 b 4; V 19, 1022 b 4 ff.; Categor. 8, 8 b 27; Eth. Nic.

II 4. 1105 b 25). Die Tugenden sind ἕξεις ψυχῆς (Eth. Nic. I 13, 1103 a 9; II 2, 1104 b 19). Sie sind von den φυσικαὶ ἕξεις zu unterscheiden (VI 13, 1144 b 8). Die πρακτικὴ ἕξις wird von der ποιητικὴ ἕξις unterschieden (VI 4, 1140 a 4 ff.). Nach Thomas ist H. „quaedam dispositio alicuius subiecti existentis in potentia vel ad formam, vel ad operationem" (S. th. II, 50, 1). Nicolaus Taurellus: „Habitus nil aliud est, nisi acquisita quaedam vel intelligendi, vel alicuius expetendi promptitudo, non animae sed corpori adscribenda" (Philos. triumph. 1, p. 63). Nach Chr. Wolff ist H. eine „agendi promptitudo" (Psych. empir., § 428). — Kreibig versteht unter H. eines Subjekts den „Inbegriff der seelischen und körperlichen Beschaffenheiten und der Relationen zwischen diesen Beschaffenheiten" (Werttheor., S. 192). Vgl. L. Baur, Met., S. 156 f.; J. Grillon, Qu'est ce que l'habitude? Rev. Augustin. XII, 63 ff.; Perkmann, Der Begriff des Charakters bei Platon, S. 11 ff. Vgl. L. Vives, De anima II, 116 ff. Vgl. Charakter.

Haecceïtas: „Diesheit" (Chr. Wolff), Dieses-Sein, die individuelle Wesenheit („entitas positiva", τόδε τι bei Aristoteles). Der Ausdruck ist bei den Skotisten üblich. (Vgl. Duns Scotus, Quaest. sup. libr. met. VII, qu. 13, 9; qu. 13, 26) „Haecceïtas est singularitas" (bei Prantl, G. d. L. III, 280; vgl. 219). „Haecceïtas nihil aliud est, nisi quidam modus intrinsecus, qui immediate contrahit et primo quidditatem ad esse ... et nominatur differentia individualis" (III, 290; Report. II, dl. 12, qu. 5; Op. Oxon. II, dl. 3, qu. 16). Die H. ist das Individualisierende, die individuelle Wesenheit, die zu der gattungsmäßigen „formaliter" hinzukommt (z. B. die „Sokratitas"). Goclen: „Haecceïtas — ab Haec pro differentia individuante", soviel wie „ipseïtas" (Lex. philos. 626). Nach Chr. Wolff ist die „Diesheit" der „Grund der einzelnen Dinge" (Vern. Ged. I, § 180). Vgl. Weidenbach, Weltansch., S. 213 f.; Driesch, Wirklichkeitslehre², S. 125 ff., 159 ff., 287 ff. (H. als „Dieseinzigkeit"; Ordnungslehre², 1923, Erleben eines „Dieses"; „Diesheit"). Vgl. Individuation.

Halluzination ist eine „Sinnestäuschung", eine Vorstellung, die (infolge abnormer Entstehung, bzw. auch von Empfindungskomponenten) den Charakter der Realität ihres Gegenstandes annimmt. Der Reiz zur H. liegt (vorwiegend) im Organismus selbst, in verschiedenen Erregungen (der Sinnesorgane, des Hirns), Störungen desselben. Auch psychische Störungen, abnorme Bedingungen (Hypnose, Traum u. a.) führen zur H. „Negative" H. besteht im (subjektiven) Verschwinden eines Wahrnehmungsgegenstandes. Der „Halluzinierende" sieht oder hört etwas, was keine direkte Beziehung zu gegebenen äußeren Reizen hat. Es gibt optische H. (Vision), akustische (Akroasmen), auch eine H. aus der Sphäre des Geschmacks-, Geruchs-, Tastsinnes. Der Gegenstand der H. wird in den Wahrnehmungsraum lokalisiert, im Unterschiede von den „Pseudohalluzinationen", denen der Realitätscharakter fehlt. Es gibt elementare und komplexe, unwillkürliche und willkürliche Halluzinationen.

Esquirol nennt den einen Halluzinanten, „qui ait la conviction intime d'une sensation actuellement perçue lorsque nul objet extérieur propre à exciter cette sensation n'est à portée des sens" (Des maladies mentales, 1838, I, 80). Nach Griesinger liegen in der H. vor „subjektive Sinnesbilder, welche nach außen projiziert werden und scheinbare Objektivität und Realität bekommen" (Pathol. u. Therap. d. psych. Krankh.², S. 85). Fechner erklärt die Halluzinationen für „Täuschungen, die ganz oder beinahe den Charakter von außen erweckter Sinneswahrnehmungen für den Getäuschten annehmen, ohne daß in der äußern Wirklichkeit etwas zu ihrer Anregung vorhanden ist" (Elem. d. Psychophys. II, 505). Ziehen betrachtet die H. als einen „Fall krankhaften Empfindens". „Hier fehlt die Primärempfindung ganz, ebenso jeder äußere Reiz" (Leitfad. d. physiol. Psych.², S. 178). „Normalerweise werden die Empfindungszellen nur von der Peripherie aus erregt ... Anders bei den Halluzinationen. Hier sind es die Erinnerungsbilder, welche ohne äußeren Reiz sinnlich lebhafte Empfindungen hervorrufen" (S. 180). Wundt: „Unter den Veränderungen der Vorstellungsgebilde besitzen die auf peripherer oder zentraler Anästhesie

beruhenden Vorstellungsdefekte im allgemeinen eine beschränkte Bedeutung; sie üben auf den Zusammenhang der psychischen Vorgänge keine tieferen Wirkungen aus. Wesentlich anders verhält sich dies mit der durch zentrale Hyperästhesie hervorgerufenen relativen Steigerung der Empfindung. Ihre Wirkung ist namentlich deshalb eine sehr eingreifende, weil durch sie reproduktive Empfindungselemente die Stärke äußerer Sinneseindrücke erreichen können. Infolgedessen kann es geschehen, daß entweder reine Erinnerungsbilder als Wahrnehmungen objektiviert werden: Halluzinationen; oder daß, wenn direkt erregte und reproduktive Elemente sich verbinden, durch die Intensität der letzteren der Sinneseindruck wesentlich verändert erscheint: phantastische Illusionen. Praktisch sind beide nur insofern zu unterscheiden, als sich in sehr vielen Fällen bestimmte Vorstellungen als phantastische Illusionen nachweisen lassen, während das Vorhandensein einer reinen Halluzination fast immer zweifelhaft bleibt, da irgend welche direkte Empfindungselemente sehr leicht übersehen werden können. In der Tat ist es nicht unwahrscheinlich, daß weitaus die meisten sogenannten Halluzinationen Illusionen sind", d. h. „Assimilationen mit starkem Übergewicht der reproduktiven Elemente" (Gr. d. Psych.[5], S. 325 f.; Grdz. d. physiol. Psych. II[5], 643 ff.). Störring charakterisiert die H. durch die Überzeugung des Halluzinierenden, eine wirkliche Wahrnehmung zu haben (Psychopath., S. 30 ff.), bestimmt sie als Sinnes-, nicht als Urteilstäuschung. Die Theorien der H. zerfallen in die „zentralen" („rein psychischen") und die „psycho-sensoriellen"; letztere treten als „zentripetale" oder „zentrifugale" Theorie auf (S. 72). Es wird bei der H. durch einen Sinneseindruck eine intensive Vorstellung ausgelöst, welche auf Grund einer gesteigerten Anspruchsfähigkeit der Hirnrinde mit jenem eine Verschmelzung eingeht (S. 88 ff.; Psych., S. 167 ff.; Einfluß der abnorm gesteigerten Aufmerksamkeitsspannung). Taine bezeichnet die objektiven Vorstellungen als „wahre Halluzinationen" (s. Objekt). Vgl. Parish, Üb. d. Trugwahrnehm., 1894; Kraepelin, Psychiatrie I[6], 102 ff.; Kandinsky, Krit. u. klin. Betrachtungen im Gebiete der Sinnestäusch., 1895 („Pseudohalluz"); Binet, Rev. ph. 1884; Psych. du raisonnement[2], p. 59 ff.; J. Hoppe, Erklär. d. Sinnestäusch.[4], 1888; C. Wernicke, Grdz. der Psychiatrie[2], 1906; A. Pick, Monatsschr. f. Psychiatrie u. Neurol. 37; Stöhr, Psych., S. 311 f.; Jodl, Lehrb. der Psych. II[5], 96 ff.; Fröbes, Lehrb. der exp. Psych. I[2], 227 ff.; K. Goldstein, Die H., 1912; W. Specht, Wahrnehm. u. H., 1914; Bleuler, Naturgesch. d. Seele, 1921; Jaspers, Die Trugwahrnehmungen, Z. f. ges. Neurol. IV, 289 f., VI 460 ff.; Allgem. Psychopath.[2], S. 35 ff. („Leibhaftigkeit" der H.); Husserl, Ideen zu e. reinen Phän. I[2], 1922; Linke, Grundfragen der Wahrnehmungslehre, 1918; A. Lehmann, Aberglaube u. Zauberei[2], S. 519 ff. Vgl. Illusion, Traum, Vorstellung, Hellsehen, Hypnose.

Handlung (πρᾶξις, actio) ist eine zweckvolle Betätigung, die Verwirklichung einer triebhaften oder willkürmäßigen Willensintention eines (personalen) Wesens. Sie besteht in einer Reihe von Phasen und Momenten, die psychologisch als Gefühle, Vorstellungen, Spannungsempfindungen sich darstellen. Zu unterscheiden sind äußere H., die eine objektive, physische Veränderung erzeugt, und innere H., durch die geistige Inhalte des Ich modifiziert werden (s. Apperzeption, Denken). Gefühlsbetonte Vorstellungen bilden die Motive des Handelns, welches aber auch (primär oder sekundär) triebartig oder „mechanisiert" (s. d.) sein kann. Handlungen sind Abfolgen psychischer Momente, deren jeder zugleich eine physische (physiologische, z. T. zerebrale) „Außenseite" (Erscheinungsweise) hat (vgl. Parallelismus). Verstanden werden Handlungen durch Erfassung ihres „Sinnes", ihrer Bedeutung, aus den Motiven und Zielen der H., z. T. nur aus der Vergangenheit, der Entwickelung des Handelnden („histor. Reaktionsbasis", Driesch). Das Erkennen dient auch dem Handeln, hat aber seine unmittelbaren, theoretischen Ziele und Normen (s. Pragmatismus, Praktisch, Zweck). Vgl. Tat, Aktivität

Nach Aristoteles ist die H. eine in sich vollendete Tätigkeit. Das Tun ist πρᾶξις, oder ποίησις, technisch-künstlerisches Schaffen (Eth. N. I 1, 1094 a 3 ff.; I 5, 1140 b 6 ff.;

VI 4, 1104 a 4; VI 4, 1140 b 4 ff.; IX 7, 1168 a 7). Die Scholastik unterscheidet selbstvollzogene („actus eliciti") und von anderen Seelenkräften ausgelöste Willenshandlungen („actus imperati".) Thomas unterscheidet „actiones humanae" (willkürliche H.) und „a. hominis" (S. th. II 1, qu. 1, a 1). Ein scholastischer Satz lautet: „Operari sequitur esse" (auch von Schopenhauer betont; s. Willensfreiheit). Nach Platner ist eine H. „eine Reihe von Tätigkeiten, mittelbar gerichtet auf einen entfernteren Endzweck" (Philos. Aphor. II, § 485). Von einer „H." des Verstandes als „actus" des Denkens spricht schon Kant (Kr. d. r. V., S. 120 f., 151 u. ö.; vgl. Charakter). Krug: „Handeln im weiteren Sinne heißt oft auch soviel als tätig sein oder wirken überhaupt, im engeren Sinne aber bedeutet es das Verwirklichen eines bestimmten Zweckes" (Handb. d. Philos. I, 56). Aus präempirischen „Tathandlungen" des Ich (s. d.) leitet Fichte die Außenwelt ab (s. Objekt). Sein Aktivismus betont das (sittlich-kulturelle) Handeln, „wozu wir da sind" (WW. VI, 345; VII, 79). Den scholastischen Satz: „Operari sequitur esse", macht sich Schopenhauer zu eigen (s. Charakter). Beneke leitet das Handeln aus „unerfüllten" Urvermögen, „Strebungen" ab. Indem diese „noch beweglich sind, so können sie von den Begehrungen und Wollungen her auf anderes, mit diesen in Verbindung Stehendes, übertragen werden; und vermöge dieser Übertragung wird das Handeln gewirkt. Durch ihr Hinüberkommen werden gewisse Angelegtheiten ... in eigentümlicher Weise ausgebildet oder zur Erregtheit gebracht" (Neue Psych., S. 213 ff.). Es gibt „inneres" und „äußeres Handeln" (Lehrb. d. Psych.[3], § 205 ff., 210; Psychol. Skizz. I, 410 ff.). Nach Kirchmann sind die Elemente der H.: Ziel, Motiv, Wollen, Ausführung (Die Grundbegriffe des Rechts u. der Moral, S. 3 ff.). Volkmann versteht unter Handlung das „realisierte Wollen". „Die Handlung ist ... eine äußere oder innere (actio transiens vel immanens), je nachdem die Veränderung, in der das Wollen sich realisiert, in die Außen- oder in die Innenwelt fällt" (Lehrb. d. Psych. II[4], 460). Nach Spencer ist die H. eine Anpassung an Zwecke (Prinz. d. Eth. I, 1, § 2). Nach Höffding ist die H. die Ausstrahlung des inneren Wesens des Ich (Psych., S. 451). Nach Wundt besteht die äußere H. in der „Apperzeption einer Bewegungsvorstellung". Die äußeren Handlungen sind Folgezustände von Apperzeptionen, von inneren Willenshandlungen (s. d.), Endmomente von Affekten (Gr. d. Psych.[5], S. 215 ff.; vgl. Eth. II[3], 48 ff.: Triebhandlungen, Willkürakte, s. Denken). Ziehen: „Aktionen oder Handlungen (bewußte, willkürliche oder Willenshandlungen): auf einen oder mehrere Reize erfolgt eine meist zweckmäßige, durch interkurrierende Reize und durch Erinnerungsvorstellungen in ihrem Ablauf modifizierte Bewegung mit psychischem Parallelvorgang" (Leitfad. d. physiol. Psych.,[2] S. 22). Zu unterscheiden sind Trieb-, intellektuelle und Affekthandlungen (S. 199, 11. A. 1920). Ähnlich Münsterberg (Die Willenshandl., 1888), Wahle (Mech. d. geist. Leb.. S. 369 ff.), Semon, Verworn, Bleuler („spontane" und „reaktive" H., Naturgesch. der Seele, S. 31), Ebbinghaus (Abr. der Psych.[8], S. 100 ff., 157 ff.: die H. geht hervor aus ursprünglich reflektorischen Reaktionen unter Vermittlung von Bewegungsvorstellungen, Erinnerung usw.; vgl. Grdz. der Psych. II) u. a. — Nach E. Becher ist die H. der ganze Willensprozeß, vom Beginn des innern psychischen Vorgangs bis zum Ergebnisse (Gr. d. Eth., S. 19). Nach Kreibig ist H. „die in die Außenwelt tretende Wirkung des Willens, welche als Bewegung oder Bewegungshemmung gegeben ist" (Werttheor., S. 73). Nach v. Ehrenfels ist die H. „ein Akt des Strebens oder Wollens, durch welchen beabsichtigte Wirkungen hervorgerufen werden". Als Absicht kann „jedes einzelne Glied aus der ganzen vorgestellten Kausalkette von dem Strebens- oder Willensakt bis inklusive zum begehrten Zweck herausgehoben werden" (Syst. d. Werttheor. II, 16). Messer bestimmt die H. als „die im Tun erlebte Verwirklichung der Zielvorstellung". Das Wollen kann sich auf diese primär richten oder das Tun selbst kann gewollt sein. Die Erfahrung über unser Tun- und Nichttunkönnen wirkt auslesend (wie Scheler). Bei der „Fehlhandlung" wird das, was ich tun will, nicht als wirklich von mir getan erlebt (Psych., S. 324 f.). Bewegungsvorstellungen sind keine Bedingungen äußerer Handlungen.

Die inneren Handlungen gehen von Ziel- oder Richtungsvorstellungen aus (S. 326 ff.; s. Denken). Nach Driesch ist die H. nicht mechanisch, zielgerichtet, bestimmt durch die Vergangenheit des Individuums („historische Reaktionsbasis" (Leib u. Seele, S. 34 ff.). H. (im weiteren Sinne) ist jede „tierische Bewegung, deren Besonderheit von der individuellen Lebensgeschichte ihres Vollbringers derart abhängt, daß diese Besonderheit nicht nur an die Besonderheit des aktuellen Reizes, sondern auch an die aller Reize der Vergangenheit und ihrer Effekte geknüpft ist" (Philos. des Organischen², 1921, S. 332). Ähnlich K. Jellinek (Das Weltengeheimnis, S. 183 ff., 287 f.). Die Nachwirkung der Vergangenheit betonen auch Wundt (s. Willensfreiheit), Bergson (Schöpfer. Entwickl., S. 53 ff.; vgl. Dauer). Die Wahrnehmung ist virtuelle, der Gehirnzustand angefangene H. (Matière et mémoire, p. 260; vgl. Gedächtnis). Dem Handeln dient der Verstand (s. d.). Nach Uexküll ist das Denken auf H. orientiert oder skizziert mögliche H.en; es ist ein ständiger Richtungswechsel, der sich in äußere Richtungsänderungen umzusetzen trachtet (Die Aufgaben der biol. Weltansch., Die neue Rundschau XXIV, 899 f.). Nach K. C. Schneider bringt in der H. das Leben (teils triebhaft, teils bewußt) seine Zwecke zur Geltung. Das „Handlungsschema" besteht aus Bewegungsvorstellungen und (immer mehr überwiegenden) Gegenstandsvorstellungen; das Bedürfnis dient als Impuls (Die Welt, S. 69 ff., 431 ff.). — Nach Cornelius ist die H. eine Änderung unter Mitwirkung der Persönlichkeit (Psych., S. 387). Nach Stern ist die H. der Ausdruck zielgemäßen Strebens der Person (Die menschl. Persönl., 1918: vgl. Konvergenz). Beim Handeln ist der objektive Wert, auf den das Wirken zielt, unabhängig vom Ich gegeben. Ein Wirken ist H., „wenn in ihm nicht nur das Zielobjekt, sondern zugleich das Tatsubjekt als Wert verwirklicht wird", wo der gegebene fremde Wert in einen innerlich genommenen verwandelt wird: Der Sinn des Handelns ist, „die innerliche Selbstsetzung umsetzen in die Objektivität der Tat" (Wertphilos., S. 404 ff.). O. Spann: „Handeln ist dienend, aber als Dienendes ist es Selbstentfaltung unseres gesamten geistigen Wesens". Es gibt kein zielloses Handeln. Zuletzt ist es immer ein Wissen, das zum Handeln wird. „Zweckhandeln" ist das mittelbeschaffende Handeln, ferner gibt es „Hilfshandeln" als mitteilendes und organisierendes und als „anstaltbildendes" (politisches) Handeln. „Handelnde Gemeinsamkeit" erzeugt das Gebilde der Genossenschaft (Logos XIII; Gesellschaftslehre², S. 259 ff.). Das vergenossenschaftete Handeln ist arbeitsteiliges und gleichgerichtetes Handeln, Verbindung durch gemeinsames Ziel; das gegensätzliche Handeln ist Wettbewerb und Politik (S. 366 ff.). Vgl. Vierkandt, Gesellschaftslehre, S. 351 ff., 392 ff.: Handelnde und „Zuschauer"; letztere wichtig zur Erhaltung der Sitten usw.). Nach Cohen ist die H. das Äußere des Innern, sie offenbart den Menschen und dessen Einheit. Das Denken ist schon ein Handeln, dessen Einheit die des Objekts begründet (Eth., S. 69 ff., 162 ff.). Nach Rickert geht die H. auf Vernichtung des Abstandes zwischen Subjekt und Objekt aus (Syst. der Philos. I, 365 ff.). Nach Häberlin ist H. die psychologisch gefaßte Funktion. H. ist „Selbstveränderung" des Subjekts, das Leben ist ein Handlungsverlauf, einem „Interesse" dienend, zielstrebig. Es gibt auch unvollständige, abgebrochene, unvollendete H., „Fehlhandlung", „Ersatzhandlung", die symbolisch dem „Abreagieren" eines Affekts dient (wie Freud u. a.) (Wiss. u. Philos. II, 5 ff., 66 ff., 268 ff., 317 ff.; Der Geist u. die Triebe, S. 72 ff., 187 ff.). — Nach Rehmke ist unwillkürliche H. der Seele die Wirkung des Bewußtseins, deren wirkende Bedingung eine Bestimmtheit der Seele ist, willkürliche H. jene, deren Bedingung eine sich ursächlich beziehende „Augenblickseinheit der Seele" (das wollende Bewußtsein) ist (Die Seele des Menschen⁵, S. 56, 112 f.). — Scheler unterscheidet an der H. 1. die Gegenwart der Situation und den Gegenstand des Handelns; 2. den zu realisierenden Inhalt; 3. das Wollen dieses Inhaltes; 4. die Gruppe der auf den Leib gerichteten Tätigkeiten (das „Tunwollen"); 5. die mit ihnen verknüpften Zustände von Empfindungen und Gefühlen; 6. die „Ausführung"; 7. die durch den realisierten Inhalt gesetzten Zustände und Gefühle. Nicht mehr zur H. gehören deren „Kausalfolgen". Der Gegenstand, an dem wir handeln, ist der „praktische Gegenstand"; er ist fundiert

durch einen Wertgegenstand überhaupt und durch einen „der Wertmaterie der Gesinnung des Tunwollens entsprechenden Gegenstand". Das Handeln ist unmittelbar auf eine Wertverwirklichung gerichtet, fließt aus der Gesinnung (s. d.) nur heraus (Der Formal.², S. 120 ff.). Vgl. D. v. Hildebrand, Die Idee der sittl. H., Jahrb. f. Philos. III.

Nach der Lehre des Behaviorismus (behavior, Verhalten) beruht alles Handeln auf einer gesetzmäßigen Zuordnung von Situation und Reaktion. Vgl. W. Baade, Ber. VII. Kongr. f. exper. Psych. 1922. — Vgl. O. Janssen, Zur Analyse der Willensh., Z. f. Ph., 136; W. Stern, Über den Begriff der H., 1904; Blondel, L'action, 1893; Vaihinger, Die Philos. des Als Ob, 1911; J. Jensen, Tun u. Handeln, 1878; Münsterberg, Philos. der Werte, 1908; B. Christiansen, Vom Selbstbewußtsein, S. 75 ff.; H. Schneider, Met. II, 1920 (Evidenz des richtigen Handelns); Geissler, Das System der Seinsgebiete, 1919; Jahn, Psych.⁷, 1920; Eth.⁴, 1925; K. J. Rohan, Die richtige Ansicht über die Entsteh. der menschl. Handlungen, 1916 (die H. ist Durchführung des Willens, determiniert); K. Sapper, Das Element der Wirklichkeit, 1924; M. Weber, Logos IV, 266 ff. (Gemeinschafts- u. Genossenschaftshandeln); Gr. der Sozialök. III, 1, 11 (H. = sinnvolles Verhalten); G. del Vecchio, Il concetto del diritto, 1912, p. 10 ff.; Givanovitch, Du princ. de causal. efficiente, p. 14 ff.; M. Pradines, Critique des conditions de l'action, 1909; S. Becher, Über H.sreaktionen, Scientia VIII; Ann. d. Naturph. X. Vgl. Trieb, Wille. Instinkt, Tat, Aktivität, Aktivismus, Reaktion, Fiktion, Pragmatismus, Praktisch, Motiv, Komplex, Aufgabe, Denken, Ideomotorisch, Motorisch, Körperbewegungen, Automatismus, Sittlichkeit, Imperativ, Symbol, Psychoanalyse, Willensfreiheit, Sinn, Zweck.

Hang (propensio) ist die Disposition zu einer Richtung des Begehrens, besonders als Folge gewohnheitsmäßig gestillter Begierden. Nach Kant ist er „die subjektive Möglichkeit der Entstehung einer gewissen Begierde, die vor der Vorstellung ihres Gegenstandes vorhergeht" (Anthrop. I, § 80), die „Prädisposition zum Begehren eines Genusses", der subjektive Grund der Möglichkeit einer Neigung (Relig., S. 28 ff.). Vgl. Beneke, Lehrb. der Psych.³, § 175 ff., Jahn, Psych.⁸, 1920; Eth.⁴, 1925. Vgl. Böse.

Haplose (*ἁπλωσις*, Vereinfachung): ekstatische Ablösung der Seele von ihrer individuellen Gebundenheit, Einkehr zu sich selbst, zu ihrem reinen Wesen: Marc Aurel, In se ips. IV, 26, besonders aber bei Plotin, Enn. VI, 9, 11; Proklos, Theol. Plat. I, 24 f.; Jamblich, bei Prokl. in Tim. 64 C. Vgl. Mystik.

Haptisch (*ἁπτικός*): dem Tastsinn, der Berührungsempfindung angehörend.

Harmonie (*ἁρμονία*): anschaulich-gefühlsmäßig wohlgefällige Zusammenstimmung, Übereinstimmung der Teile eines Ganzen, Verbindung der Differenzen und Gegensätze zu einer Einheit in der Mannigfaltigkeit. Ein Streben nach H. waltet im Leben, im Individuum, in der Entwicklung der Gesellschaft („soziale H.") und Kultur. Verbindung möglichst differenzierter Mannigfaltigkeit zu einer wohl gegliederten Einheit ist das (immer neu anzustrebende) Ziel der Tendenz nach Harmonisierung des Daseins. — Über musikalische H. s. Konsonanz. In der Ästhetik (s. d.) und in der Ethik (H. der Charaktereigenschaften, der Interessen, der individuellen und sozialen Triebe) ist der Begriff der H. von Bedeutung. Die H. des Alls, d. h. die kausal-teleologische Zusammenfügung der Dinge, Kräfte, Vorgänge, Gesetzmäßigkeiten zur Einheit des Kosmos, der Weltordnung ist einerseits in der Einheit des Alls begründet, anderseits (der Zeit nach) das immer neu zu schaffende Erzeugnis der Entwicklung und ein Ziel solcher, vermittelt durch immer neue Anpassungen intra- und intersystematischer Art. Vgl. Zweck.

Die Pythagoreer übertragen den musikalischen H.-Begriff auf das All. In diesem sind alle Gegensätze zur Einheit vereinigt. Alles in der Welt ist nach harmonischen Verhältnissen geordnet, ist selbst H. und Maß (*τὸν ὅλον οὐρανὸν ἁρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμόν*, Aristot., Met. I 5, 986 a 3, *κατὰ δὲ τοὺς τῆς ἁρμονίας λόγους*, Diog. L. VIII, 29). Die H. ist *πολυμιγέων ἕνωσις καὶ δίχα φρονεόντων συμφρόνησις* (Diels, Vorsokr. 32 A 9 f.). Die Seele

ist eine H. (so nach Aristoxenos, Dikaearch, Galen). Auch die Tugend ist eine H. (*τὴν δ' ἀρετὴν ἁρμονίαν εἶναι ... καθ' ἁρμονίαν συνεστάναι τὰ ὅλα*, Diog. L. VIII, 33). Die Sphärenharmonie (Aristot., De coel. II, 9) entsteht aus dem Zusammenklang der um das Zentralfeuer (*ἑστία*) sich bewegenden Planeten zu einem Heptachord. Die H. der widerstreitenden Gegensätze im All betont Heraklit, damit die Gesetzmäßigkeit und Ordnung der Welt zum Ausdruck bringend: *Ἡράκλειτος τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν καὶ πάντα κατ' ἔριν γίνεσθαι* (Arist., Eth. Nic. VIII 2, 1155 b 4); *οὐ συνίασιν ὅκως διαφερόμενον ἑαυτῷ ὁμολογεῖ· παλίντροπος ἁρμονίη ὅκωσπερ τόξον καὶ λύρης* (die in sich zurückkehrende H., wie die des Bogens und der Leier, Fragm. 45), *ἔστι γάρ, φησίν, ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρέσσων* (Fragm. 25ff.). Die ästhetische H. beachten Platon, Aristoteles. Die H. des Weltganzen lehren die Stoiker, Maximos von Tyrus, die „Schrift von der Welt", Plotin u. a., später Nicol. Cusanus, Nicol. Taurellus, F. Zorzi (De h. mundi, 1525), Kepler, nach dem die Seele unbewußt Harmonien erfaßt (Opp. V, 223 ff.; Harmonice mundi, 1619), Paracelsus, nach dem alle Teile des Alls einander entsprechen, G. Bruno (De la causa V), Gassendi, Mersenne (H. universelle, 1636 f.), Shaftesbury, der in der H. der Neigungen das Wesen der Tugend erblickt (Inquir. concern. virtue I, 2; The moralist II, 4; III, 1; deutsch 1910), Schiller u. a.

Nach Leibniz ist H. „unitas in multitudine". Er stellt den Begriff der prästabilierten (vorherbestimmten) Harmonie auf, um die Ordnung des Alls ohne direkte Wechselwirkung zu erklären. Die Theorie der prästabilierten H. („h. praestabilita, h. préétablie, universelle, accord, concomitance, liaison, consentement préétablie, accommodement, rapport mutuel constant et reglé par avance") besagt, daß Gott alle Beziehungen sowohl zwischen den einzelnen Dingen (Monaden) als auch zwischen Seele und Leib von Anfang an so geordnet hat, daß alles Geschehen gesetzmäßig und zweckmäßig verlaufen muß, obgleich nur ein Parallelismus, eine Koordination der Geschehnisse besteht. Jeder Monade hat Gott ein festes Gesetz eingepflanzt, welchem gemäß alle Vorstellungen rein aus ihr sich entfalten, alle ihre Tätigkeiten ihr immanent bleiben, so aber, daß alle Monaden (und deren Vorstellungsreihen) einander „angepaßt" sind, daß auf alle von vorherein, für alle Ewigkeit „Rücksicht "genommen ist, daß die Vorgänge in ihnen einander „korrespondieren", entsprechen (Monadol. 51f., 60). Den Namen „prästabilierte H." gebraucht Leibniz zuerst 1696, im „Journal des savants" (Gerh. III, 121 f.; vgl. I, 61; II, 112; III, 67, „h. universalis" schon 1671). Die Monaden sind „ohne Fenster", bilden jede „un monde à part", können daher nicht direkt aufeinander einwirken. Daher muß Gott der Vermittler der Kausalität sein, aber nicht bloß gelegentlich, wie der Okkasionalismus (s. d.) meint, sondern ein für allemal. Gott hat bewirkt, daß das, was für eines gilt, allgemeine Geltung erlangt (Hauptschr. II, 154). Die Monaden sind einander angepaßt (S. 155). Alle Monaden stellen das eine Universum von ihrem „Gesichtspunkte" dar und perzipieren es in verschiedenem Klarheitsgrade, jede hat Beziehungen, welche alle anderen „ausdrücken" und „darstellen" (repräsentieren), so daß jede Monade ein lebendiger „Spiegel" des Alls ist (Monadol. 56 f.). „Car chacune de ces âmes exprimant à sa manière ce qui se passe au dehors et ne pouvant avoir aucune influence des êtres particuliers ou plutôt devant tirer cette expression du propre fond de sa nature, il faut nécessairement, que chacune ait reçue cette nature d'une cause universelle, dont ces êtres dépendent tous et qui fasse, que l'un soit parfaitement d'accord et correspondant avec l'autre, ce qui ne se peut sans une connaissance et puissance infinie" (Nouv. ess. IV, § 11). Insbesondere besteht eine H. zwischen Leib und Seele. Psychische und physische Prozesse gehen einander parallel, sind einander gesetzmäßig zugeordnet, ohne Durchbrechung jeder Reihe von Vorgängen. Seele und Leib gleichen zwei Uhren, die so eingerichtet sind, daß ihr Gang für alle Zeiten ein übereinstimmender ist (Gerh. IV, 498; I, 232; dieses Uhrengleichnis findet sich schon bei Nic. Taurellus, Geulincx, Eth. annot. 124, 140, 155; vgl. Descartes, Princ. philos., IV, 204). „L'âme suit ses propres lois et le corps aussi les siennes, et ils se rencontrent en vertu de l'harmonie

préétablie entre toutes les substances, puisqu'elles sont toutes les représentations d'un même univers" (Monad. 78). „Les âmes agissent selon les lois de causes finales par appetitions, fins et moyens. Les corps agissent selon les lois de causes efficientes ou des mouvements. Et les deux règnes . . . sont harmoniques entre eux" (79). „Ce système fait, que les corps agissent comme si (par impossible) il n'y avait point d'âmes, et que les âmes agissent comme s'il n'y avait point de corps, et que tous deux agissent comme si l'un influait sur l'autre" (81). „Dieu a créé d'abord l'âme de telle sorte, que pour l'ordinaire il n'a besoin de ces changements, et ce qui arrive a l'âme, lui naît de son propre fonds, sans qu'elle se doive accommoder au corps dans la suite, non plus que le corps à l'âme. Chacun suivant ses lois, et l'un agissant librement, l'autre sans choix, se rencontre l'un avec l'autre dans les mêmes phénomènes" (Gerh. II, 58). Der Seele und dem Leibe hat Gott eine Natur verliehen, „dont les lois mêmes portent ces changements, de sorte que selon moi les actions des âmes n'augmentent n'y diminuent point la quantité de la force mouvante, qui est dans la matière, et n'en changent pas même la direction" (III, 121 f.). Endlich besteht auch eine H. zwischen dem „Reiche der Natur" und dem „Reiche der Gnade", d. h. zwischen dem Handeln und dessen Folgen. Die Dinge führen auf natürliche Weise zur Gnade, zum verdienten Zustand, zum Glücke, die Sünden, das Schlechte zur Strafe, so daß alles aufs schönste, beste, gerechteste geordnet ist (Monad. 87 ff.). Die Gegenwart geht mit der Zukunft schwanger, in jeder Seele könnte man die Schönheit des Alls lesen (Princ. de la nature, 13). Mechanisches und zweckvolles Geschehen sind miteinander in H. „Je me flatte d'avoir pénétré l'harmonie des différents règnes et d'avoir vu, que les deux partis ont raison, pour rien qu'ils ne se choquent point; que tout ce fait mécaniquement et métaphysiquement en même temps dans les phénomènes de la nature" (Gerh. III, 607). — Mit Modifikationen wird die prästabilierte H. gelehrt von Chr. Wolff, (Psych. ration., § 643 ff.; p. H. von Seele u. Leib), Baumgarten (Met. § 462 ff.), Bilfinger (De h. p., 73 ff.), G. F. Meier (Beweis der vorherbest. H., 1743) u. a. Gegner: Rüdiger, Hollmann (Comment. de h. 1724), Reusch (Syst. met. 1735), M. Knutzen u. a. Von einer „konstabilierten H." spricht Swedenborg (Oeconomia regni animalis, 1740). In seiner vorkritischen Periode nimmt Kant (ähnlich Herder u. a.) eine „H. der Dinge" mit wirklicher Wechselwirkung an (Nova diluc., sct. III, 12 f.; vgl. Allgem. Naturgesch. u. Theorie des Himmels II, 8, 145 ff.; III, 182 f.: Die in der göttlichen Idee begründete „ewige H." der Dinge bezieht die Dinge aufeinander in einem System; Vorles. über Met., S. 114; vgl. Praeformation; WW. XV, 266; XVI, 166 ff.: die H. des Verstandes u. der Sinnlichkeit ist lustvoll; s. Ästhetik). Goethe spricht von der H. zwischen Natur und Geist, Mensch und Gottheit („Ist es der Einklang nicht, der aus dem Busen dringt, Und in sein Herz die Welt zurücke schlingt", Faust, Vorspiel). Die H. des Alls betonen Schelling (Ideen zu e. Ph. der Natur I, 277; Syst. d. transz. Ideal.. S. 65; Vom Ich, S. 201 f.), J. v. Berger (Philos. Darstell. der H. des Weltalls, 1808), Hillebrand, nach welchem Denken und Sein in prästabilierter H. miteinander sind (Philos. d. Geist. I, 5), J. Hetényi (Das harmonist. System, 1834; ungar.), S. Köteles, Horváth („Konkretismus"), Lotze, I. H. Fichte, der von einem allgemeinen „Harmonismus" der Dinge spricht (Psych. II, 21), Fechner (Zend-Avesta II, 152), auch M. Wartenberg (Probl. des Wirkens, 1900, S. 136), K. Wyneken (Der Aufbau der Form, 1904-7), Keyserling (Das Gefüge der Welt², 1920), Durand de Gros (Ess. de physiol. philos. 1866), Renouvier (Nouv. Monad., p. 21 „h. préétablie") zwischen den Monaden), Tarde (Die sozialen Gesetze, S. 86: Übergang zu immer größeren Harmonien durch die Entwicklung), F. C. S. Schiller (ähnlich), Bergson (Schöpfer. Entwickl., S. 49 ff.: die H. liegt in der Vergangenheit, die Divergenz der Arten nimmt zu), L. Delbeke (H. universelle, 1872), Lalande, Le Dantec (Le chaos et l'h. univ., 1911), Preuss (Geist u. Stoff, 1883, S. 157 ff.: Kampf der Welt, um Disharmonie in H. umzusetzen), E. L. Fischer (Die H. als Grundsatz des Seins u. Lebens, 1920), K. C. Schneider (Die Welt, S. 574 ff.: H. als Wesen des „Kosmos", der „Weltmonade"), Mahnke (Eine neue Monadol., S. 20 ff., 42 ff., 89 ff.; göttlich begründete, praestab. H.

der Monaden, der Kausalität und Finalität), E. Bertz (Weltharmonie, 1908), F. E. Karl (Die Welt als H. u. Logik, 1911), E. Zederbauer (Die H. im Weltall, in der Natur u. Kunst, 1917), u. a. Die innere H. („Enharmonie") eines Organismus unterscheiden von der „Epharmonie" (H. im Verhältnis zur Umwelt) J. Wiesner und Francé (Die Welt als Erleben, S. 94 ff.; mit Anwendung auf alle Wesen). Die H. ist nicht prästabiliert, sondern Ergebnis der Entwicklung, zu jeder Seinsstufe gehört infolge des „Integrationsgesetzes" eine H.-Stufe. Höchste Vollendung des Lebens ist es, seinen „Bios" (s. d.) harmonisch zu gestalten (S. 64). H. ist „ein bestimmtes gesetzmäßiges Verhalten von Teilen einer Ganzheit" (S. 93). Jedes „Ich" steht in Beziehungen zu seiner Umwelt, welche nach einem Optimum, nach einer „Epharmonie" tendieren („Biozoenose", S. 94 ff.). Die H. ist ein Weltgesetz (Bios, 1921, S. 80). Nach Driesch findet die Ganzheit des organischen Individuums ihren Ausdruck in den Harmonien seines Werdens; alles ist da aufeinander abgestimmt, paßt zueinander (Ordnungslehre², S. 300 ff.). „Harmonisch-aequipotentielle" Systeme sind Zellengesamtheiten, welche „nach ganz beliebiger Entnahme oder Verlagerung doch das proportional-richtige ganze Endgebilde leisten" (S. 302; Philos. des Organischen², S. 286 ff.). Jeder Teil dieser Systeme hat die gleiche „prospektive Potenz" (vgl. Log. Stud. über Entwickl. II, 8, 36 ff.; Wirklichkeitslehre², 156 f., 163, 185 ff.). — Betreffs H. als Ideal im Leben, Handeln, Wollen, Denken, Erkennen im Ich, in der Gesellschaft usw. vgl. Platon (Phileb. 65), Fichte (s. Sittlichkeit), Shaftesbury, Schiller, Fourier (H. der Triebe), Krug (Fundamentalph., S. 82: „Ich suche absolute H. in aller meiner Tätigkeit"), Frauenstaedt, Solovjeff, Häberlin (Das Gute, S. 46 f., 352 ff.; Wiss. u. Philos. II, 238 ff.: Wille zur universalen H. des Seins), C. Becker (Vom geist. Leben u. Schaffen, S. 150 ff.: Streben nach H.) Joël (Die Vernunft in der Gesch., S. 72), W. Sauer, W. Stern (s. oben), Jahn (Eth.⁴, 1925), E. L. Fischer (s. oben), Th. Litt (Die Philos. der Gegenwart, 1925: H. als Bildungsideal), R. Mayer (Die Mechanik der Wärme, 1893, S. 357: H. zwischen subjektiver und objektiver Welt.), F. C. S. Schiller (H. als Denkziel), Bradley (Die Wahrheit als H.), E. Marcus (Das Erkenntnisproblem, 1905; Kants Revolutionsprinzip, 1902; die „transzendentale H." ist die Übereinstimmung des apriorischen Kontextes mit dem der materialen Natur, zwischen dem Apriorischen und den Modifikationen unserer Sinnlichkeit; vgl. K. Gaquoin, Die tr. H. bei E. M., 1907), F. Boden (Die Instinktbedingtheit der Wahrh. u. Erfahrung, 1911, S. 18 ff.: H. zwischen Bewußtsein und Welt; ähnlich B. Kern u. a.), Rickert (Syst. der Philos. I, 334 ff., 388) u. a. Vgl. Thorild, H.en, 1794; Joël, Der Urspr. d. Naturph., S. 7 ff.; Swoboda, H. animae, 1907; R. Liertz, H.en u. Disharmonien des menschl. Trieb- u. Geisteslebens, 1925; H. Reymond, Physiol. de l'h., 1909; E. Schultze, Eth. der Dekadenz, 1925 (H. der Triebe). Ästhetische H. ist nach Jodl „das mit Lustgefühl verknüpfte Nebeneinander sinnlicher Eindrücke im gleichen Zeitpunkte, bei welchem ein Verschmelzungsphänomen stattfindet, was sowohl bei Tönen, als auch, vermöge der Erscheinung des simultanen Kontrastes, bei Farben der Fall ist." H. ist zugleich „eine qualitative Übereinstimmung, die über den Unterschied hinweg empfunden wird, eine Gemeinschaftlichkeit der Teile eines Ganzen auch in dem, worin sie voneinander verschieden sind; die Analogie der Teile mit dem Ganzen, welche zwar keine Verschmelzung im engeren Sinne, aber eine mühelose Vereinigung zuläßt" (Lehrb. der Psych.⁵ II, 40 ff.; Ästhet. der bild. Künste, S. 128 ff.). Vgl. Paulhan, Log. de la contradiction, p. 35 ff.; G. Fabian, Beitr. zur Gesch. des Leib-Seele-Problems, 1925; Ewald, Die Rel. des Lebens, S. 194 ff. (H. nur aus der Liebe). Vgl. Einheit, Gesellschaft, Kultur, Trieb, Charakter, Persönlichkeit, Optimismus, Übel, Zweck, Seele (schöne), Sittlichkeit, Anpassung.

Harmonik nennt R. H. Francé die systematische Kulturlehre, die in der höchsten religiösen Vorstellung gipfelt (Die Welt als Erleben, S. 33; 104, 109). Harmonoklise: Streben nach harmonischem Ausgleich (S. 95). — Harmonismus: Tendenz nach Harmonie, Annahme einer solchen.

Haß (odium) s. Liebe, Affekt, Neigung, Kampf, Psychoanalyse, Ambivalenz, Böse, Ressentiment, Kraft (Empedokles, Cardanus u. a.). Vgl. Spinoza, Eth.; Von Gott, S. 58 ff.; Jodl, Lehrb. der Psych. II[5], 365 f., 376 (H. ist eines der „Erwiderungsgefühle"; H. als „Zorn des Schwachen" [Daudet], infolge unfreiwilliger Verdrängung von Zorn und Rache; H. als Erregungsaffekt, enthält keine Lust außer der über die Befriedigung des Hasses; nach anderen, z. B. den Psychoanalytikern, ist H. verdrängte. umgeschlagene Liebe); M. Schlick, Lebensweisheit, S. 264 ff.; Jahn, Eth.[4], 1925; Vierkandt, Gesellschaftslehre, S. 111 ff.; Häberlin, Der Geist u. die Triebe, S. 343 ff. (Man haßt niemanden, den man nicht eigentlich lieben möchte; solcher H. ist H. gegen das eigene Ich, übertragen auf ein anderes); Mantegazza, Die Physiol. des Hasses. o. J; F. Brentano, Psych. I (Phänomene der Liebe und des Hasses im weiteren Sinne als Gefühl und Wollen vereinigende Klasse); Scheler, Wesen u. Formen der Sympathie, S. 169 ff. (der H. ist nicht ein bloßes „Sichabschließen" gegen Werte, sondern auch Hinblicken auf den möglichen niederen Wert; vgl. Liebe); Pfänder, Jahrb. f. Philos. I; Vierkandt, Gesellschaftslehre, S. 106 ff.

Häßlich ist das anschaulich Mißfallende, Abstoßende, weil es Verworrenheit durch seine Beschaffenheit (Disharmonie, Unproportioniertheit, Unangemessenheit des Ausdrucks gegenüber der Idee usw.), Unlustgefühle, Abneigung erweckt. Als Komponente oder Durchgangsmoment kann das Häßliche den ästhetischen Reiz erhöhen, nicht aber als Selbstzweck, wobei aber die partielle Relativität von „häßlich" und „schön" zu beachten ist. Vgl. W. Hay, Die Häßlichkeit, 1759; Kant, Anthrop. 170, S. 243 f.; Solger, Erwin I, 248 f.; K. Rosenkranz, Ästh. des Häßlichen, 1853, S. 7; E. v. Hartmann, Ästhet. II, 208 ff.; Volkelt, Syst. der Ästh. II; Lipps, Ästhet., 1903 f. (unmittelbar erlebte, eingefühlte Lebensverneinung); Nietzsche, WW. IX, S. 308 f.; X, 655 u. ö. (das Entartete); H. Cohen, Ästhet. I, 124 f., 281 ff.; Vernon Lee and A. Thompson, Beauty and ugliness, 1912. Vgl. Ästhetik.

Hautsinn umfaßt Tast- und Temperatursinn (s. d.). Vgl. Berührungsempfindung, Druck.

Heautonomie s. Urteilskraft, Autonomie.

Hebdomaden (*ἑβδομάδες*): Siebenheiten. In solche ist nach Proklos die intellektuelle Welt (s. d.) gegliedert. Vgl. W. H. Roscher, H.lehren der griech. Philosophen, 1906; Die Hippokrat. Schr. von d. Siebenzahl, 1913.

Hebephrenie ist eine Form der Demenz (s. d.), eine jugendliche, fortschreitende Verblödung.

Hedonismus (*ἡδονή*, Lust, Vergnügen) ist die Auffassung der (sinnlichen oder auch geistigen) Lust (bzw. des Genusses) als höchstes Gut, obersten Wert, als einziges Grundmotiv und als Zweck des Strebens und Handelns, insbesondere auch des sittlichen. Auch die Ansicht, daß Vermeidung, Beseitigung von Unlust Endziel sei, ist „hedonistisch". In Wahrheit ist das „Luststreben" nur eine unter anderen Wollungen. Das Streben geht primär auf Änderung eines Zustandes vermittelst Änderung von gegenständlichen Gebilden und Relationen solcher zum (eigenen oder fremden) Ich. Lust und Unlust sind (als Betonungen von Empfindungen, Wahrnehmungen, Vorstellungen, Gedanken) zwar Elemente der Motive (s. d.) des Handelns („Triebfedern"), aber keineswegs immer der Zweck desselben, der in der Regel ein objektiver Inhalt ist (s. Gut, Sittlichkeit). Doch braucht die Ethik keineswegs den Wert der Lust und Freude (s. d.), des individuell und sozial zweckmäßig gestalteten Genusses zu vernachlässigen. — Hedonisch: auf Lust und Unlust bezüglich. Hedonik: System des Luststrebens (Schopenhauer, WW. XI, 60).

Als Hedoniker treten auf die Kyrenaiker. Nach Aristipp hat die Lust einen absoluten Wert, sie ist Selbstzweck (*ἡ ἡδονὴ δι' αὐτὴν αἱρετὴ καὶ ἀγαθόν*, Diog. L. II, 88), Strebungs-

ziel (*τέλος δ'εἶναι τὴν ἡδονὴν τὸ ἀπροαιρέτως ἡμᾶς ἐκ παίδων ὠκειῶσθαι πρὸς αὐτήν, καὶ τυχόντας αὐτῆς μηθὲν ἐπιζητεῖν μηθέν τε οὕτω φεύγειν ὡς τὴν ἐναντίαν αὐτῇ ἀλγηδόνα*, II, 88), ein unbedingtes Gut (*εἶναι δὲ τὴν ἡδονὴν ἀγαθὸν κἂν ἀπὸ τῶν ἀρχημοτάτων γένηται*, ib.). Zu erstreben ist die einzelne Lust (86, 88, 90). An Stelle der Lust bestimmt Hegesias als Strebensziel die Schmerzlosigkeit, da mehr nicht erreichbar sei (II, 94 ff.). Annikeris erkennt neben der Lust auch Freundschaft, Eltern-, Vaterlandsliebe als Strebensziele, Güter an, um derentwillen man auch Schmerz hinnehmen muß (II, 96 f.). Theodoros betrachtet die Freude (*χαρά*) als das Erstrebenswerte (II, 98). Vgl. Platon, Protag., 356 D ff.;Phaedon, 68 B f.; Republ. IX; Leges, 732 E ff. (z. T. gegen den H.). — Nach Epikur ist die Lust (in der Ruhe, *ἡ καταστηματικὴ ἡδονή*, Diog. L. X, 136; „stabilitas voluptatis", Cicero, de finib. 319, und die Lust in der Bewegung, *ἡ ἐν κινήσει ἡδονή*) das Prinzip des glücklichen Lebens (*ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν*, Diog. L. X, 128), sie (und am meisten die Leidlosigkeit, X, 128, 139) ist das Motiv alles Handelns (*τούτου γὰρ χάριν ἅπαντα πράττομεν, ὅπως μήτ' ἀλγῶμεν μήτε ταρβῶμεν*, ib.). Die Lust ist das erste und das naturgemäße Gut (*ταύτην γὰρ ἀγαθὸν πρῶτον καὶ συγγενικὸν ἔγνωμεν, καὶ ἀπὸ ταύτης καταρχόμεθα πάσης αἱρέσεως καὶ φυγῆς, καὶ ἐπὶ ταύτην καταντῶμεν ὡς κανόνι τῷ πάθει πᾶν ἀγαθὸν κρίνοντες*, 129). Aber nur jene Lust ist ein Gut, der keine Schmerzen folgen, denn es ist das Erstrebte, *τὸ μήτ' ἀλγεῖν κατὰ σῶμα μήτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχήν* (131). Eine richtige Abmessung (*συμμέτρησις*) der Lust und ihrer Folgen zeugt erst von der Tugend, der *φρόνησις* (132). Ohne Einsicht, Gerechtigkeit, Maßhalten kann man nicht glücklich leben (ib.), und umgekehrt ist mit der Tugend Lust notwendig verknüpft (*συμπεφύκασιν αἱ ἀρεταὶ τῷ ζῆν ἡδέως*, ib.). Die höchste Lust ist die geistige (*οὕτως οὖν καὶ μείζονας ἡδονὰς εἶναι τὰς τῆς ψυχῆς*, 137), wiewohl an sich keine Lust schlecht ist (*οὐδεμία καθ' ἑαυτὴν ἡδονὴ κακόν*, 141). Gegen den H. ist Cicero (De finib. II, 14, 44 ff.; Tuscul. disp. II, 12, 28). — Den H. vertreten L. Valla (De voluptate, 1431), Helvetius, Holbach, La Mettrie, Volney, Bentham, J. St. Mill u. a. (s. Utilitarismus), Duboc (Die Lust als sozialeth. Entwicklungsprinz., 1900), E. Schulze (Eth. der Dekadenz, 1925) u. a. — Gegner des H. sind besonders Platon, Kant, Fichte, Schopenhauer u. a., Darwin (Desc. of man, ch. 4), Sidgwick (Meth. of eth. I, 4), Green (Proleg. II, 2), Bradley (Eth. Stud. III, VII), Martineau (Types of eth. theor. II), Murray (Handb. of eth. II, 1), Fouillée (Mor. d. idées forces, p. 242 ff.), Unold, Külpe, Münsterberg (Phil. d. Werte, S. 68: Ziel des Willens ist nicht Lust, sondern „die Verwirklichung des lustbestimmten Reizes und zwar um seines Reizinhalts, nicht um seiner Lustbestimmung willen"), Wundt (s. Gut), Rehmke, Cohen, Natorp, Eucken, Simmel (Einl. in die Moralwiss. I, 293 ff.), Will. Stern, Spranger (Lebensformen[4], S. 259 ff.), Koppelmann, Windelband (Einl. in die Philos. I, 1923), Rickert (vgl. Der Gegenstand der Erk.[5], S. 170, 174), Jahn, Scheler u. a. Goldscheid gibt die hedonistische Anlage des Menschen zu; aber die Ethik darf nicht hedonistisch sein, muß Lust und Unlust nach objektiven Moralprinzipien regeln (Zur Eth. des Gesamtwillens I, 64 ff.; intellektualistische Ethik auf voluntaristisch-psychol. Grundlage). Paulsen bestreitet die hedonistische Anlage des Menschen (s. Energismus). „Der Trieb und das Verlangen der Betätigung ist vor aller Vorstellung von Lust" (Syst. d. Eth. I[6], 237 ff.). Lust ist schon der Ausdruck dafür, daß der Wille erreicht hat, was er will (S. 241 f.); vgl. Thilly, Einf. in die Eth., S. 152 ff.; ähnlich schon Schopenhauer, v. Hartmann, Nietzsche). Vgl. H. Gomperz, Krit. d. H., 1898; Watson, Hedon. theories, 1895. Vgl. Lust, Glückseligkeit, Tugend, Utilitarismus, Motiv, Sittlichkeit, Freude, Wert, Genuß, Eudämonismus.

Hegelianismus: die Philosophie Hegels und seiner Anhänger. Sie ist Panlogismus (s. d.), „absoluter" Idealismus, Dialektik (s. d.); das Wesen der Wirklichkeit ist die „Vernunft" (s. d.), „Idee" (s. d.), „Geist" (s. d.), der sich in der Natur objektiviert, im Geistesleben der Menschheit selbstbewußt wird. Alles Endliche ist nur wahrhaft-wirklich als Glied, Moment der unendlichen Totalität. Denken und Sein sind identisch (s. Identität;

WW. 1832ff.; H.s erstes System, hrsg. von Ehrenberg u. Link, 1915). Die Schule Hegels zerfällt in eine rechte (theistische) Seite: Gabler, Göschel, Hinrichs, Daub u. a. und eine linke Seite: Ruge, Bruno u. Edgar Bauer, Feuerbach, Strauss u. a. Vermittelnd: Conradi, Marheineke, Th. Vischer (früher), K. Rosenkranz, J. E. Erdmann, Schaller, Vatke, C. L. Michelet, Schasler. Von Hegel beeinflußt sind: C. H. Weisse, K. Fischer, G. Biedermann, Ed. Zeller, K. Köstlin, Ad. Lasson, G. Lasson, J. Kohler, Hammacher, G. Lukács, W. Purpus, E. Frank, J. Ebbinghaus, Vera, Ceretti, Spaventa, B. Croce, Monrad, Bolland, Caird, Bradley, Bosanquet, Bollin u. a. Die Hegelsche Dialektik haben K. Marx und F. Engels realistisch weitergebildet (s. Geschichtsphilosophie). Vgl. Hegel, WW. 1832 ff. u. Philos. Bibl.; R. Haym, H. u. s. Zeit, 1857; H. Nohl, H.s theol. Jugendschriften, 1907; Dilthey, Die Jugendgesch. H.s, 1921; D. F. Strauss, Streitschriften III, 1837; A. Vera, Introduct. à la philos. de H.², 1864; G. Allievo, L'hegelianisme, 1868; Esame dell' Hegel., 1897; B. Croce, Lebendiges u. Totes in H.s Philos., 1909; Windelband, Die Erneuer. des Hegelianismus, 1910; G. Lasson, Beitr. zur H.-Forschung, 1909 f.; Was ist Hegelianismus? 1916; H.-Archiv, 1912 ff.; E. v. Hartmann, Neukant., Schopenhauerian. u. Hegelian.³, 1910; Hammacher, Die Bedeutung der Philos. H.s für die Gegenwart, 1911; Hauptprobleme der mod. Kultur, 1914; E. v. Aster, Neukant. u. Hegelianismus, Lipps-Festschrift, 1911; H. Scholz, Die Bedeut. der H.schen Philos., 1921; Schriften von M. Adler, Plenge, P. Vogel u. a. über „Marx u. Hegel" (s. Geschichte, Gesellschaft).

Hegemonikon (*ἡγεμονικόν*): das Herrschende, Leitende. So heißt bei den Stoikern sowohl die Weltseele als auch der Seelenteil, in dem die verschiedenen psychischen Funktionen einheitlich reguliert sind und der zugleich die Denk- und Willenskraft ist (Diog. L. VII 110, 157 ff.; *ἡ.—τὸ κυριώτατον τῆς ψυχῆς, ἐν ᾧ αἱ φαντασίαι καὶ αἱ ὁρμαὶ γίγνονται καὶ ὅθεν ὁ λόγος ἀνατρέπεται*; Sext. Empir. adv. Math. IX, 102). Der Sitz des H. ist im Herzen. Vgl. Seneca, Ep. 92, 1 (H., „principale"); Marc Aurel, In se ipsum II, 2 u. ö., Claudius Ptolemaeus, *περὶ κριτερίου καὶ ἡγεμονικοῦ*, 1870 (ein H. *πρὸς τὸ ζῆν μόνον* im Herzen, und ein H. *πρὸς τὸ ζῆν καὶ τὸ εὖ ζῆν* im Gehirn), Tertullian, De anima, 14. Ein „H." als (seelisches) Lebensprinzip gibt es nach Goethe, Sidler-Brunner, Becher u. a. — Von der „Fonction hégémonique" des Intellekts spricht Renouvier (Nouv. Monadol., p. 138). Vgl. Willensfreiheit.

Heilig (*ἅγιον*, sanctum) heißt das Gottgeweihte, nicht Antastbare; das von religiös-sittlicher Gesinnung vollkommen Erfüllte; das alles Sein und endliche Werthafte Überragende, Erhabene, mit frommer Scheu und Ehrfurcht Verehrte, Göttliche (s. Religion). — Die Bibel betont die Heiligkeit Gottes und fordert (relative) Heiligkeit (Gottgeweihtheit) der Menschen (Geist der Heiligkeit: auch Cohen). Dem Christentum ist der heil. Geist eine der göttlichen Personen. Nach Kant ist Heiligkeit die völlige Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetze; sie ist ein ideales, nur in einem unendlichen Progresse anzustrebendes Ziel. Das Sittengesetz ist „heilig". Der „heilige Wille" muß uns zum „Urbilde" dienen; er ist ein Wille, „dessen Maximen notwendig mit den Gesetzen der Autonomie zusammenstimmen", der keiner Imperative bedarf. Heilig ist die „Menschheit" in jeder Person (Gr. zur Met. der Sitten, S. 35, 66; Kr. d. pr. V., S. 42 f., 106, 156 ff.; Relig., S. 58 ff., 186 f., 214, 223; Über Ethik, S. 13, 80, 93). Vom „heiligen Urgrund" der Welt spricht Fries (Wissen, Glaube und Ahndung², S. 133). Heiligkeit im Sinne voller Willensverneinung ist ein Ideal nach Schopenhauer (WW. XI, 153). Windelband nennt das „Heilige" das Reich der religiösen Werte, die sich auf eine überweltliche, übersinnliche Wirklichkeit beziehen (Einl. in die Philos.³, S. 391,; Praelud. II⁹, 1924; vgl. Norm). A. Görland spricht von einer Heiligung der Welt durch Annäherung an die Korrelation von Ich und Gott (Religionsph., 1923). Nach Mehlis ist das Heilige die ethische Seite des Religiösen, die Idee des übersittlichen Lebens (Einf. in e. System der Religionsph., 1917, S. 88 ff.). Will. Stern spricht von der „heiligenden Introzeption". Das Heilige

ist vollkommener Maßstab für jedes Ich. Heiligsetzung ist „die Anerkennung der Geltungen und Forderungen, denen das Ich sich unterwirft, durch das Ich", „die unbewußte Anerkennung der hierarchischen Struktur des Wertkosmos, derart, daß das Ich in Wertträger eingefügt ist, denen es hörig zu sein hat". Das mir Überlegene wird zugleich als mir verwandt empfunden, ich habe teil an ihm, zuoberst am göttlichen Absoluten (Wertph., S. 389 ff.). Scheler rechnet den Wert des Heiligen und Unheiligen zur letzten Wertmodalität. Er macht eine Einheit gewisser Wertqualitäten aus, ist nicht definierbar. Dieser Wert erscheint nur an „absoluten", d. h. an Gegenständen der „absoluten Sphäre". Der Akt ursprünglicher Erfassung der Werte des Heiligen ist eine Art der (personal gerichteten) Liebe. Der Selbstwert in dieser Sphäre ist ein „Personwert" (Der Formal.², S. 107 f.). Nach R. Otto ist das Heilige das „Numinose" (Göttliche), das irrational, Gegenstand des Erlebens, Schauens ist, ein „mysterium" (Geheimnisvolles), „tremendum" (Schauder, Grauen, Schrecken Erregendes, Unheimliches, Furchtbares), „fascinosum" (Anziehendes, Beseligendes) (Das Heilige¹², 1924; Aufsätze, das Numinose betreffend, 1924). Ähnlich G. Menschings (Das Heilige im Leben, 1925) u. a. H. Marcus bestimmt das Heilige als ein zugleich Fremdes, Überweltliches und zugleich als uns verwandt Empfundenes, Sinnhaftes (Der Begriff der Heiligkeit u. der Islam, Moslemische Revue II, 1925, S. 49 ff.). Vgl. Troeltsch, Glaubenslehre, 1925; Cassirer, Philos. der symbol. Formen II, 165 ff. (Übertragung der H. von Personen u. Sachen auf Orte, Zeiten, Zahlen im mythol. Denken); E. Williger, Hagios, 1922; Rademacher, Das Seelenleben der Heiligen, 1917; G. Wünsch, Theol. Ethik, 1925; M. Keller, Eth. 1925 (metaphys. Wert des H.en). Vgl. Sanktion, Gott, Logos, Pneuma, Religion, Tabu, Egoismus (Stirner).

Heimarmene s. Schicksal.

Heimhaftigkeit: nach Avenarius der „Charakter" (s. d.) der Bekanntheit, Sicherheit, Wirklichkeit („Notal", „Sekural", „Existential" (Kr. d. reinen Erfahr. II, 483 ff.).

Hekusisch (*ἑκούσιον*, Aristoteles): willensmäßig, freiwillig. Vgl. A. Ruesch, Die Unfreiheit des Willens, S. 31.

Held (Heros) s. Geschichtsphilos. (Carlyle), Heroismus, Mythus. Vgl. Sauer, Philos. der Zukunft, S. 419.

Heliotropismus: Tropismus (s. d.) gegenüber dem Sonnenlicht. — Heliozentrisch: die Sonne (*ἥλιος*) als Zentrum der Planetenbewegungen betrachtend. Vgl. A. Bilharz, Der h.e Standpunkt der Weltbetrachtung, 1879. Vgl. Welt.

Helligkeit s. Gesichtssinn.

Hellsehen (clairvoyance, „Zweites Gesicht", „second sight"): eine Art Wachtraum (s. Somnambulismus), Halluzination, auf anormaler Erregung beruhend, vom Okkultismus (s. d.) als mystische Intuition oder prophetisches Vorausschauen von Ereignissen gedeutet. Vgl. die Schriften von Swedenborg, Schelling (Clara), J. Kerner (Die Seherin von Prevorst), Schopenhauer, I. H. Fichte (Psych. I, 555 ff.; Antrop., S. 377 ff.), Du Prel (Philos. der Mystik², 1910), R. Steiner, Ch. Richet (Exper. Stud. auf dem Gebiete der Gedankenübertragung u. des sog. H.s², 1921), R. Steiner (Wie erlangen wir Erkenntnisse der höheren Welten², 1919), u. a: W. v. Wasielewski (Telepathie u. H., 1920), A. Moll (Prophezeien u. H., 1922), R. Tischner (Über Tel. u. H., 1920), E. Buchner (Von den übersinnl. Dingen, 1925), R. Baerwald (s. Okkult.), M. Hopp (Über H. 1918), Geley (H. u. Teleplastik, 1926). Vgl. Telepathie, Anthroposophie, Vision.

Hemmung: Aufhebung, Zurückdrängung, Beeinträchtigung einer Kraft, Tätigkeit, eines Vorgangs durch andere. Eine physiol. H. besteht durch antagonistische Muskeln und durch gewisse Nerven (s. Reflex). Psychologische H. (von Bewußtseinsregungen) hat statt bei der Aufmerksamkeit (s. d.), Assoziation (s. unten), Reproduktion, beim

Denken und Wollen, bei den Affekten, Trieben, Handlungen. Hemmend wirken gefühlsbetonte seelische Zustände, Einstellungen, besonders Affekte (s. d.) deprimierender Art, auch „unbewußte“ (z. T. „verdrängte“) Wünsche, Angstzustände u. dgl. (an „Hemmungen“ leiden). Der aktive Wille (s. d.) vermag hemmend das Triebleben zu regulieren, im Sittlichen, Kulturellen, Sozialen, im Recht, in der Erziehung usw.

Nach Aristoteles wirkt der Stoff hemmend auf die zweckmäßige Entfaltung von Wesen. Die stärkere Bewegung hemmt die schwächere in der Seele (z. B. ein starkes Geräusch das Sehen (De sensu 7; Eth. Nic. X, 4, 1174 b 17 ff.). Ähnlich Leibniz (Erdm., p. 740b), Chr. Wolff („sensatio fortior obscurat debiliorem“, Psych. empir., § 76), Tetens (Vorstellungen und Aktionen, die einander „verdrängen“, Philos. Vers. I, 123 f.), Kant, Fries (Syst. der Log., S. 52 ff.: „Gesetz der gegenseitigen Schwächung der Vorstellungen untereinander im Gedächtnis“) u. a. Vgl. Beneke, Psych. Skizzen, S. 418 ff., 468 ff.

Herbart nimmt an, daß gleichzeitig auftretende, partiell oder total entgegengesetzte Vorstellungen einander „hemmen“, d. h. ihre Intensität verringern, sich gegenseitig verdunkeln, aus dem Bewußtsein „verdrängen“ (Psych. a. Wiss. I, § 36 ff.). „Vorstellungen werden Kräfte, indem sie einander widerstehen. Dieses geschieht, wenn ihrer mehrere entgegengesetzte zusammentreffen“ (Lehrb. zur Psych.[3], S. 15). Dabei verwandelt sich das wirkliche Vorstellen in ein „Streben, vorzustellen“ (S. 16). Die „Reste nach der Hemmung sind die Teile einer Vorstellung, die unverdunkelt bleiben (ib.). Die „Statik und Mechanik des Geistes“ beschäftigt sich mit der Berechnung des „Gleichgewichts“ und der „Bewegung“ der Vorstellungen. „Vorstellungen sind im Gleichgewichte, wenn den notwendigen Hemmungen unter ihnen gerade Genüge geschehen ist. Nur allmählich kommen sie dahin; die fortgehende Veränderung ihres Grades von Verdunkelung nenne man ihre Bewegung“ (S. 17). Wichtig ist die Bestimmung der „Hemmungssumme“ und des „Hemmungsverhältnisses“. Erstere ist „gleichsam die zu verteilende Last, welche aus den Gegensätzen der Vorstellungen entspringt“ (S. 17), sie ist „das Quantum des Vorstellens, welches von den einander entgegenwirkenden Vorstellungen zusammengenommen muß gehemmt werden“ (Psych. I, § 42). Hemmungsverhältnis ist „dasjenige Verhältnis, in welchem sich die Hemmungssumme auf die verschiedenen, widereinander wirkenden Vorstellungen verteilt“ (§ 43). Durch eine Proportionsrechnung findet man den „statischen Punkt“ einer jeden Vorstellung, d. h. den „Grad ihrer Verdunkelung im Gleichgewicht“ (Lehrb. z. Psych.[3], S. 17). „Die Summe sowohl als das Verhältnis der Hemmung hängt ab von der Stärke jeder einzelnen Vorstellung, — sie leidet die Hemmung im umgekehrten Verhältnis ihrer Stärke, und von dem Grade des Gegensatzes unter je zweien Vorstellungen, denn mit ihm steht ihre Wirkung aufeinander im geraden Verhältnis“ (ib.). Die Hemmungssumme muß als möglichst klein betrachtet werden, „weil alle Vorstellungen der Hemmung entgegenstreben, und gewiß nicht mehr als nötig davon übernehmen“ (ib.). Unter den Bewegungsgesetzen der Vorstellungen ist das einfachste folgendes: „Während die Hemmungssumme sinkt, ist dem noch ungehemmten Quantum derselben in jedem Augenblick das Sinkende proportional“ (S. 19 ff.; Psych. § 43, 75; vgl. Hauptpunkte der Met. § 13). Der Grund, weswegen entgegengesetzte Vorstellungen einander widerstehen, ist die Einheit der Seele, deren Selbsterhaltungen sie sind. „Alle Vorstellungen würden nur einen Akt der einen Seele ausmachen, wenn sie sich nicht ihrer Gegensätze wegen hemmten, und sie machen wirklich nur einen Akt aus, inwiefern sie nicht durch irgend welche Hemmungen in ein Vieles gespalten sind“ (Lehrb. z. Psych.,[3] S. 21). Nach Volkmann ist die H. „die ganze oder teilweise Außer-Wirksamkeit-Setzung des Vorstellens einer Vorstellung“, „die Aufhebung oder Verminderung des Bewußtwerdens einer Vorstellung“, sie trifft nicht die Vorstellung, sondern das Vorstellen, bedeutet „keine Vernichtung, sondern nur ein Latentwerden des Vorstellens, ein Unbewußtwerden der Vorstellung“ (Lehrb. d. Psych. I[4], 341). H. ist „Herabsetzung der Klarheit“ (S. 342). „Gleichzeitige entgegengesetzte Vorstellungen hemmen einander und verschmelzen sodann, d. h. sie setzen soviel ihres Vorstellens außer Wirksamkeit,

als der Vereinigung widerstrebt, und vereinigen den Rest in einem Gesamtakt" (S. 437). „Die Hemmungssumme ist als ein Druck zu betrachten, der auf den zu hemmenden Vorstellungen gemeinsam ruht. Diesem Drucke jedoch setzt jede der Vorstellungen einen andern Widerstand entgegen, und der Druck selbst fällt auf jede der Vorstellungen in anderer Intensität" (S. 349; vgl. Drobisch, Mathem. Psych. § 37 ff.). G. A. Lindner: „Je schwächer eine Vorstellung ist, desto größer ist der Anteil, den sie von der Hemmungssumme auf sich nehmen muß. Wird dieser Anteil größer als ihre ursprüngliche Stärke, so wird die Größe ihres wirklichen Vorstellens unter Null herabgesetzt, d. h. die Vorstellung sinkt unter die Schwelle des Bewußtseins ... Die Erfahrung lehrt, daß die Vorstellungen, von der H. getroffen, beständig unter die Schwelle des Bewußtseins sinken, um andern Vorstellungen Platz zu machen" (Lehrb. d. empir. Psych.[9], S. 68 ff.). Vgl. Wittstein, Neue Behandl. d. math.-psych. Probl., 1845; Z. f. ex. Psych. VIII, 341 ff. — Nach Fortlage ist die H. ein Nebenerfolg der Verschmelzung des Ungleichartigen zweier Vorstellungen (Syst. d. Psych. I, 176). Nach I. H. Fichte ist das Hemmende allein der Geist als Ganzes (Psych. II, 172 f.). — Die Hemmungstheorie Herbarts mit ihrer Mathematik ist von den meisten neueren Psychologen als z. T. willkürliche Konstruktion erkannt worden. Nach Wundt geht die psychische (Klarheits-) H. nicht von den Vorstellungen, sondern von der Apperzeption (s. d.) aus, welche, indem sie bestimmte Inhalte fixiert, klar macht, andere zum Sinken unter die Klarheitsschwelle bringt. Der Wille hemmt im Denken die störenden assoziativen Erregungen (Grdz. der phys. Psych. III[5], 579, 596). Eine H. erfolgt auch bei dem Wettstreit von Motiven (S. 256 f.). Auf den Vorstellungsverlauf wirken manche Affekte hemmend (S. 210 f.; vgl. II[5], 516 ff.). Heymans versteht unter psychischer H. „die allgemeine Tatsache, daß ein Bewußtseinsinhalt durch das gleichzeitige Gegebensein eines andern Bewußtseinsinhaltes einen Intensitätsverlust erleidet, also entweder geschwächt oder vollständig aus dem Bewußtstein verdrängt wid" (Unters. üb. psych. H., Z. f. Psych. 21, S. 321 ff.). Ähnlich (wie schon Beneke) Lipps (Über psychische Absorption, 1901; Leitfaden der Psych.[3], 1909), A. Lehmann (H. bei gleichzeitigen Erregungen), Ranschburg (Z. f. Psych. 30, 66), Pikler, Jodl (Lehrb. der Psych. I[5], 120; vgl. II[5], 151, 407; die H. eine Folge der Enge des Bewußtseins, der Begrenzheit psychischer Kraft). Nach Paulhan lautet die „loi d'inhibition": „Un fait psychique tend à empêcher de se produire, à empêcher de se développer ou à faire disparaître les éléments qui ne sont pas susceptible de s'unir à lui pour une fin commune" (L'activ. mentale, p. 17, 221 ff., 311 ff.). Verschiedene Arten der H. („arrêt mental", „a. émotionel" usw.) unterscheidet Ferrero (Lois d. symbol., p. 96 ff.). — Assoziative H. (Ebbinghaus) besteht in der Erschwerung der Assoziation einer schon assoziierten mit einer neuen Vorstellung (bzw. Disposition), („generative" H. bei Müller u. Pilzecker). Reproduktive H. besteht, wenn infolge der Assoziation einer Vorstellung mit zwei anderen bei der Erneuerung der ersten Vorstellung die Reproduktion der beiden anderen gehemmt ist (Ebbinghaus, Müller u. Pilzecker). Letztere kennen auch eine „rückläufige" H., Störring (Psych., S. 136 ff.), und F. Schmitz eine „progressive". Vgl. Müller u. Pilzecker, Ex. Beitr. z. L. v. G. 1900; M. u. Schumann, Z. f. Psych. 6. Nach Offner ist „Assoziationsh. die Tatsache, „daß psychische Prozesse, wenn entweder ihre Erregungsstellen (Dispositionen) schon mit anderen assoziiert sind oder wenn sich gleichzeitig andere psychische Prozesse abspielen, schwächere neue Assoziationen zurücklassen, als es unter sonst gleichen Umständen der Fall wäre, wenn ältere Assoziationen und gleichzeitige Vorgänge nicht gegeben wären" (Das Gedächtnis[4], S. 76 ff.). Gleichzeitig assoziativ ausgelöste Erregungen hemmen einander je nach Stärke („H. der Dispositionswirksamkeit", S. 140 f.; „effektuelle" H. bei Müller u. Pilzecker; „Detraktion" bei Poppelreuter). Nach S. Freud u. a. kann eine gehemmte seelische Regung (Affekt, Trieb), die durch eine andere gehemmt wurde, als „verdrängt" unbewußt wirksam sein (s. Psychoanalyse; vgl. Bleuler, Naturgesch. der Seele, S. 246 ff.: Rolle der Affektivität bei der neuro-psychischen H.). Nach Schleich ist die Neuroglia des Hirns ein H.apparat elektrischer Natur

(s. Nervensystem). Vgl. Volkmann, Z. f. Bewegungslehre, H. 5, Von der H. (o. J.); A. Aall, Z. f. Psych. 47; Messer, Psych., S. 238, 248, 260; K. Rado, Seel. H.en, 1921; Münsterberg, Grdz. d. Psych. I, 527 ff.; O. Lindenberg, Die Zweckmäß. d. psych. Vorgänge als Wirk. d. Vorstellungsh. 1894. Vgl. Komplikation, Reproduktion, Verschmelzung, Gefühl, Ermüdung, Schlaf, Wille, Trieb, Affekt, Gegensatz, Entelechie, Anlage, Minderwertigkeit, Psychoanalyse, Aufmerksamkeit, Denken.

Hemmungszentren, Setschenowsche: Partien des Gehirns (der Vierhügel, des verlängerten Markes), von welchen eine Hemmung von Reflexen ausgeht. Vgl. Nervensystem.

Henaden (*ἑνάδες*): Einheiten, zu selbständigen Wesen hypostasiert, so bei Platon (Phileb. 15 A; s. Ideen), Proklos, der so die aus der Ureinheit emanierenden geistigen Kräfte nennt (Theol. Plat. III, 1). H. nennt Bahnsen die metaphysischen Willenseinheiten (Der Widerspruch I, 173; „Henadologie"). Vgl. Einheit, Monade.

Henide nennt O. Weininger einen noch nicht in Empfindung („Element") und Gefühl („Charakter") differenzierten, indifferenten Seeleninhalt. Es gibt auch ein Denken in Heniden (Geschlecht u. Charakter, S. 121 ff.).

Henismus (*ἕν*, Eines) = Singularismus als Form des Monismus (s. d.). Vgl. Windelband, Einl. in die Philos.[3], 1923.

Henologisch heißt das Prinzip, wonach ähnliche Dinge verwandt sind oder jede reale Vielheit einen einzigen Seinsgrund hat (A. Deneffe, Das henol. Prinzip).

Henotheismus (*εἷς, θεός*): die Verehrung einer einzigen Stammesgottheit, Nationalgottheit, Vorstufe des Monotheismus: Max Müller (Vorl. üb. d. Urspr. u. d. Entwickl. d. Relig., S. 158 f., 291 f.; Essays I, 305 f.).

Heraklitismus: der (von Heraklit zuerst eingenommene) Standpunkt der Auflösung alles Seins (s. d.) in ein Werden (s. d.), in einen „Prozeß" (*Πάντα ῥεῖ*, Alles ist im Fluß). Vgl. Aktualitätstheorie, Gegensatz, Kampf, Prozeß.

Herdentrieb führt gewisse Tiere und die Menschen (namentlich die primitiven, unselbständigen) zur Assoziation. Vgl. Gesellschaft, Sittlichkeit (Nietzsche).

Heredität s. Vererbung.

Hermeneutik (*ἑρμηνεύειν*): Auslegekunst, Kunst der wissenschaftlichen Interpretation (Aristoteles u. a.). Vgl. Dilthey, Die Entsteh. der H., Sigwart-Festschr. 1900; J. Wach, Das Verstehen I, 1926. Hermetische Literatur s. Gnosis.

Heroenverehrung: eine Stufe der Religionsverehrung; die Heroen sind teils vermenschlichte Gottheiten, teils vergöttlichte Menschen und Ideale. Vgl. Wundt, Elem. der Völkerpsych., 1912. — Heroistisch (Heroismus) ist die das Heldentum, das Ertragen und Überwinden der Lebenstragik betonende Gesinnung und Lebensanschauung: G. Bruno, Schiller, Carlyle, Hebbel, Dühring, Nietzsche, Unamono (Das tragische Lebensgefühl, 1925), Kuhlenbeck (Im Hochland der Gedankenwelt, 1904) u. a. Vgl. H. Weichelt, Nietzsche als Philosoph des H., 1924. Vgl. Geschichte, Euhemerismus.

Herrenmoral (Nietzsche) s. Sittlichkeit, Übermensch.

Herrschaft (Gewalt-, rechtsmäßige, geistige, moralische H.) s. Macht, Recht, Staat, Gesellschaft. Über das H.s-Verhältnis als eine Form sozialer Ordnung vgl. Vierkandt, Macht u. H., 1922; Gesellschaftslehre, 1925; O. Spann, Gesellschaftslehre[2], 1923; M. Weber, Gr. der Sozialökonomik III[2], 1925 (Rationale, traditionale, charismatische H., S. 122 ff.); R. Goldscheid, Erkenntnisgefüge u. H.sgefüge, 1926; L. v. Wiese, Allg. Soziol. I, K. 7, § 6; A. Grünbaum, Herrschen u. Lieben als Grundmotive der philos. Weltansch., 1925.

Herz (im übertragenen Sinne): Gemüt (s. d.), Mut. Nach Kant ist das „gute H." ein gefühlsmäßiger Antrieb zum Guten (Anthrop. II, 227; vgl. Relig. I, 29 ff.). Das Temperament der Tugend ist ein allezeit „fröhliches H." Gott ist als „Herzenskündiger" zu denken. Nach Fichte liegt das „H." höher als das Denken (Appellat., S. 138). Vgl. Seelensitz, Hegemonikon, Gefühl, Affekt.

Heterogen (*ἑτερογενής*): einer andern Gattung angehörig, ungleichartig, grundwesentlich verschieden. Heterogeneität: Ungleichartigkeit, Andersartigkeit. Die H. der (unmittelbaren) Wirklichkeit betonen Rickert, A. Müller (Strukturwiss. u. Kulturwiss., S. 70 ff.) u. a.; sie wird durch begriffliche Verarbeitung überwunden. Nach O. Spann ist das Ganzheitliche nicht heterogen („fremdteilig"), sondern besteht nur aus artgemäßen Teilen, ist auch nicht homogen (Kategorienlehre, S. 144 ff.). Nach Bergson ist das lebendig-seelische Geschehen durch die H., die Verschiedenheit aller Momente desselben, charakterisiert (Zeit u. Freiheit, S. 178; vgl. Dauer).

Heterogenesis (Kölliker) nennt Korschinsky die sprunghafte Variation (s. Mutation).

Heterogenetisch: aus Andersartigem ableitend. Vgl. Wille (Wundt).

Heterogonie (*ἕτερος*, *γονία*: Entstehung aus Anderem) der Zwecke nennt Wundt die Entstehung von Zwecken (Zweckmotiven) aus Neben- und Folgewirkungen von Handlungen, ohne daß von Anfang an der betreffende Zweck schon gewollt war. Die Summation von Zwecken und Zweckmäßigkeiten im geistigen und organischen Leben wird so mit einem teleologischen Minimum begreiflich. Das Gesetz der H. bezeichnet die allgemeine Erfahrung, daß „in dem gesamten Umfang menschlicher Willenshandlungen die Wirkungen der Handlungen mehr oder weniger weit über die ursprünglichen Willensmotive hinausreichen, so daß hierdurch für künftige Handlungen neue Motive entstehen, die abermals neue Effekte hervorbringen, an denen sich nun der gleiche Prozeß der Umwandlung von Erfolg in Motiv wiederholen kann. „Der Zusammenhang einer Zweckreihe besteht demnach nicht darin, daß der zuletzt erreichte Zweck schon in den ursprünglichen Motiven der Handlungen, die schließlich zu ihm geführt haben, als Vorstellung enthalten sein muß, ja nicht einmal darin, daß die zuerst vorhandenen Motive die zuletzt wirksamen selbständig hervorbringen, sondern er wird wesentlich dadurch vermittelt, daß der Effekt jeder Wahlhandlung infolge nie fehlender Nebeneinflüsse mit der im Motiv gelegenen Zweckvorstellung im allgemeinen sich nicht deckt. Gerade solche außerhalb des ursprünglichen Motivs gelegenen Bestandteile des Effekts können aber zu neuen Motiven oder Motivelementen werden, aus denen neue Zwecke oder Veränderungen des ursprünglichen Zweckes entspringen." „Das Gesetz der Heterogonie der Zwecke ist es, welches hauptsächlich über den wachsenden Reichtum sittlicher Lebensanschauungen Rechenschaft gibt, in deren Erzeugung sich die sittliche Entwicklung betätigt" (Eth. I³, 274 ff.). Das Gesetz ist ein Entwicklungsprinzip, das in Verbindung mit dem „Gesetz der Relationen" (s. d.) steht. Es stellt sich „das Verhältnis der Wirkungen zu den vorgestellten Zwecken so dar, daß in den ersteren stets noch Nebeneffekte gegeben sind, die in den vorausgehenden Zweckvorstellungen nicht mitgedacht waren, die aber gleichwohl in neue Motivreihen eingehen und auf diese Weise entweder die bisherigen Zwecke umändern oder neue zu ihnen hinzufügen" (Gr. d. Psychol.⁵, S. 400). Der schöpferische Charakter der psychischen Synthese (s. d.) bewirkt, „daß die Effekte bestimmter psychischer Ursachen stets über den Umkreis der in den Motiven vorausgenommenen Zwecke hinausreichen, und daß aus den gewonnenen Effekten neue Motive entstehen, die eine abermalige, schöpferische Wirksamkeit entfalten können" (Log. III² 2, 281; Syst. d. Philos. II³; Grdz. d. ph. Psych. III⁵, 787 ff.; Sinnl. u. übersinnl. Welt, S. 105 f.). Die H. hat biologische, psychologische, ethische, soziologische Bedeutung. Vgl. O. Klemm, Die H., Volkelt-Festschr., 1918.

Die H. kennen schon Vico, Chr. Wolff (Vernünft. Ged. I, § 1029), Kant (s. Geschichte), Schiller u. a. Öfter wird betont, daß Individuen und Gruppen ohne Wissen und Wollen durch die Wirkungen ihrer Zwecke Gesamtzwecke fördern und neue Zwecke erzeugen. Schelling sagt von den menschlichen Taten, daß ihre „eigentliche Wichtigkeit, d. h. daß ihre wahren Wirkungen meist andere sind, als die beabsichtigt worden" (WW. I 10, S. 73; vgl. WW. I 3, 594; vgl. Fichte, Bestimm. des Menschen, S. 118; WW. VII, 103; Hegel, WW. VI, 382; IX, 29 f.; Ph. der Gesch., S. 62; s. Leidenschaft). F. Engels: „Die Zwecke der Handlungen sind gewollt, aber die Resultate, die wirklich aus den Handlungen folgen, sind nicht gewollt, oder, soweit sie dem gewählten Zweck zunächst doch zu entsprechen scheinen, haben sie doch schließlich ganz andere als die gewollten Folgen" (L. Feuerbach 1888, S. 57 f.; vgl. Umriß zu e. Krit. der Nationalök., 1844; Marx, Das Elend der Philos., S. 161 f.); Waitz, E. v. Hartmann (Das sittliche Bewußtsein², S. 323 ff., 610 ff.). Nach Nietzsche wird ein irgendwie Entstandenes „immer wieder von einer ihm überlegenen Macht auf neue Absichten ausgelegt, neu in Beschlag genommen, zu einem neuen Nutzen umgebildet und umgerichtet" (WW. VII 2, S. 369). Ihering spricht von der „Metamorphose der Zwecke". Ähnlich Windelband (Lehre vom Zufall, S. 66 ff.), Fouillée (Evol. d. Kraft-Ideen, S. 54) u. a. M. Burckhard: „Das ist der Gang der ganzen entwicklungsgeschichtlichen Bewegung, daß das eine Bedürfnis, indem es der Befriedigung dienende Anlagen schafft, zugleich wieder neue Bedürfnisse hervorruft, welche weit über die ursprünglichen Bedürfnisse hinausgehen, ja, welche schließlich in ganz anderen Richtungen sich bewegen, welche selbst wieder neue Anlagen entstehen lassen, die wieder zu neuen Bedürfnissen führen" (Ästhet. u. Sozialwiss., S. 71). Flügel spricht vom „Selbständigwerden der Mittel" durch Gewohnheit (Ideal. u. Material., S. 192 ff.), Höffding vom Gesetz der „Motivverschiebung" (s. d.; Eth., S. 262; Psych. VI B). Die H. d. Z. lehren Spencer (Syst. VIII, 290, 315), Jodl (Krit. d. Ideal., S. 151 ff.), J. Schultz, Kohler, S. Marck, Windelband, Störring (Psych., S. 434), Will. Stern („H. der Werte"; ein „Strahlwert" kann zum bloßen Sachwert, ein solcher zum Strahl- oder Selbstwert werden; Wertphilos., S. 47; 327 ff.: „H. der Dienstwerte" durch Näherkommen an den Selbstwert; Gefahren der Verselbständigung bloßer Mittel) u. a. Vgl. R. Eisler, Der Zweck, 1914; Philos. des Geisteslebens, 1908. Vgl. Zweck, Wert, Mittel, Interesse, Leidenschaft, Motiv, Altruismus, Entwicklung.

Heterologisch nennt Rickert das Prinzip, nach dem wir zu dem „Einen" immer auch das „Andere" (s. d.) denken müssen, wenn wir die Welt logisch (theoretisch) als Gegenstand denken (Syst. der Ph. I, 55 ff.). Vgl. Ralfs, Das Irrat. im Begriff, 1925.

Heteronomie (Fremdgesetzlichkeit) s. Autonomie, Ethik, Autorität. Vgl. H. Schwarz, Ethik, 1925.

Heteropathik (*ἕτερος*, *πάθος*) nennt Kreibig die „Lehre von der Wertung aller gegebenen Inhalte nach den polaren Gegensätzen ‚gut im Sinne von lustauslösend, bezogen auf ein fremdes Subjekt' und ‚schlecht im Sinne von unlustauslösend, bezogen auf ein fremdes Subjekt'" (Werttheor., S. 107). Die Ethik ist ein Teil der Heteropathik, nämlich „die Lehre von der Bewertung menschlicher Gesinnungen nach den Gegensätzen gut und böse" (ib.). Vgl. Wert.

Heterote nennt R. Avenarius den von der „positiven Schwankungsexerzition" abhängigen „Charakter" der „Verschiedenheit" (Kr. d. reinen Erf. II, 28).

Heterotelie (*ἕτερος*, *τέλος*): System der „introzeptiven" Unterordnung unter fremde Zwecke, und zwar übergeordnete Personalzwecke („Hypertelie"), nebengeordnete Personalzwecke („Syntelie") und übergeordnete Sachzwecke („Ideotelie": Stern, Die menschl. Persönl., S. 40 ff.).

Heterothesis: die Thesis (Setzung) des „Andern" (s. d.), mit Rücksicht auf die Thesis des „Einen", Identischen nur statthat. Das Eine und das „Andere" (s. d.)

ergänzen einander positiv zum Ganzen: Rickert, Syst. der Philos. I, 58 ff., 237 ff. Vgl. Dialektik.

Heterozetesis (ἕτερος, ζήτησις): Sophistische Fangfrage, Frage mit der Möglichkeit verschiedener Antworten („fallacia plurium interrogationum"); Beweisverrückung. Vgl. Cornutus, Beweis.

Heuristik (εὑρίσκω, finde): Erfindungskunst, Kunst der methodischen Entdeckung neuer Wahrheiten. Vgl. Bolzano, Wissenschaftslehre I. V. Henry, Das Bildungsproblem, 1925. Vgl. Ars, Topik, Erfindung, Methodologie.

Heuristisches Prinzip: ein Grundsatz, der zur Auffindung neuer Wahrheiten und Tatsachen beiträgt. Hypothesen, (transzendentale) Ideen, regulative Grundsätze, Fiktionen (Vaihinger, Die Philos. des Als Ob, S. 19 ff.) haben heuristischen Wert. Heuristisches Verfahren: Darstellung einer Wissenschaft im Fortschritte ihrer Forschungen und Entdeckungen.

Hexis (ἕξις): Besitz, Haben, Beschaffenheit (s. d.), dauernder Zustand (Platon, Aristoteles, Stoiker). Vgl. Habitus, Tugend.

Hic et nunc (hier und jetzt): die räumlich-zeitliche Bestimmtheit des Einzelnen, der Individualität des Dinges (Scholastiker; Brentano, Psych. II, 201 f.: Universalität des Hier und Jetzt; Marty, Raum u. Zeit, 1916; Driesch: Hier-so-Jetzt, Ordnungslehre², 1923). Vgl. Haecceitas, Zeit, Raum.

Hierarchie: Stufen- und Rangordnung von Wesen oder Werten. Hierarchisch gegliedert ist das Sein (auch das soziale) nach Fechner, W. Stern (s. Person), O. Spann, Mahnke, Wundt, Heymans, Driesch, K. Groos (Enkapsis, Z. f. Psych. 98) u. a. Vgl. Wissenschaft (Comte).

Hilfe: Unterstützung, Erleichterung. Das Prinzip der gegenseitigen H. ist biologisch, ethisch, soziologisch bedeutsam; auch von einer „Entwicklungshilfe" als Aufgabe der Pädagogik (s. d.) wird geredet (W. Jerusalem u. a.). Die gegenseit. H. im Kampf ums Dasein als Entwicklungsfaktor betont besonders Kropotkin (Gegens. H. in der Entwickl., 1904, S. 6 ff.; schon Darwin, Houzeau, Kessler, J. Lavessan, La lutte pour l'existence et l'assoc. pour la lutte, 1881, Espinas, L. Büchner, P. Kammerer, Goldscheid, E. Becher u. a. „Mutualisten"; vgl. F. Alverdes, Tier-Soziologie, 1925). Gewöhnung an gegenseitige H. ist erforderlich nach E. Becher (Erzieh. zu Menschenliebe und Helfersystem, 1914, S. 17 ff.; vgl. W. Stern, Wertphilos., S. 446 ff.; Prinzip der Hilfsbedürftigkeit). — Herbart nennt „Hilfen" Vorstellungen, die einander im Tragen der Hemmung unterstützen (Psych. I, § 42 ff.; Volkmann, Lehrb. der Psych. I⁴, 362). Über sozialen Hilfstrieb vgl. Vierkandt, Gesellschaftslehre, S. 97 ff. Vgl. Solidarität, Motiv, Lernen.

Hilfsbegriffe und Hilfsoperationen erleichtern die Erreichung der Denkzwecke (Vaihinger, Die Philos. des Als Ob, S. 18 ff., 87 ff., 322 ff., 379 ff., 412 ff., 518 ff., 609 ff.; s. Fiktion). Über Hilfssätze des Beweises vgl. Ziehen, Lehrb. der Log., S. 799 ff. Vgl. Materie (Wundt), Hypothese.

Himmel s. Welt, Empyreum. Der H. bedeutet auch das überweltliche („jenseitige") Reich der Seligkeit, auch einen seelischen Zustand („H." und „Hölle" im Menschen).

Historiokritisch ist das Verfahren einer Kritik der historisch-kulturellen Vernunft (wie sie zuerst Dilthey fordert). Der Ausdruck „H." bei F. Münch (Kultur u. Recht, 1918).

Historiologik: Logik der Geschichte.

Historiosophie: Geschichtsphilosophie (s. d.). Vgl. Cieszowsky, Prolegomena zur H., 1838.

Historisch: auf Geschichte (*ἱστορία*), Werden, Geschehnisse bezüglich. Früher bedeutete „historische Erkenntnis" auch eine „cognitio ex datis", aus gegebenen Tatsachen und Berichten (Reimarus, Vernunftlehre[5], § 80; Kant, Kr. d. r. V., S. 688 f.; Fries, Syst. der Log., § 73; Fichte, Anweis. zum seligen Leben, S. 193 ff., u. a.). Über deskriptive oder histor. Urteile vgl. Schlick, Allg. Erkenntnislehre, S. 64. Vgl. Geschichte, Handlung, Mensch, Recht, Zeit, Leben (Driesch).

Historismus (Historizismus): 1. Betrachtung der Natur- und Geisteswelt vom Gesichtspunkte der (geschichtlichen) Entwicklung, des (historischen) Prozesses (Hegel u. a.); 2. Relativistische Auffassung der Geistesgebilde und Werte (s. d.) als bloß historisch bedingte, wandelbare Geltungen. Aber die Grundgesetzlichkeit der Wertung und der Kern der Grundwerte ist, bei aller Relativität (s. d.) im Besonderen, überhistorisch (bzw. apriorisch). Vgl. Wundt, Log. III[3], 540 ff.; Eucken, Kultur der Gegenw. I 6, 247 ff.; Windelband, Einl. in die Philos.[3], 1923; Rickert, Syst. der Ph. I, 1921; Th. Litt, Geschichte u. Leben[2], 1925; Troeltsch, Der H. u. s. Überwindung, 1924, u. a. (gegen den H.). Den historischen Charakter der Wirklichkeit betont Vierkandt (s. Dualismus). Gegen den H. ist Th. Lessing (Philos. der Tat, 1914). Nach Nietzsche brauchen wir die Geschichte „zum Leben und zur Tat, nicht zur bequemen Abkehr vom Leben und von der Tat", „nur soweit die Historie dem Leben dient, wollen wir ihr dienen" (Unzeitgemäße Betracht. II). Vgl. Recht, Kategorien, A priori.

Hof (halo) nennt James das Feld von dunkleren Bewußtseinsinhalten, das den von der Aufmerksamkeit erfaßten Eindruck umgibt (Princ. of psych. I, 258; s. Fringes). Nach Husserl beeinflußt jedes Erlebnis den H. des folgenden (Ideen zu e. reinen Phän. I, 167, S. 62 u. ö.: „Bewußtseinshof", „Hintergrund", „Erlebnishorizont"; jedes Erlebnis-jetzt hat seinen H. des Vorhin, des Nachher, S. 164 ff.; auch alle „Hintergrundserlebnisse" gehören zu möglichen „cogitationes" des Ich; S. 109; vgl. S. 230 ff.; Hintergrund ist ein Titel für potentielle Zuwendungen und Erfassungen; „Erinnerungshintergrund"; S. 129: das jeweilig Gegebene ist meist umringt von einem „Hof von unbestimmter Bestimmbarkeit"). N. Hartmann nennt die Reichweite der Erkenntnisrelation eines Subjektes seinen „Hof der Objekte"; er ist ein Teil des Seienden, der von einem Subjekt erfaßt, repräsentiert wird. Der theoretische H. der Objekte ist größer als der praktische; ihm gehören auch alle unmittelbaren Gegebenheiten, alle Phänomene an (Grdz. e. Met. der Erk.[2], S. 197 ff.). Vgl. Bewußtsein, Relation.

Hoffnung (spes) ist der Affekt, der mit der Erwartung eines lustbetonten Bewußtseinsinhaltes verknüpft ist. — Nach Hobbes ist die H. ein „appetitus", verbunden „cum opinione obtinendi" (Leviath. I, 6). Nach Descartes ist H. eine „dispositio animae ad sibi persuadendum id eventurum quod cupit, quae producitur motu speciali spirituum; conflato ex motu laetitiae et desiderii inter se permixtis" (Pass. an. III, 165). Spinoza: „Spes est inconstans laetitia orta ex idea rei futurae vel praeteritae, de cuius eventu aliquatenus dubitamus" (Eth. III, aff. def. XII). Nach Chr. Wolff ist H. „voluptas ex bono obtinendi percepta" (Psych. empir., § 796). Platner: „H. ist Vergnügen in der vorhersehenden Erwartung eines Gutes" (Philos. Aphor. II, § 882). Volkmann: „Erwartung künftiger Lust ist Hoffnung" (Lehrb. d. Psych. II[4], 336). Vgl. Nahlowsky, Das Gefühlsleben, S. 102 ff.; Holzapfel, Panideal, 1901, S. 41 ff.; Jodl: „Die auf angenehme Dinge gerichtete Erwartung bzw. das dieser Vorstellungsrichtung entsprechende Gefühl wird H., das entgegengesetzte Sorge oder Besorgnis genannt" (Lehrb. der Psych. II[5], 341). Vgl. Jahn, Psych.[7], 1920. Nach Kant ist zu fragen: Wenn ich tue, was ich soll: was darf ich hoffen? (s. Kritizismus). Vgl. Schlick, Lebensweisheit, 1908.

Holomerianer (*ὅλος*, ganz; *μέρος*, Teil) heißen die Vertreter der Ansicht, nach welcher die (immaterielle) Seele ganz in allen Teilen des Leibes ihren Sitz hat. — Descartes: „Oportet scire, animam esse re vera iunctam toti corpori, nec posse proprie dici eam esse

in quadam parte eius, exclusive ad alias" (Pass. an. I, 30). Gleichwohl ist die direkte Wirkungsstätte der Seele in der Zirbeldrüse zu suchen. Den absoluten Gegensatz zu den Holomerianern bilden die Nullibisten, welche betonen, die Seele nehme keinen Ort ein (H. More, Enchir. met. 271). Vgl. Seelensitz.

Hominismus nennt Windelband (Einl. in die Philos.[3], 1923) den Erkenntnis und Wahrheit auf den Menschen beziehenden Relativismus, der von F. C. S. Schiller als „Humanismus" (s. d.) bezeichnet wird. Von den „hominist ischen" Weltbildern unserer Sinneswahrnehmung spricht F. Mauthner (Beitr. zu e. Krit. der Sprache III[2], S. VII f.).

Homme moyen s. Statistik.

Homogen: gleichartig. Nach Kant ist das „Prinzip der Homogeneität" ein „Prinzip der Gleichartigkeit des Mannigfaltigen unter höheren Gattungen". Alle Gattungen sind untergeordnet einer obersten Gattung, gemäß dem regulativen Prinzip der systematischen Einheit des Verstandesgebrauchs (Kr. d. r. V., S. 559 f.; Fries, Syst. der Log., § 21). Vgl. Heterogen, Entwicklung (Spencer), Raum.

Homoiomerien (*ὁμοιομερῆ, ὁμοιομέρειαι*, Aristoteles, homoeomeria: Lucrez) heißen die qualitativen Urelemente (*σπέρματα πάντων χρημάτων*) der Körper, die von Anaxagoras angenommen werden (Vgl. Aristot., Met. I, 3, 984a 11; De gener. II, 7; De coel. III. 3; Diog. L. II, 8; Lucret., De rer. nat. I, 830 ff.; 384 ff.; Sext. Empir. adv. Math. X, 25). Es gibt unbestimmt viele H. Die gleichartigen Teilchen sondern sich (durch die Einwirkung des „Geistes", s. d.) aus der Urmischung und vereinigen sich (z. T. vermischt mit anderen Elementen) zu den Dingen, welche ihnen gleichen (Knochen, Gold usw.). *Ἀρχὰς δὲ τὰς ὁμοιομερείας· καθάπερ γὰρ ἐκ τῶν ψηγμάτων λεγομένων τὸν χρυσὸν συνεστάναι, οὕτως ἐκ τῶν ὁμοιομερῶν μικρῶν σωμάτων τὸ πᾶν συγκεκρίσθαι* (Diog. L. II, 8). *Ὁ μὲν γὰρ τὰ ὁμοιομερῆ σώματα τίθησιν, οἷον ὀστοῦν καὶ σάρκα καὶ μυελόν, καὶ τῶν ἄλλων ὧν ἑκάστῳ συνώνυμον τὸ μέρος ἐστίν* (Arist., De gen. et corr. I 1, 314a 19; Simplic., Ad. Phys. 179, 3; vgl. Stob. Ecl. I, 296 f.). Nach F. Löwy-Cleve sind die H. als Qualitäten (Warmes, Helles usw.) aufzufassen (Die Philos. des Anaxagoras, 1917, S. 6 ff.; H. sind Moleküle gleicher Konstitution; *ὁμοιομερές* ist jede aus gleichartigen H. bestehende Masse).

Homologie (*ὁμολογία*): Übereinstimmung (z. B. der Organe; H. des Handelns mit der Natur bei den Stoikern: s. Tugend). H. im stoischen Sinne bei Cicero als „convenientia" (De fin. III, 261), bei Seneca als „aequalitas ac tenor vitae per omnia consonans sibi" (Epist. 31). Vgl. H. v. Arnim, Sokrates, 1922 (Ideal der „H." als innerer Einheit des Menschen mit sich selbst). Biologisch ist H. morphologische Gleichwertigkeit oder Verwandtschaft. O. Spengler spricht von kulturellen Homologien (z. B. zwischen griechischer Plastik und nordischer Instrumentalmusik, der Epoche Plotins und der Dantes; Der Untergang des Abendlandes I, 160 f.). Vgl. E. J. Hamilton, Perzeptional. u. Modal., S. 43 ff. („Homolog. Prinzip" der Generalisation).

Homo-mensura-Satz (der Satz des Protagoras, der Mensch sei das Maß aller Dinge) s. Relativismus, Subjektivismus.

Homonymie (*ὅμος, ὄνομα*): Gleichnamigkeit verschiedener Begriffe. H. kann zu Trugschlüssen verwendet werden („fallacia secundum dictionem").

Homöomerien s. Homoiomerien.

Homophonie (*φωνή*, Stimme): Miterregung, Mitekphorierung von assoziierten „Engrammen" (s. d.); Semon (Die mnemischen Empfindungen, 1909); Bleuler (Naturgesch. der Seele, 306 f.; „Resonanz").

Homosensoriell sind Reproduktionen aus der gleichen Sinnessphäre (Ziehen).

Homo sum, humani nihil a me alienum puto (Ich bin ein Mensch, nichts Menschliches ist mir fremd): Terenz; vgl. Cicero, De offic. I, 9; Seneca, Ep. 95.

Horde ist die ursprünglichste, noch wenig differenzierte Form der Gesellschaft (s. d.).

Hören s. Gehörssinn. — **Hörnerfrage** s. Cornutus.

Horopter (ὅρος, Grenze) ist der „Inbegriff derjenigen Raumpunkte, deren Bild in beiden Augen auf korrespondierende Stellen fällt" (Wundt, Grdz. d. physiol. Psych. II⁵, 612 ff.).

Humanismus (erkenntnistheoretischer) ist die Lehre, daß alle Wahrheit (s. d.) und Erkenntnis erzeugt oder bedingt ist durch menschliche Bedürfnisse, Ziele, Selektion, Wertung, Aktivität. Das Denken ist zweckbestimmt, dient theoretisch-praktischen Bedürfnissen, der Herstellung von Harmonie der Erlebnisse. Wahrheit und Wirklichkeit sind im Werden, nichts Abgeschlossenes. Wahrheitsanspruch muß sich durch Verifikation, Herausstellung der Nützlichkeit von Urteilen für die „Praxis" des Erkennens und Handelns legitimieren. Wahrheiten sind „rules for action", Axiome (s. d.) bewährte Postulate. Tatsachen sind nicht gegeben, werden „by experimenting or making trial" aus den Daten erst herausgestaltet; die dem Denken vorliegende Wirklichkeit ist „what we make of it", „plastisch". Hauptvertreter des (mit dem Pragmatismus verwandten) H. ist F. C. S. Schiller (Humanism, 1903; Studies in H., 1907; Humanismus, deutsch 1911: Auswahl aus den zwei Werken; Axiomes as postulates, in: Personal Idealism, ed. by Sturt, auch in dem deutschen Werk; Formal log., 1912; Ber. III int. Kongr. Philos., 1908; Abhandl. in „Mind"; vgl. XX, 181 ff.: The H. of Protagoras). Vgl. R. Rusk, Die pragmat. u. humanist. Strömung in der mod. engl. Philos., 1906; Lalande, Pragm., h. et verité, Rev. ph. 33; Cesca, Filos. dell' azione, 1908; F. Znaniecki, L' h. et la connaissance, 1912. Vgl. Hominismus, Wahrheit, Irrtum, Pragmatismus, Relativismus, Anthropologismus.

Humanismus (humanus, menschlich) heißt die im 15. u. 16. Jahrhundert als Reaktion gegen die scholastisch-kirchliche Weltanschauung auftretende geistige Strömung, mit der Tendenz zur Weltlichkeit und dem Ideal humaner Bildung und der Entfaltung des kultivierten Menschentums, dessen Vorbild bei Römern und Griechen (in der Antike) gefunden wird (Pflege der klassischen Sprachen, Beschäftigung mit Platonismus, Aristotelismus, Stoizismus, Neuplatonismus u. a.). Das auf die Pflege klassischer Sprachen und des Geistes der Antike gerichtete Bildungsideal heißt auch humanistisch. — H. heißt auch der Standpunkt, der vom Menschen ausgeht, statt von einem Abstrakt-Metaphysischen (L. Feuerbach; vgl. F. Engels, Literar. Nachlaß I, 486). M. Stirner bezeichnet dieses „Humane" als sublimiertes „Heiliges", setzt an die Stelle „des Menschen" das einzelne Ich (s Egoismus). — H. ist auch die Richtung auf Pflege der Humanität (s. d.). — Vgl. Mackenzie, Lectures on H., 1907; Dilthey, Ges. Schr. I ff.; J. Burckhardt, Die Kultur der Renaissance¹⁰, 1908; Ueberweg, Gr. der Gesch. der Philos. III; Hönigswald, Philos. Motive im neuzeitl. H., 1918; Joël, Kant als Vollender des H., 1924; H. A. Korff, H. u. Romantik, 1925; Jerusalem, Gedanken u. Denker II, 65 ff., Die Aufgaben des Lehrers an höh. Schulen², 1912; Müller-Freienfels, Bildungs- u. Erziehungsideale, 1921; G. v. Selle, Die humanist. Fakultät, 1921 (Erziehung zum reinen Menschentum); M. H. Boehm, Der Sinn der humanist. Bildung, 1920; R. Biese, Grdz. mod. H.sbildung, 1886; W. Freytag, Die method. Probleme d. Päd. 1924. Vgl. Pädagogik, Bildung, Kultur.

Humanität (ἀνθρωπισμός, Diog. L. II, 70; humanitas, Menschlichkeit: Lessing, Nathan der Weise; Menschentümlichkeit: Campe): 1. Menschheit; 2. die menschliche Wesenheit („hominis essentia", Scholastik), der Inbegriff der den Menschen charakterisierenden Merkmale; 3. der Inbegriff des rein und voll Menschlichen. H. in diesem Sinne ist ein Wertbegriff. Diese H. ist das Ziel, dem die Geschichte (s. d.) zuschreitet, indem sie alle menschlichen Anlagen und Potenzen zur Entfaltung bringt und die (freilich sich mühsam durchringende) Tendenz zur Verwirklichung eines Vollmenschentums, einer wahren Kulturmenschheit und Menschenkultur aufweist. Zur Annäherung an dieses

Ziel trägt bei die ethische Forderung nach Achtung vor der „Menschheit" in jeder Person und nach Pflege, Entwicklung, Förderung des reinen und vollen Menschentums und der Verbindung der Individuen und Völker zur menschlichen Kulturgemeinschaft (vgl. Sittlichkeit, Kultur); 4. liebevolle Teilnahme und schonende Fürsorge im Verhältnis von Mensch zu Mensch, aus dem Gefühle und Bewußtsein menschlicher Solidarität, Brüderlichkeit (Tugend der H., „humanitäre" Institutionen).

Der antike H.sgedanke geht von den Stoikern aus (Panaitios, Seneca, Marc Aurel, Epiktet: alle Menschen sind Brüder, *συγγενεῖς ἀδελφοὶ τῇ φύσει* und *τοῦ Διὸς ἀπόγονοι*, Dissert. I, 13, 4; vgl. R. Reitzenstein, Werden u. Wesen der H. im Altertum, 1907; Schneidewin, Die antike H., 1897). Brüderliche Menschenliebe fordert das Christentum. Vgl. Lactantius, Instit. VI, 11 f. — Der Gedanke humaner Bildung und Kultur ist lebendig bei den Humanisten, Winckelmann, Lessing, Goethe, Schiller, Comenius. Nach Herder ist „Bildung zur H." das Ziel der Erziehung wie der Geschichte. H. ist der (auszubildende) „Charakter unseres Geschlechts" (Briefe zur Beförder. der H., 1793 f. I, 24), der „Zweck des Menschengeschlechts", Vereinigung von „Vernunft und Billigkeit", von Geistes- und Gemütskultur, volles Menschentum nach der Idee des als das Beste Erkannten (Ideen zur Philos. der Gesch., 1784 f., IX., XIII., XIV., XV., XVII. Buch; vgl. R. Lehmann, Herders H.sbegriff, Kantstud. XXIV, 242 ff.). Kant (nach dem das Sittengesetz die Achtung vor der „Menschheit" in jeder Person fordert) definiert H. als = 1. allgemeines „Teilnehmungsgefühl", 2. „das Vermögen, sich innigst und allgemein mitteilen zu können" (Kr. d. Urt. I, § 60; Anthrop., § 88), „wechselseitiges Wohlwollen mit gegenseitiger Achtung verbunden" (Lose Blätter II, 92; „ästhetische" und „moralische" H.; S. 143). Der Mensch soll die „H." sich selbst zu danken haben (WW. XV, 621; vgl. Vorles. über Eth., S. 250 f., 294). Vgl. F. Delbrück, Über die H., 1796. Die H. als gebildetes Vollmenschentum betont W. v. Humboldt; die Geschichte ist die „Verwirklichung der durch die Menschheit darzustellenden Idee" (Ges. Schriften, 1903 ff.; Spranger, W. v. H. u. die H.s-Idee, 1909). Die H. ist von Bedeutung bei E. v. Feuchtersleben, Saint-Simon, Comte, P. Leroux (De l'humanité², 1845), Chr. Krause (s. Mensch), L. v. Stein, J. Michelet (Bible de l'humanité, 1864, deutsch 1865), Feuerbach u. a. (s. Geschichte), Unold (Aufgabe u. Ziele des Menschenlebens², S. 78 ff.), Müller-Lyer, E. Becher (Erzieh. zur Menschenliebe, 1914), W. Jerusalem (Moral. Richtlinien nach dem Kriege, 1918; Einl. in die Philos., S. 315 ff.: Idee der „Menschenwürde", Menschheitsidee), R. Goldscheid (Grundfragen des Menschenschicksals, S. 108 ff., 178 ff., 217 ff.; vgl. Ökonomie: „Menschenökonomie"), Popper-Lynkeus, G. Landauer, Jodl (Gesch. der Eth. II², 562), W. Börner, Paulsen (Syst. der Eth. I⁵, 263), Masaryk (Die Ideale der H., 1902), L. Keller (Die Idee der H. u. die Comenius-Gesellschaft⁴, 1909), G. Hirth (Wege zur Liebe, 1917), D. Bischof (Menschlichkeit, 1921), E. Brunner (Die Grundlagen der H., 1922), M. Keller (Eth., 131 ff.: ein vollkommenes Menschenleben als Kulturziel) u. a. Wundt bezeichnet als H.sepoche die Zeit der Entwicklung von Weltreichen und Weltkulturen (Elem. der Völkerpsych., 1912, S. 465 ff.). Die Idee der Gesamtmenschheit wird im Laufe der Geschichte immer klarer und wirksamer (Eth. II³, 118 f.). Die humanen Normen sind die höchsten (S. 190 ff.), sie ordnen alles Handeln dem idealen Ziel einer umfassenden humanen Gesellschaft unter (vgl. I, 236 ff.: humane Lebensformen). „H." umfaßt Menschheit und Menschlichkeit, Wertung der menschlichen Persönlichkeit. „Die Menschheit muß der Menschlichkeit die Wege bereiten". Die Geschichte wird zur „allmählichen Verwirklichung der Humanitätsidee selbst" (Elem. der Völkerpsych., S. 467 ff.; Völkerpsych. X). — Nach Cohen ist die H. das „Grundgesetz der sittlichen Harmonie", das „Zentrum aller Tugenden" (Eth., S. 595 ff.). Sie beruht auf der „Vereinigung des Affekts der Liebe mit dem der Ehre (Ästhet. I, 226 ff.). Im Staat hat die Idee der Menschheit ihr Vorbild. Ähnlich Natorp (allseitige Entfaltung des Menschenwesens als Ziel der Entwicklung; Sozialpädagogik, S. 191, 272), W. Kinkel (Ideal. u. Real., S. 70 f.; Der H.sgedanke, 1908; Menschheitsidee), Windelband (Einl. in die Philos.³, S. 351; Gesch. u. Naturwiss., S. 52 ff.), Ewald, Kronenberg,

Jahn (Eth.[4], 1925) u. a. Vgl. E. Bergmann, Deutsche Führer zur H., 1915; Kritzler, H. u. Christentum, 1866; C. H. Scharling, H. u. Christentum, 1875; J. S. del Rio, Ideal de la humanidad, 1860; Unamono, Das tragische Lebensgefühl, 1925; W. Stahlberg, Die H., 1895; P. Schegg, H. u. Kultur, 1882; G. Tarozzi, Idea di una scienza del bene, 1901; Il concetto dell' umanità; Simmel, Soziol., S. 771 ff.; J. Rupp, Zur Gesch. der H., 1913; Troeltsch, Der Historismus, S. 12 ff.; Ewald, Die Rel. des Lebens, 1925; W. Sauer, Philos. der Zukunft, S. 230 (Humane Kulturgesellschaft als Ideal); S. Lublinski, Die H. als Mysterium, 1907; das „Ding an sich" ist die zu verwirklichende Idee der „reinen Menschheit"); K. B. Hundeshagen, Über die Natur u. gesch. Entwickl. der H.-Idee, 1852; Tiberghien, Les commandements de l'h., 1872; E. H. Griggs, New humanism,[5] 1904. Vgl. Liebe, Mitleid, Mensch, Religion (Comte, Natorp u. a.), Sittlichkeit, Kultur, Geschichtsphilos., Bildung.

Humor (urspr. = Laune, Stimmung) ist eine Mischung von Heiterkeit und Ernst, die zum Lächeln über das bei allem Ernste des Komischen nicht entbehrenden Leben in verschiedenen seiner Situationen und Gestalten reizt. Vgl. Schopenhauer, W. a. W. u. V. I, § 13; II, K. 8 („der hinter dem Scherz versteckte Ernst"); Backhaus, Das Wesen des H.s, S. 79, 205; Cohen, Ästh. I, 274ff.; A. Löwenstein, Witz u. H. 1877; K. Altmüller, D. H. 1874; Freud, Der Witz[2], 1912, S. 206f.; A. Möller, H. u. Komik, 1926; Lipps, Komik u. H.[2], 1922; Jodl, Lehrb. der Psych. II[5], 384; Höffding, H. als Lebensgefühl, 1918 (Der „große H."); O. Kröger, Die Philos. des reinen Ideal., S. 256 (H. ist „die Fähigkeit, den Widerwärtigkeiten des Lebens gegenüber sich so zu verhalten, als seien sie nur Schattenspiele der eigentlichen, streng auf Güte und Gerechtigkeit eingestellten Welt, die nicht verdienen, ernst genommen zu werden"); J. Müller, Das Wesen des H.s, 1896; Volkelt, Syst. der Ästh. II: die Literatur unter „Komisch", „Ästhetik", Witz.

Hunger und Durst gehören zu den (gefühlsbetonten) Gemeinempfindungen (vgl. Wundt, Grdz. der phys. Psych. II[5]. 43; Fröbes, Lehrb. der exp. Psych. I[2], 170 ff.).

Hyle (ὕλη): Stoff, Materie (s. d.). Husserl unterscheidet „sensuelle ὕλη" und intentionale (s. d.) μορφή; erstere umfaßt die unmittelbaren Erlebnisdaten („hyletische, stoffliche Data", „Stoffe". Sie werden durch die sinngebenden „noetischen" Momente oder „Noesen" (s. d.) geformt (Stoffliche und noetische Schicht des „Stromes des phänomenol. Seins"; Ideen zu e. reinen Phänom. I[2], 171 ff.). Hyletik: Lehre von der H. (S. 178).

Hylemorphismus (Hylomorphismus) oder „hylemorphe Theorie" (Morphismus): Annahme zweier das Körperliche konstituierenden Prinzipien: Materie (ὕλη) und Form (μορφή). So Aristoteles und die Scholastik. Vgl. L. Baur, Met., S. 242 ff.; P. Pal, H., 1904; P. Descogus, Essai crit. sur l'h., 1924; T. Pesch, Die großen Welträtsel[3], 1907; Schwertschlager, Philos. der Natur, 1921. Vgl. Körper.

Hylogene Momente (ὕλη) nennt Helmholtz diejenigen Ursachen im Gebiete des Realen, welche bewirken, daß wir zu verschiedener Zeit am gleichen Orte verschieden große Dinge von verschiedenen Eigenschaften wahrnehmen (Vorträge u. Reden, II, 403).

Hylozoismus (ὕλη, Stoff, ζωή, Leben): 1. Annahme des Stoffes als aus sich aktiv; 2. Ansicht, nach welcher das Materielle (auch das Anorganische) eine Art Lebendigkeit, Innerlichkeit, Beseeltheit (Hylopsychismus) aufweist. Die Anlage zum Leben und zur Empfindung (im weitesten Sinne) kann (naturphilosophisch) schon den primitivsten Wirklichkeitselementen zugeschrieben werden (Strebungen als Innensein von Kraftimpulsen), ohne daß dem Anorganischen schon Leben und Bewußtsein im engeren Sinne zuerkannt wird (vgl. Introjektion, Panpsychismus). Der H. bildet bei einer Reihe von Denkern nur eine Seite innerhalb des Spiritualismus (s. d.) bzw. des Panpsychismus (s. d.). „H." schon bei Cudworth. Kant: „Der Realismus der Zweckmäßigkeit der

Natur ist auch entweder physisch oder hyperphysisch. Der erste gründet die Zwecke in der Natur auf dem Analogen eines nach Absicht handelnden Vermögens, dem Leben der Materie (in ihr, oder auch durch ein belebendes inneres Prinzip, eine Weltseele), und heißt der H.". Der H. ist der „Tod aller Naturphilosophie". Eine sich selbst lebende Materie ist ein Widerspruch, weil Leblosigkeit (inertia) den Charakter der Materie ausmacht (Kr. d. Urt. II, § 72 f.).

Hylozoisten (bzw. Hylopsychisten) sind Thales, nach welchem der Magnet beseelt (?) ist, weil er das Eisen anzieht (Aristot., De an. I, 2), und der von der Bewegung auf Leben schließt (I, 5; *ὑπεστήσατο καὶ τὸν κόσμον ἔμψυχον καὶ δαιμόνων πλήρη*, Diog. L. I, 27), Anaximenes, nach welchem die Luft das beseelte Weltprinzip ist (Plut., Plac. I, 3, 6), so auch Diogenes von Apollonia (die Luft hat *νόησις*; Vorsokrat. 51 B 8), Heraklit, dem das Weltfeuer zugleich die Weltvernunft ist, die Stoiker, welche im „Pneuma" (s. d.) die Weltseele erblicken. Erneuert wird der H. von Paracelsus, Cardanus, van Helmont, G. Bruno, Gassendi, R. Cudworth, F. Glisson (De nat. subst. energet., 1672, c. 7, 13), H. More (Enchir. met. c. 28, § 3), D. Sennert (Hypomnem. phys. III, 1), Bacon (Sylva sylvarum), Maupertuis (Oeuvres II, 136 ff.), Cyrano de Bergerac (Oeuvres, 1741), Diderot (Oeuvres II, 16, 45 ff., 64 ff.), Robinet (De la nature IV, ch. 6), Deschamps (La voix de la raison, 1770), Buffon, Cabanis (Oeuvres II, 173; Rapport IV, 268 ff.), Goethe (Kampagne in Frankreich, WW. 27, S. 102: „H.": „Materie nie ohne Geist"), in der Schule Schellings, Czolbe, Naegeli, Zöllner (Über die Natur der Kometen, 1882, S. 321 ff.), Preyer (Kosmos I, 204 ff.), L. Geiger (Der Urspr. der Sprache, S. 200 ff.), L. Noiré (Aphor., 1877), W. H. Preuss (Geist u. Stoff., 1883; Die psych. Bedeut. des Lebens im Universum, 1879, S. 3 ff., 21 ff.), L. A. Rosenthal (Die monist. Philos. 1880), Romanes, B. Wille (Materie nie ohne Geist, 1901), v. Hartmann (s. Atom; Gr. der Naturph., S. 15 ff., 97 ff., 208 ff.), v. Hanstein (Das Protoplasma, 1880, S. 281), Hertwig, Sack, J. Koltan, Bölsche, M. Mechanik (Marsiana, 1909; „Dynamozoismus"), M. Hoost (Lebensweisheit, 1908), J. Faust (Die beseelte Natur, 1912), Schleich, Haeckel (Gefühl und Streben der Atome, Welträtsel, S. 254 f.; Gott-Natur, S. 32 ff.; Kristallseelen, 1917, S. 142 f.: „alle Dinge sind beseelt", alle Substanz besitzt Leben, alle Materie hat „Fühlung"; das „Psychom" als eines der drei Attribute der Substanz), Ratzenhofer, J. Vogt, (Welt u. Lebensansch., 1892 f.; Der absolute Monismus, u. a.: die Substanz ist empfindend, strebend), Durand le Gros, A. Baratt (Physical metempir. 1883; Mind II f.) u. a. Vgl. J. Soury, Kosmos X; H. Spitzer, Urspr. u. Bedeut. des H., 1881 (nicht H., aber doch eine „Innerlichkeit" der Materie; ähnlich H. Schmidt u. a.). Vgl. Panpsychismus, Monismus, Atom, Substanz, Materie, Streben, Leben, Mind-Stuff, Monaden, Prinzip, Kraft, Voluntarismus, Introjektion, Fürsichsein, Anthropomorphismus.

Hypästhesie-Hyperästhesie: verminderte-übernormale Empfindlichkeit für Reize. — **Hyperalgesie:** Überempfindlichkeit für Schmerz (*ἄλγος*).

Hyperkosmisch (*ὑπερκόσμιος*): überweltlich. Gegensatz: Enkosmisch (*ἐγκόσμιος*) (Proklos). Vgl. Übersein.

Hyperlogisch ist das über das diskursive Denken Hinausliegende, durch es nicht (positiv) Bestimmbare (vgl. Absolut, Transzendent). Von einem „hyperlog." (im weiteren Sinne) und einem „hypologischen" (als Vorstufe des logischen) intuitiven Denken spricht B. Erdmann (Log. I², 3; Die Funktionen der Phantasie im wiss. Denken, S. 44 ff.; Umr. zur Psych. des Denkens, 1908). Ein h.es Erleben gibt es nach Rickert, Müller-Freienfels, Volkelt, Baldwin u. a. Dem göttlichen Absoluten schreibt man öfter ein h.es Wissen zu (vgl. Logos, Vernunft, Idee, Irrational).

Hypermetaphysik hat es mit den letzten Seinsgründen zu tun (Petronievics, A. f. s. Ph. XXIX; Prinz. der Met., I; K. Böhm, A. f. s. Ph. 21). — Hypermnesie: abnorme Steigerung der Erinnerung. Vgl. Ribot, Les malad. de la mémoire, p. 138 ff.;

R. Baerwald, in: Der Okkult., hrsg. von Dessoir, II, 1925. Vgl. Gedächtnis, Amnesie. — Hyperorganismus ist die Gesellschaft (s. d.) nach Spencer, Waxweiler u. a. — Hyperphysisch: übernatürlich, überkörperlich. Kant nennt „Hyperphysik" eine Theorie von der Natur des Übersinnlichen; sie ist nicht möglich (Vornehmer Ton, S. 16). H.sche Erklärungen und Hypothesen sind unzulässig (Proleg., § 16, 58; Kr. d. r. V., S. 642 ff.). — Hyperpositivismus s. Positivismus (Roberty). — Hyperusie (*ὑπερουσία*) s. Idee (Platon), Übersein (vgl. Natorp, Sozialideal., 1920). — Hypertelie s. Heterotelie.

Hypnagogisch (*ὕπνος*, Schlaf) heißen Halluzinationen, die zuweilen im Übergang vom Wachen zum Schlaf auftreten.

Hypnose (*ὕπνος*, Schlaf; Ausdruck von J. Braid) heißt der künstliche Bewußtseins- oder Schlafzustand, in welchem eine Person ein besonders geeignetes Objekt für Suggestionen (s. d.) bildet, in dem die Eigentätigkeit des Denkens und Wollens, die aktive Apperzeption, die Kritikfähigkeit, durch eine Einengung des Bewußtseins herabgesetzt oder ausgeschaltet ist und damit der Vorstellungs- und Gefühlsverlauf triebartig unter dem Drucke der „Befehle" des Hypnotiseurs, mit dem der Hypnotisierte in „Rapport" steht, ausgelöst wird. Alles, was geistige Ermüdung zu bewirken vermag, kann als Auslöser der H. dienen (Streichen, Fixation u. dgl., aber auch bloßes Zureden). In der H. lassen sich erzielen Anästhesien, Lähmungen (bzw. Katalepsien der Gliedmaßen), positive und negative Halluzinationen (s. d.), Illusionen, Amnesien und Paramnesien, Wahnvorstellungen u. a. (vorübergehende) Phänomene, z. T. auch Heilungen oder Besserungen krankhafter Zustände. Viele Menschen sind mehr oder weniger hypnotisierbar. Das in der H. Erlebte wird in der Regel vergessen oder nur in neuem hypnot. Zustande erinnert. Der Hypnotisierte sieht und hört (halluzinatorisch) Dinge, die nicht vorhanden sind; vorhandene werden infolge Suggestion nicht wahrgenommen. Er hält Dinge, Personen, sich selbst für das, als was sie ihm eingeredet werden, verhält sich dem entsprechend. Er folgt meist (aber nicht immer unbedingt) den Befehlen des Hypnotiseurs („Befehlsautomatismus"). Zu unterscheiden sind Hetero- und Auto-H. (H. durch andere, durch sich selbst). Die Suggestionen des Hypnotisators können noch (auch längere Zeit) nach der Hypnose wirken („posthypnotische" Wirkungen). Die Lehre von der H., auch der Inbegriff der hypnotischen Erscheinungen, heißt Hypnotismus.

Die H. war schon im Altertum bekannt. Als „tierischer (animalischer) Magnetismus" (Mesmerismus) tritt der Hypnotismus bei F. Mesmer auf, verteidigt von Puysegur, Reil, Hufeland, Schubert, Ennemoser, Klein, Eschenmayer, Schopenhauer u. a. (Vgl. Cullère, Magnétisme et Hypnot., 1885.) Begründer des wissenschaftlichen Hypnotismus ist Braid (Neurypnology, 1843; Der Hypnot., 1882). Die Schule von Paris (Charcot, Neue Vorles. über die Krankheiten des Nervensyst.; Richet, Féré u. a.). betrachtet die H. als einen hysterischen, durch physische Reizung hervorgerufenen Zustand, während die Schule von Nancy (Liébault, Le sommeil provoqué, 1889; deutsch 1892, Beaunis, Liègeois, H. Bernheim, Die Suggest.[2], 1896; Neue Stud. über Hypnot., 1892) sie auf Suggestion zurückführt. Über H. handeln E. Bérillon (Hypnotisme expér., 1884), G. H. Schneider (Die psychol. Ursache d. hypnot. Ersch., 1880), Preyer (Die Entdeck. d. Hypnotismus, 1881), A. Lehmann (Die H., 1890), Th. Lessing (H. u. Suggestion, 1907), E. Trömner (Hypnot. u. Sugg.[3], 1919), Claparède (Arch. de Psych., 1909), P. Joire (Handbuch des Hypnot., 1908), Stöhr (Psych., S. 557 ff.), O. Vogt (Z. f. Hypnot. III ff.), M. Kauffmann (Sugg. u. H., 1920), E. Kindborg (Sugg., H. u. Telepathie, 1920), S. Meyer (Traum, H. u. Geheimwissen, 1922), L. Kaplan (Hypnot., Animismus u. Psychoanalyse, 1917), Hirschlaff (Hypnot. u. Suggestivtherapie[2], 1919), Fröbes (Lehrb. der exper. Psych. II[3], 588 ff.), Jahn (Psych.[7], 1920), Lipps (I; Sugg. u. H., 1898), Forel (Der Hypnot.[2], 1891), A. Moll (Der Hypnot.[5], 1924), Hellpach (Grenzwiss., S. 337 ff.), M. Hirsch (Sugg. u. H., 1893), O. Stoll (Sugg. u. Hypnot. in d. Völkerpsych., 1904)

u. a. Nach Heidenhain beruht die H. auf einer Hemmung der Funktionen der Großhirnganglien (Der sog. tier. Magnet., 1880, S. 29 ff.). Wundt führt die H. (und Suggestion) auf eine Hemmung der Apperzeption bei gesteigerter Erregbarkeit der Sinneszentren zurück (Grdz. d. physiol. Psych. II^5, 452 ff.; Philos. Stud. VIII). Die hauptsächlichste Entstehungsursache der H. ist die Suggestion, d. h. „die Mitteilung einer gefühlsstarken Vorstellung, welche in der Regel von einer fremden Persönlichkeit in Form eines Befehls mitgeteilt wird (Fremdsuggestion), zuweilen aber auch von dem Hypnotisierten selbst hervorgebracht werden kann (Autosuggestion)" (Gr. d. Psych.^{5}, S. 331). „Das nächste Symptom der H. besteht in einer mehr oder minder vollständigen Hemmung von äußeren Willenshandlungen, welche zugleich mit einer einseitigen Richtung der Aufmerksamkeit, meist auf die vom Hypnotisator gegebenen Befehle verbunden ist (Befehlsautomatie." Schlaf und H. sind verwandte Zustände. „Gemeinsam sind beiden gewisse Hemmungserscheinungen im Gebiet der Willens- und Aufmerksamkeitsvorgänge, sowie eine Disposition zu gesteigerter Erregbarkeit der Sinneszentren, die eine halluzinatorische Assimilation der Sinneseindrücke bewirkt." In der H. ist aber die Richtung der Apperzeption eine einseitige (S. 331 f.) Innerhalb des Apperzeptionszentrums selbst kommen kompensatorische Erregbarkeitssteigerungen gegenüber vorhandenen partiellen Hemmungen vor (S. 333; Grdz. d. ph. Psych. III^5, 663 ff.; Kl. Schr. II, 426 ff.; Hypnot. u. Sugg., S. 40 ff.). Ähnlich Störring (Psych., S. 390 ff.), Lipps (s. oben), Jodl (Lehrb. der Psych. I^5, 20 ff.) u. a. Vgl. Dessoir (Z. f. Hypnotismus I ff.; Revue de l'h. expér. et thérap., 1886 ff.; Bibliogr. des mod. Hypnot., 1888 f. Vgl. Suggestion, Somnambulie, Psychoanalyse.

Hypobulik (*βουλή*, Wille) nennt E. Jaensch die dem Willensimpuls untergeordnete, aber selbständige Schicht des Willenslebens (Kantstud. XXX, S. XXVI ff.).

Hypokeimenon (*ὑποκείμενον*) s. Substanz, Subjekt. — Hypologisch s. Hyperlogisch.

Hypostase (*ὑπόστασις*, Unterlage, suppositum): Wesen, Einzelsubstanz; Person (z. B. wird von den drei „Hypostasen" Gottes gesprochen); „completa substantia incommunicabilis" (Kirchenlehre; vgl. Stentrup, Zum Begriff der H., Z. f. kathol. Theol. I, 225 ff.; L. Baur, Met., S. 125 ff.; bei den Scholastikern vgl. Thomas, S. th. I, 29, 1 c; I, 29, 2 ad 1; Albertus Magnus: „substantia cum proprietate, S. th. I, 43, 2). Hypostasieren: verdinglichen von Eigenschaften oder abstrakten Begriffsinhalten, besonders seitens des „Begriffsrealismus" und mancher Metaphysiker. Nach Will. Stern unterlegt die „hypostatische Methode" dem uneigentlichen das eigentliche Sein, sie „ordnet einer Vielheit von erfahrungsgegebenen Momenten die zugehörige Seinsganzheit zu; und sie holt umgekehrt aus der Ganzheit die Bedeutung alles zu ihr gehörigen Einzelnen heraus" (Wertphilos., S. 70 ff.; vgl. Person u. Sache I, 126 ff.). Personalen Selbstwert hat nur, „was als Ganzes Selbstbestimmung übt" (Kriterium der H., Wertph., S. 77; Person ist „wirkende Seins-Ganzheit", S. 76; vgl. S. 105 ff., 198 f.; falsche H. der bloß „personoiden" Gebilde und des Bewußtseins, das nur eine Seite des persönlichen Daseins ist). Vgl. Vaihinger, Die Philos. des Als Ob, 1911 (Fiktionen werden oft hypostasiert). Vgl. S. Bulgakow, H., 1925 (russ.). Vgl. Suppositum, Sprache (Mauthner), Person.

Hypothese (*ὑπόθεσις*): 1. Voraussetzung (s. d.); 2. Annahme (s. d.); 3. Aufstellung eines Prinzips zur Erklärung von Tatsachen, Annahme von Gründen (Ursachen, Kräften, Gesetzen, Relationen), die zu Problemlösungen, zur Ausfüllung von Erkenntnislücken, zur Herstellung von Erfahrungszusammenhängen, zur Begreiflichkeit von Regelmäßigkeiten dienen. Die H. ist die (durch vergleichende Zusammenfassung von Erfahrungen, Induktion, Analogie, Intuition, Kombination zustandekommende) Voraussetzung eines Zusammenhanges oder einer Gleichheit von Phänomenen, durch die eine Klasse des Geschehens erklärbar wird, gilt aber nur mit mehr oder weniger Wahrscheinlichkeit, solange der angenommene Zusammenhang nicht empirisch konstatiert ist. Ohne Hypo-

thesen kann die wissenschaftliche Forschung und kann das Erkennen überhaupt nicht auskommen, doch ist zu fordern, daß ohne überflüssige Hypothesen gearbeitet werde, daß die Hypothesen so einfach als möglich, empirisch-logisch begründet, widerspruchsfrei, ungezwungen, fruchtbar seien. Auch eine partial falsche H. kann (teils durch ihren Wahrheitsfaktor, teils durch Anregung) wertvoll sein, so auch die nur zur Erleichterung der Forschung dienende bloße „Arbeitshypothese" („working hypothesis": Maxwell u. a.). Die im Hypothesen-Wettstreit (Korrektur und Ersatz von Hypothesen) und durch Verifikation (s. d.) an der sie allseitig bestätigenden Erfahrung als richtig bewährte H. wird zu einer „Theorie" (s. d.). Ihre Bausteine muß eine wissenschaftliche H. den Daten und Formen der Erfahrung entnehmen, sie darf „Erfahrung überhaupt" nicht überschreiten, auch wo sie zum (relativ) Unerfahrbaren führt (s. Metaphysik).

Früher bedeutete H. (ὑπόθεσις) eine Annahme (Aristoteles) wie auch eine Voraussetzung, Grundlegung (s. Hypothesis), letzteres z. B. auch bei Kepler (Apolog. Tychonis, 1597; Nicht willkürliche Hypothesen, sondern nach „verae causae" fragen; „non hypothesibus fictitiis, sed physicis causis", Opp. III, 156; VI, 121, 693). Vor dem Gebrauche willkürlicher Hypothesen warnt auch Locke (Ess. IV, ch. 12, § 12 f.). Newton gebraucht die H., ohne in willkürliche Annahmen verfallen zu wollen („hypotheses non fingo"). „Quidquid enim ex phaenomenis non deducitur, hypothesis vocanda est, et hypotheses in philosophia experimentali locum non habent" (Phil. nat. III, sct. V; s. Schwere). Nach Lambert ist eine H. „ein willkürlich angenommener Begriff von einer Sache, aus welchem man dieselbe erklären will" (Neues Organon, § 567; vgl. Abh. vom criter. veritatis, 42 f.: H. als zweckmäßige Annahme). Vgl. H. S. Reimarus, Vernunftlehre[5], § 294 (H. ist eine Erfindung des „Witzes", wodurch etwas Unerwiesenes angenommen wäre, „als ob es wäre, um zu versuchen, ob sich die Aufgabe dadurch völlig erklären und auflösen lasse"). Kant: „Eine H. ist ein Fürwahrhalten des Urteils von der Wahrheit eines Grundes um der Zulänglichkeit der Folgen willen; oder kürzer: das Fürwahrhalten einer Voraussetzung als Grundes". Hypothesen bleiben immer „Voraussetzungen, zu deren völliger Gewißheit wir nie gelangen können". „Demohngeachtet kann die Wahrscheinlichkeit einer H. doch wachsen und zu einem Analogon der Gewißheit sich erheben, wenn nämlich alle Folgen, die uns bis jetzt vorgekommen sind, aus dem vorausgesetzten Grunde sich erklären lassen" (ib.). Mathematik und Metaphysik erlauben keine H., aber in der Naturlehre ist sie unentbehrlich (Log. Einl. u. S. 94 f.). Das Kriterium einer rechten H. ist „die Verständlichkeit des angenommenen Erklärungsgrundes oder dessen Einheit (ohne Hilfshypothese), die Wahrheit (Übereinstimmung unter sich selbst und mit der Erfahrung der daraus abzuleitenden Folgen), und endlich die Vollständigkeit des Erklärungsgrundes zu ihnen" (Kr. d. r. V., S. 137; vgl. S. 641). „Hyperphysische" Hypothesen (Annahmen übersinnlicher Wesenheiten zwecks theoretischer Erklärung) sind nicht zulässig (S. 641 ff.). Nur im „polemischen" Gebrauche, um willkürlichen Annahmen gleichberechtigte gegenüber zu stellen, sind solche („transzendentale") Hypothesen statthaft (S. 645 ff.). „Was ich auch nur als H. annehme, davon muß ich wenigstens seinen Eigenschaften nach so viel kennen, daß ich nicht seinen Begriff, sondern nur sein Dasein erdichten darf" (Vgl. Kr. d. Urt., § 90). H. ist auch eine „notwendige Annahme" der praktischen Vernunft (Kr. d. pr. V., Vorw., S. 14.; vgl. WW. XVI, 461 f.; H. als „Versuche des Verstandes", „Gerüste, die hernach wegfallen", „Befugnisse, heuristisch zu dichten"; eine „notwendige Hypothesis" ist z. B. die Freiheit, „ohne welche praktische Sätze nicht möglich wären"). Fries versteht unter H. Voraussetzungen, welche hintennach durch hypothetische Induktionen bewiesen werden (Syst. d. Log., S. 294, 434). Schopenhauer: „Eine richtige H. ist nichts weiter als der wahre und vollständige Ausdruck der vorliegenden Tatsache, welche der Urheber derselben in ihrem eigentlichen Wesen und inneren Zusammenhang intuitiv aufgefaßt hatte. Denn sie sagt uns nur, was hier eigentlich vorgeht" (Welt a. Wille u. Vorst. II. Bd., K. 12). Gegner jeder metaphysischen H. ist Comte: „Les hypothèses vraiment philosophiques doivent constamment présenter

le caractère de simples anticipations sur ce que l'expérience et le raisonnement auraient pu dévoiler immédiatement, si les circonstances du problème eussent été plus favorables" (Cours de philos. I, leç. 28). Nur verifizierbare Hypothesen sind zulässig (II, p. 337 ff). Nach Lotze sind H. „Vermutungen, durch welche wir einen in der Wahrnehmung nicht gegebenen Tatbestand zu erraten suchen, von dem wir meinen, daß er in Wirklichkeit vorhanden sein müsse, damit das in Wahrnehmung Gegebene möglich, d. h. aus den anerkannt höchsten Gesetzen des Zusammenhanges der Dinge begreiflich ist" (Grdz. d. Log.[3], S. 84 ff.; Log.[2], S. 411 ff.). Unsere Erkenntnis der Dinge ist hypothetisch, bedingt (S. 590). Nach Hillebrand ist die H. „ein Urteil, welches wir darum für wahr halten, weil wir erkennen, daß ein anderes Urteil, welches uns als sicher gilt, aus ihm mit Notwendigkeit oder mit Wahrscheinlichkeit folgt" (Z. Lehre von d. H.-Bild. 1896, S. 6). Nach Bosanquet ist die H. „a conjecture which specifies the natural agents taken to be at work in a phenomenon and to be the means of fulfilling the postulate involved in it, in the case under investigation" (Log. II, 156; vgl. Jevons, Leitf. d. Log., S. 282 ff.). Nach Becher sind H. „aus wissenschaftlichen Motiven gebildete, unbewiesene Annahmen, die für teilweise wahr oder wahrscheinlich gehalten werden und durch andere Annahmen oder Tatsachen in der Weise veranlaßt sind, daß diese anderen aus jenen hypothetischen als Folgen ableitbar werden" (Philos. Vorauss. d. exakt. Naturw., S. 17 ff.). Nach Stöhr ist eine H. „eine Vorstellung, verbunden mit einem Glauben von einem gewissen Wahrheitsgrade, daß das Vorgestellte auch wirklich sei" (Phil. d. unbelebten Materie, S. 3). Eine „Hypothetik" neben der exakten Forschung ist zulässig und nützlich (S. IX ff.). Es gibt induzierte und konstruierte H.; zu letzteren gehört die Atomistik (S. 2 ff.; Leitfad. der Log., S. 112 ff.). Nach Wundt sind H. Voraussetzungen, welche zur Erklärung der (sie bestimmenden) Tatsachen gemacht werden (Log. I[3], 437 ff.). Die definitiven H. (vgl. Syst. der Philos. I[3], 147 ff.) haben einen metaphysischen Charakter, sie „ergänzen die Wirklichkeit durch eine Weiterführung der aus der Erfahrung geschöpften Begriffe zu Gedankengebilden, die über die Grenzen möglicher Erfahrung hinausführen" (Sinnl. u. übersinnl. Welt, S. 268; s. Idee). Die Psychologie (s. d.) bedarf keiner solchen H. Nach Cohen (Log.[2], S, 430f.), A. Görland ist die „H." die durch das Urteil der Möglichkeit erzeugte Kategorie; sie begründet ein System der Abhängigkeit (Die H., 1911). Vaihinger unterscheidet die H., die verifizierbar ist, von der nur „justifizierbaren" Fiktion (s. d.), die aber zu einer H. sich entwickeln kann (und umgekehrt; Die Philos. des Als Ob, S. 219 ff.). Mach ist Anhänger einer „hypothesenfreien" Wissenschaft; vgl. Erk. u. Irrt., S. 232). Auch Ostwald. Nach ihm ist es Aufgabe der Wissenschaft, „die in ihr auftretenden Mannigfaltigkeiten in solcher Weise darzustellen ..., daß nur die tatsächlich in den darzustellenden Erscheinungen angetroffenen und nachgewiesenen Elemente in die Darstellung aufgenommen werden, alle anderen ungeprüften Elemente aber fernzuhalten. Dadurch sind alle sogenannten anschaulichen H. oder physikalischen Bilder ausgeschlossen" (Vorles. üb. Naturphilos.[2], S. 213 ff.). Erlaubt sind höchstens vorläufige Annahmen, „Protothesen", ohne der Sache fremde Voraussetzungen (S. 399 f.). Dagegen bemerkt E. v. Hartmann: „Die Hypotheseophobie ist eine ebensolche Kinderkrankheit der Physik, wie der Glaube an absolute Gewißheit ihrer Lehren" (Weltansch. d. modern. Physik, S. 226). Nach Cornelius ist der Ursprung aller Hypothesenbildung „die Erkenntnis von Analogien zwischen verschiedenen Erscheinungsgebieten". Solange die H. nur zur Fixierung des rein tatsächlichen Ähnlichkeitsverhältnisses gebraucht wird, bleibt sie auf empirischem Boden. „Sie leistet aber damit zugleich alles, was für den Erklärungsmechanismus erfordert wird, indem sie eben den umfassenden Gesichtspunkt aufzeigt, unter welchem die neuen, zu erklärenden Erscheinungen sich mit bereits bekannten Tatsachen verknüpft zeigen" (Einl. in d. Philos., S. 42). „Dogmatische Annahme von H.en ist eines der hartnäckigsten Hindernisse des Fortschritts wissenschaftlicher Erkenntnis" (S. 43). Das Konventionelle in den H.der Physik betonen Poincaré (Science et h., p. 2 ff., 179 ff.; deutsch, 1906), Milhaud (Le rationel, 1898, p. 45), Le Roy (Rev. de Mét. IX,

p. 143 f.), Duhem (Ziel und Strukt., S. 284 ff.) u. a. Vgl. J. St. Mill, Log. II; P. Biedermann, Die Bedeut. der H., 1894; A. Grotenfeld, Z. f. Ph. 108; F. C. S. Schiller, Formal. log., p. 339 ff.; E. Naville, La Log. de l'h., 1880; Delboeuf, Essai de log. scientif., p. 254; Rev. philos. XIII, 27; XXXIX, 359; Sigwart, Log. II², § 83; II⁵, 1925; P. Volkmann, Erkth. Grundl. der Naturwiss., S. 61 ff.; Enriques, Probl. der Wiss., 1910; Enzykl. der philos. Wiss. I, 241; F. Mauthner, Beitr. zu e. Krit. der Sprache III², 479 ff.; E. v. Aster, Prinz. der Erkenntnislehre, S. 339 ff.; Koppelmann, Unters. zur Log. der Gegenw. II, 1918; M. Jahn, Log. 1920; Störring, Log., S. 280 ff.; Geyser, Erkth., 1922; Häberlin, Wiss. u. Philos., I, 356 ff.; A. Vannérus, Log., 1918, S. 317 ff.; Schlick, Allg. Erkenntnislehre², 1925; Dingler, Physik u. H., 1921; O. Neurath, Zur Klassif. von Hypothesensystemen, Jahrb. Philos. Ges. Wien, 1916, S. 39 ff. (Analogienbildungen in den H.en); Husserl, Ideen zu e. reinen Phän. I², 1922; Külpe, Die Realisier. I—III; Ziehen, Lehrb. der Log., S. 781 f. H. Kiessler, Theorie des h. Urteils, 1925, S. 26 (das h. U. „setzt die Abhängigkeitsbedingung", ist „eine Bejahung einer notwendigen Folgebeziehung zwischen zwei Sachverhalten"; Das h. U. bei Kant, A. f. Ph., 1925). Vgl. Konvention, Pragmatismus, Annahme, Physik, Metaphysik, Induktion, Hypothesis, Logik (Literatur), Kausalität, Causa vera.

Hypothesis (*ὑπόθεσις*) 1. Grundurteil als Grundannahme, Voraussetzung, Grundlegung von aus ihr folgenden Sätzen, apriorische Bedingung von Erkenntnissen. So bei Platon (*ὑπόθεσις ὑποθέμενος*, Phaed. 99 E ff., 101 D; vgl. Menon, 87 D, 98 A; Gorgias 475 E, 482 C; *ὑποθέμενος ἑκάστοτε λόγον, ὃν ἂν κρίνω ἐρρωμενέστατον εἶναι, ἃ μὲν ἂν μοι δοκῇ τούτῳ ξυμφωνεῖν, τίθημι ὡς ἀληθῆ ὄντα*, Phaed. 160 A, 107 B.; vgl. Republ. VI, 510 B f., VII, 533 C). Die Begründung geht bis zum *ἀνυπόθετον*, Unbedingten (vgl. Natorp, Platos Ideenlehre, 1903; O. v. der Pfordten, Die Grundurteile der Philosophen I, 1913, S. 218; Aristoteles, Analyt. post. I 2, 72 a 18; Analyt. prior. I, 10, 44) Nach Cohen ist die H. („Grundlegung") das Erste im Denken, die fundamentale „Methode". Alles Denken besteht im Setzen seiner Aufgabe, seiner Probleme. Alle Gedanken sind „Voraussetzungen, Probleme, Vorwürfe". Jede These bedarf der Hypothese im „reinen", seinen Inhalt selbst erzeugenden Denken, dem Denken der Idee (s. d.), die eins ist mit der H. (Der Begriff der Relig., S. 28 ff.). Alle Gesetze sind „Grundlegungen "(Log., S. 16 ff.; Ästhet. I, 69 ff.). Die Idee ist die H., welche der Instruktion einer jeden exakten Untersuchung voraufgehen muß, die notwendige, apriorische Voraussetzung (Log.², S. 7 ff.). Das Denken ist ein Denken des „Ursprungs" (s. d.), es ist selbst das Grundlegende, nichts ist ihm außer ihm gegeben (S. 36 ff.), es „erzeugt" die Grundlagen der Erkenntnis und damit des Seins (s. d.). Vgl. H. Stadler, Kantstud. III, 243 ff.; Görland, Die Hypothese, 1911; N. Hartmann, Platos Logik des Seins, 1911, S. 235 ff.; Liebert, Wie ist krit. Philos. möglich², S. 41 ff. — 2. Vordersatz eines hypothetischen Urteils (s. d.) Vgl. Axiom.

Hypothetisch (*ἐξ ὑποθέσεως*): nur unter einer Voraussetzung, bedingungsweise gültig, nicht absolut gewiß. Ein Teil unserer Erkenntnis ist mehr oder weniger h. Vgl. Induktion, Gesetz.

Hypothetische Schlüsse (Bedingungsschlüsse) sind Schlüsse mit: a) hypothetischem Obersatz (gemischt-h. Schlüsse), b) zwei hypothetischen Prämissen (rein-h. Schlüsse). Alle h. S. stützen sich auf die Regel: Mit dem Grund ist die Folge gesetzt, mit der Folge der Grund aufgehoben. Von den gemischt-h. Schlüssen gibt es vier Hauptformen: 1) Modus ponendo ponens: Wenn S gilt (ist), gilt (ist) P | S gilt | also gilt P. — 2) Modus ponendo tollens: a. Wenn S gilt, gilt P nicht | S gilt | also gilt P nicht. b. Wenn S gilt, gilt P nicht | P gilt | also gilt S (möglicherweise) nicht. — 3) Modus tollendo tollens: Wenn S gilt, gilt P | P gilt nicht | also gilt S nicht. — 4) Modus tollendo ponens: Wenn S gilt, gilt P nicht | S gilt nicht | also gilt P (vielleicht). — Der rein-h. Schluß: Wenn S gilt, gilt M | Wenn M gilt, gilt P | Wenn S gilt, gilt P. — H.-disjunktive Schlüsse: Wenn A ist, ist entweder P oder C oder D |

A ist | also ist entweder B oder C oder D (oder: Nun ist weder B noch C noch D | also ist A nicht). Die h. S. werden schon von den Peripatetikern Theophrast und Eudemos erörtert (vgl. Prantl, Gesch. d. Log. I, 349 ff.). Der Stoiker Chrysippos stellt fünf *συλλογισμοὶ ἀναπόδεικτοι* auf (Sext. Empir. adv. Math. VIII, 223). *Πρῶτος δέ ἐστιν ἀναπόδεικτος, ἓν ᾧ πᾶς λόγος συντάσσεται ἐκ συνημμένου, ἀφ' οὗ ἄρχεταί τι συνημμένον καὶ τὸ λῆγον ἐπιφέρει, οἷον Εἰ τὸ πρῶτον, τὸ δεύτερον· ἀλλὰ μὴν τὸ πρῶτον· τὸ ἄρα δεύτερον* (Diog. L. VII, 80; vgl. Prantl, Gesch. d. L. I, 467 ff.). Vgl. Boëthius, Migne T. 64; P. Ramus, Dial. I, 13 ff.; Brentano, Psych. II, 170 ff. (durch einen Kunstgriff sind h. u. disjunktive Sätze auf den Existentialsatz rückführbar: „Es ist nicht α ohne β. Nun ist α. Also ist auch β"); Ziehen, Lehrb. der Log., S. 744 ff.; Jahn, Log. 1920; Cohen, Log.², S. 553 ff. Vgl. Schluß.

Hypothetische Urteile (Bedingungsurteile) sind Aussagen über das Statthaben einer Bedingtheit, einer Abhängigkeit (s. d.). Wenn S. ist, ist P, oder wenn M ist, so ist S ein P. Der Gegenstand der h. U. ist die Konsequenz eines Urteils aus einem andern, bzw. das Bedingtsein von etwas durch etwas, als dessen Folge es bestimmt wird (Logische und ontologische Abhängigkeit). Im h. U. wird die Geltung eines Sachverhaltes unter der Bedingung behauptet, daß ein anderer Sachverhalt gilt (Das b-Sein von S ist an dessen a-Sein gebunden, gilt nur unter dessen Voraussetzung, nicht schlechthin, nicht „kategorisch"). Das hypothetische Urteil besteht aus einem Vordersatze (*ἡγούμενον, πρότασις*, hypothesis, antecedens) und einem Nachsatze (*ἑπόμενον, λῆγον*, thesis, consequens).

Die h. U. werden zuerst behandelt von den Peripatetikern, namentlich Theophrast, Eudemos (vgl. Prantl, Gesch. der Log. I, 349 ff.; J. Philoponus ad Anal. pr., 1905, S. 242) und den Stoikern (Diog. L. VII, 73; Sext. Empir. adv. Math. VIII, 93; Prantl, I, 522, 552, 561, 580), Boëthius: „Hypothetica (propositio) autem est, quae cum quadam conditione denuntiat esse aliquid, si fuerit aliud", „id tantum dicitur, esse alterum, si alterum fuerit" (De syllog. hypoth. Opp. I, 606 f.; De interpret. Migne T, 64, 447). Vgl. W. von Occam, S. tot. Log. I, 30 ff.; P. Ramus, Dial. („axioma connexum"). Nach Chr. Wolff ist der Unterschied zwischen h. und kategorischen Urteilen nur ein sprachlicher. „Propositiones categoricae aequivalent hypotheticis et ad eas reduci possunt." „Propositio categorica est, in qua praedicatum absolute, seu nulla adiecta conditione . . . hypothetica est, in qua praedicatum tribuitur subiecto sub adiecta conditione" (Philos. rat. § 216 ff.). Kant scheidet die h. U. von den kategorischen. „Die Materie der h. U. besteht aus zwei Urteilen, die miteinander als Grund und Folge verknüpft sind" (Log. § 25). Die h. U. (vgl. WW. XV., 653 f.; XVI, 651 ff.) behaupten etwas unter einer problematisch ausgedrückten Bedingung (ib.), eine Konsequenz, unbekümmert um die Wahrheit der Teilsätze, die für sich problematisch sind (Kr. d. r. V., S. 124 ff.; Über e. Entdeck., S. 11). So auch Fries (Syst. der Log. § 33), Sigwart (Log. I², 284 ff.; Beitr. zur Lehre von h. Urteil, 1871), B. Erdmann (Log. I², 405 ff.), Ziehen (Lehrb. der Log., S. 695 ff.; die h. U. gehören zu den „Relationsurteilen", es gibt auch problematische h. U.), Cohen (Log.², S. 257 ff.; das h. U. ist das Urteil des Gesetzes). u. a. Herbart (Lehrb. zur Einl. in die Philos., § 53: das kategorische Urteil gilt nur unter Voraussetzung der Existenz des Subjekts), Drobisch (Neue Darstell. der Log.⁴, § 55), Beneke, Trendelenburg, Mill, Ulrici, Braig, Schuppe, Koppelmann, Ueberweg, Steinthal, Heymans, Schlick, Störr (Leitfad. der Log., S. 78) u. a. erklären den Unterschied des kategorischen vom h. Urteil für einen bloß sprachlichen. Nach Brentano hat das h. Urteil denselben Sinn wie das kategorische, das wiederum auf einen Existentialsatz gebracht werden kann. H. Urteile sind verneinend (Es gibt kein a seiendes S, das nicht b ist; vgl. Psych. II, 59 f.; vgl. Gesetz). Wundt rechnet die h. U. zu den Abhängigkeits- oder Bedingungsurteilen, die sich in Urteile der Raum- und Zeitbeziehung und der Bedingung gliedern (Log. I³). Ähnlich Störring (Log. 1916) u. a. Schuppe: „Die Darstellung durch das kategorische Urteil ist abstrakter, die durch das hypothetische anschaulicher, indem der Nebensatz an die Verwirklichung

in Raum und Zeit denken läßt" (Erk. u. Log., S. 95). Vgl. E. v. Aster, Prinz. der Erkenntnislehre, S. 115 (die h. U. enthalten einen Zusammenhang zweier realer Tatsachen), E. J. Hamilton, Perzeptional. u. Modal., S. 12 ff.; Vaihinger, Die Philos. des Als Ob, S. 167 f. (h. u. fiktive Urteile); Bradley, Princ. of log.², 1922 (alle Urteile sind h., insofern keines dem Inhalt der Totalwirklichkeit entsprechen kann). Vgl. Hypothese.

Hypotypose (*ὑποτυποῦν*): Darstellung (z. B. Sextus Empir., Pyrrhon. hypotyp.), Veranschaulichung, Versinnlichung. „Alle Hypotypose (Darstellung, subiectio sub adspectum) als Versinnlichung ist zwiefach: entweder schematisch, da einem Begriffe, den der Verstand faßt, die korrespondierende Anschauung a priori gegeben wird, oder symbolisch, da einem Begriffe, den nur die Vernunft denken, aber dem keine sinnliche Anschauung angemessen sein kann, eine solche untergelegt wird" (Kr. d. Urt. I, § 59; vgl. Schema, Symbol). Fries: H. ist „Anschaulichmachung des Gedachten, Unterlegung eines anschaulichen Typus". Es gibt „demonstrative" H. eines Begriffes selbst in der Anschauung, und „bildliche" H. durch ein Bild, Gleichnis, eine Analogie (Syst. der Log. § 87).

Hysterie (*ὑστέρα*, Gebärmutter, urspr. auf diese zurückgeführt): Neurose (bzw. Psychose) mit z. T. abnormer Erregung und Reaktion, Hyperästhesien, Krämpfen, Phantasie- und Gemütsstörungen, Überwertigkeit der Gefühlsreaktionen, Alternationen des Bewußtseins u. a. Nach S. Freud u. a. (vgl. Breuer u. Freud, Stud. über H., 1895) beruht die H. auf verdrängten affektiven, namentlich sexuellen Erlebnissen (infolge eines seelischen „Trauma"), die im Unterbewußten zu allerhand Störungen und symptomatischen Handlungen führen (vgl. Freud, Gesamm. Schriften I, III, vgl. Psychoanalyse). Vgl. O. Vogt, Z. f. Hypnot. I ff.; Binswanger, Die H., 1904; Hellpach, Grundlagen e. Psych. der H.; E. Raimann, Die hyster. Geistesstör., 1904; P. Sollier, Genèse et nature de l'h., 1897; Schleich, Vom Schaltwerk der Gedanken, 1922, S. 249 ff. (Störungen der Nervenströme, Hemmungen durch das Hirn); Charcot, Vorles. über die Krankheiten des Nervensystems; Gilles de la Tourette, Die H., 1894; Neutra, Seelenmechanik u. H., 1920; Fröbes, Lehrb. d. exp. Psych. II², 1922.

Hysteron Proteron (*ὕστερον πρότερον*, Späteres-Früheres): der logische Fehler der Vorwegnahme dessen, was nachfolgen sollte, des Beweises (s. d.) eines Satzes durch das, was erst durch ihn zu beweisen wäre, die „petitio principii, der Zirkelbeweis, jede Umkehr der richtigen oder zweckmäßigen Reihenfolge der Beweisgründe (vgl. Ziehen, Lehrb. der Log., S. 818).

I, J.

I: Zeichen für das partikular bejahende Urteil („asserit i, sed particulariter"): Einige S. sind P.

Ich: „Ich" ist der Ausdruck der Selbstunterscheidung eines bewußten Wesens von anderen und von Objekten (Nicht-Ichs), der Beziehung von Erlebnissen auf ein Subjekt (als deren Einheitsmoment, Eigner, Träger). Das Ich ist die Einheit eines bewußten Wesens. Es „setzt" und erfaßt sich selbst zuerst im (beseelten) Leibe, dann in einem Zusammenhange von Vorstellungen, Gefühlen, Trieben, zuletzt im aktiven Wollen und Denken und in der synthetischen Einheit des Bewußtseins überhaupt, die sich von allen ihren Teilgliedern und Inhalten unterscheidet. Das im Leibe und in Vorstellungsbildern sich erfassende ist schon das objektivierte Ich, im Unterschiede vom unmittelbar Erlebnis-Ich (Reininger u. a). Das Ich ist eine sich von innen heraus entwickelnde, zielstrebige Einheit, die sich in jedem Moment ihrer Entfaltung selbst verwirklicht. Das Ich ist kein „Summationsphänomen", sondern schon ein Faktor des primären Bewußtseins, als solcher unableitbar. Aber es ist nur in und mit dem Zusammenhang individueller Erlebnisse

gegeben. Kein psychisches Erleben ohne Ich-Moment und Ich-Bezug, kein Ich ohne Erleben oder Erlebensmöglichkeiten (Dispositionen). Das Ich ist eine die Erlebnisse in sich synthetisch zusammenfassende, sich in ihnen aktiv-reaktiv verhaltende, formal-dynamische, aktual-reale Einheit, so real wie das Bewußtsein selbst, wenn auch kein „Ding", keine separate Substanz. Bei aller Veränderung seines Inhaltes und seiner Modifikationen erhält es sich (vermittelt durch das Gedächtnis, die Stetigkeit der seelischen Entwicklung, die Einheit des Grundwillens) als ein formal Identisches. Das Ich erfaßt sich zunächst im Leben- und Selbstgefühl, unterscheidet sich aber auch mehr oder weniger scharf von seinen Inhalten als Einheitspunkt, Zentrum des Erlebens, es gelangt zum Selbstbewußtsein (s. d.), zum Wissen um sein Dasein, sein Tun und Erleiden, seinen Charakter, in dem sich z. T. das Urteil und die Wertung anderer spiegelt (das „soziale" Ich). Das „primäre" Ich gehört nach der „Diremtion" des zunächst noch verworrenen Bewußtseins in Ich und das Andere (bzw. die Andern) zu allem Erleben als Bezugspunkt; das „sekundäre" Ich ist Produkt einer Entwicklung, ein einheitlicher Komplex, von dem sich aber unter Umständen partielle Komplexe abspalten können, wobei bei allen „Alterationen der Persönlichkeit" die primäre Ich-Identität bleibt. Die besondere Art des Ich-Bewußtseins (das immer nur einen Teil des Ich selbst aufzeigt) ist abhängig von Gefühlen, Organempfindungen, Strebungen, Assoziationen, Erfahrungen, Beeinflussungen u. a. Das „reine" Ich ist das Ich, losgelöst gedacht von seinem Inhalte und in seinem allgemeinen Ichcharakter, der „Ichheit", fixiert. Konkrete Existenz hat nur das psychologisch-empirische Ich, das aber im reinen Denken, Erkennen, Werten und Wollen sich auf den Standpunkt eines idealen „Ich überhaupt" zu stellen vermag (s. Subjekt). Vom empirischen Ich ist die Außenwelt keinesfalls abhängig (s. Idealismus). In jedem Ich manifestiert sich die All-Einheit des universalen Lebens (s. d.), das sich unendlich individualisiert (s. Individuum, Seele). Die Einheit und Ganzheit des Ich manifestiert sich in seinen „Akten" und Zuständen, in dem auf ein Ziel gerichteten Grundwillen, im „Ich-Ideal", das es zu verwirklichen strebt (vgl. Individualpsych. Charakter).

Die Vedanta-Lehre identifiziert das innerste Selbst der Individuen mit dem universalen Ich (atman, s. d.). Die Sâmkhya -Philosophie versteht unter „ahamkâra" ein Täuschungsorgan, welches das Ich als etwas selbständig Aktives und Reaktives erscheinen läßt (vgl. R. Garbe, Die S.-Philos., 1894, S. 248 ff.). Als geistiger Träger des Denkens und Wollens besonders erscheint das Ich bei Platon, Aristoteles, Plotin, bei denen wir Ansätze zu einer Lehre vom Selbstbewußtsein (s. d.) finden. Die Stoiker beziehen das „Ich" auf das *ἡγεμονικόν* (s. d.): *οὕτω δὲ καὶ τὸ ἐγὼ λέγομεν κατὰ τοῦτο (ἡγεμ.) δεικνύοντες* (Galen., De plac. Hipp. et Plut. V, 215k). Cicero: „Neque nos corpora sumus", „ab animo tuo quidquid agitur, id agitur a te" (Tuscul. disput. I, 22, § 52). — Nach Augustinus ist das Ich der beseelte Mensch (De trin. X, 10). So auch die Scholastiker (s. Seele). Von der „Ichheit" spricht schon Eckhart.

Descartes betont die Immaterialität des Ich, es ist das Subjekt des Denkens, die „res cogitans", die sich aus dem „cogito, ergo sum" unmittelbar-evident (als eine „prima notio") ergibt (Medit. II u. III). Das „ego" ist Geist („mens"), denn nur das „Denken" kann vom Ich nicht abstrahiert werden. „Examinantes enim, quinam simus nos, qui omnia, quae a nobis diversa sunt, supponimus falsa esse, perspicue videmus, nullam extensionem, nec figuram, nec motum localem, nec quid simile, quod corpori tribuendum, ad naturam nostram pertinere, sed cogitationem solam" (Princ. philos. I, 7). Geulincx: „Corpus meum pars huius mundi. Ego vero minime pars huius mundi sum, utpote qui sensum omnem fugiam, qui nec videri ipse, nec audiri, nec manu tentari possim. Haec omnia in corpore meo sistunt, nihil horum ad me neque permeat; ergo speciem omnem excedo. Ego sola cognitione volitioneque definior" (Eth. annot., p. 204). „Ego non facio id, quod, quomodo fiat, nescio" (p. 205). Spinoza identifiziert das Ich mit dem Intellekte („mens"), betrachtet es aber nicht als Einzelsubstanz, sondern als modus (s. d.) der göttlichen „Substanz" (vgl. Selbstbewußtsein). Locke versteht unter dem Ich ein

denkendes, vernünftiges Wesen, das sich als sich selbst und als dasselbe Wesen auffassen kann (Ess. II, ch. 27, § 9 f.). Das Ich besteht in dem stetigen, mit sich identischen Bewußtsein selbst (§ 25), so daß es für dieses gleichgültig ist, ob ihm eine oder mehrere Substanzen zugrundeliegen (§ 16 f.). Leibniz unterscheidet die reale, physische von der persönlichen, bewußten Identität des Ich (Nouv. ess. II, ch. 27, § 19). Berkeley faßt das Ich als rein geistige, aktive Substanz auf (Princ. XXVII). Nach Bonnet ist das Ich eine „modification de l'âme, et cette modification n'est que l'âme elle-même existant dans un certain état" (Ess. Ch. 38). Die Identifizierung der Seele mit ihren Empfindungen, an die sie sich erinnert, ist die Grundlage der Persönlichkeit (p. 91 ff.). Nach Condillac ist das Ich (der fingierten „Statue") „tout à la fois la conscience de ce qu'elle est et le souvenir de ce qu'elle a été" (Trait. d. sensat. I, ch. 6, § 3). Das Ich eignet nur einem Wesen, „qui remarque que dans le moment présent il n'est plus ce qu'il a été. Tant qu'il ne change point, il existe sans aucun retour sur lui-même: mais aussitôt qu'il change, il juge qu'il est le même qui a été auparavant de telle manière, et il dit moi" (§ 2). Das Ich des Wahrnehmenden ist nur eine „collection" von Empfindungen und Erinnerungsvorstellungen (I, ch. 6, § 3). Eine Gruppe von Empfindungen und Gefühlen ist das Ich nach Turgot (Encyclopédie, Art. „existence"). Hume setzt Ich und Seele gleich (Treat. IV, sct. 6) und hebt die Substantialität desselben ganz auf. Das Ich trifft sich niemals ohne Perzeption an und findet sich stets nur in Perzeptionen. Es ist nur ein „bundle or collection" „verschiedener Perzeptionen, die einander mit unbegreiflicher Schnelligkeit folgen und beständig in Fluß und Bewegung sind" (S. 327).

Die funktional-aktualistische Auffassung des Ich tritt auch bei Kant auf, aber in einer andern Form, die der synthetischen Einheit des Ichbewußtseins Rechnung trägt. Die metaphysische Einfachheit und Substantialität des Ich, wie sie die spiritualistische Metaphysik behauptet, wird in Frage gestellt, die Einheit des Subjekts aber betont. Alles Erleben hat eine Beziehung auf die synthetische Einheit (s. d.) der „transzendentalen Apperzeption", (s. d.) auf das „Ich denke", das alle meine Vorstellungen „muß begleiten können", da sie sonst nicht meine Vorstellungen wären. Die Einheit der Apperzeption (s. d.) ist, als „transzendentale Einheit des Selbstbewußtseins", die Bedingung der Erkenntnismöglichkeit; die Identität des reinen, ursprünglichen Selbstbewußtseins erweist sich in der Synthesis (s. d.) meiner Vorstellungen zur Einheit (Kr. d. r. V., S. 151 ff.). Ich schaue mich vermöge des „inneren Sinnes" als Erscheinung in der Zeit an, so „wie wir innerlich von uns selbst „affiziert werden", als psychologisch-empirisches Ich. Hingegen bin ich mir meiner selbst in der „transzendentalen Synthesis" des Mannigfaltigen der Vorstellungen bewußt, „nicht wie ich mir erscheine, noch wie ich an mir selbst bin, sondern nur daß ich bin". Mein Dasein ist nicht Erscheinung, aber meine Beschaffenheiten erkenne ich nur, wiefern ich Erscheinungsgegenstand, nicht „Ding an sich" bin (S. 167 ff.). Sich denken ist noch nicht, sich erkennen, wozu Anschauung gehört, die nur Phänomenales zum Gegenstande hat (S. 257). Der „innere Sinn" zeigt das Ich nur in der Form der Zeit, die subjektiv ist (s. Wahrnehmung). Das „Ich denke" ist das „Vehikel aller Begriffe überhaupt", bloße Apperzeption, nicht empirische Erkenntnis (S. 349 f.). Das reine „Ich" ist eine einfache, inhaltsleere Vorstellung, ein „bloßes Bewußtsein", kein Begriff. Durch dieses Bewußtsein denkt man nichts als „ein transzendentales Subjekt der Gedanken", ein X, welches nur durch seine Bestimmungen (Bewußtseinsakte) erkannt wird, nicht abgesondert (S. 352 f.). Das denkende „Ich der Apperzeption" denkt sich als einheitliches Subjekt, das aber nicht mit einer einfachen Substanz zu verwechseln ist (S. 355 ff.; s. Paralogismen). Das empirische Ich ist nur Erscheinung eines „unbekannten Wesens" (S. 440). Das „beständige logische Subjekt des Denkens" ist keine metaphysische Wesenheit (S. 729 ff.). „Ich bin einfach", ist Ausdruck der Apperzeption und bedeutet nur, daß diese Vorstellung „Ich" keine Mannigfaltigkeit in sich faßt und daß sie absolute, aber bloß logische Einheit ist (S. 734). Das denkende „Etwas überhaupt" erkennen wir nicht. Die Einfachheit der Vorstellung von einem Subjekt ist nicht Erkenntnis der Einfachheit des Subjekts selbst

(S. 734 f.), die logische ist nicht schon numerische Identität (s. d.) des Subjekts. Das logische Ich ist „die bloße Form des Bewußtseins“ (S. 752 f.); es erkennt sich (an sich) nicht selbst durch die Kategorien, sondern diese und alle Gegenstände durch sich selbst. Das „bestimmende Selbst“ (das Denken) ist als Voraussetzung der Objekterkenntnis nicht selbst Erkenntnisobjekt (S. 766). Das Ich kann kein Prädikat von einem andern Ding sein, ist aber auch nicht ein bestimmter Begriff eines absoluten Subjekts, sondern nur „die Beziehung der inneren Erscheinungen auf das unbekannte Subjekt derselben“ (Proleg. III, § 46, S. 100). Ich existiere als empirisches Ich „wirklich in der Zeit“, aber nicht „außer meiner Vorstellungskraft in der Zeit“ (§ 49, S. 103 f.). Das reine oder „intellektuelle“ Ich bezeichnet das „Korrelat der Apperzeption“ (Met. Anf. der Naturwiss., S. 291). „Ich bin mir meiner selbst bewußt, ist ein Gedanke, der schon ein zwiefaches Ich enthält, das Ich als Subjekt und das Ich als Objekt.“ „Wie das denkende Ich sich selbst zum Anschauungsgegenstand werden kann, ist unerklärlich.“ Ich als Denkendes ist die „Person“, Ich als Objekt der Anschauung eine „Sache“. „Von dem Ich in der ersteren Bedeutung (dem Subjekt der Apperzeption), dem logischen Ich, als Vorstellung a priori, ist schlechterdings nichts weiter zu erkennen möglich, was es für ein Wesen, und von welcher Naturbeschaffenheit es sei; es ist gleichsam wie das Substantiale, was übrigbleibt, wenn ich alle Akzidenzen, die ihm inhärieren, weggelassen habe, das aber schlechterdings gar nicht weiter erkannt werden kann, weil die Akzidenzen gerade das waren, woran ich seine Natur erkennen konnte.“ „Das Ich aber in der zweiten Bedeutung (als Subjekt der Perzeption), das psychologische Ich, als empirisches Bewußtsein, ist mannigfacher Erkenntnis fähig.“ (Über die Fortschr. d. Met., S. 93 ff.) Das Ich als Subjekt des Denkens (der Reflexion) ist in allen Urteilen immer ein und dasselbe; verschieden ist nur das psychologische Ich als Objekt der inneren Erfahrung, das „Ich der Apprehension“ (Anthrop. I, § 1, S. 11, 22; § 7, S. 31, vgl. S. 295). Das „Ich der Apperzeption“ ist „Spontaneität des Vorstellungsvermögens“ (Lose Blätter II, 91; vgl. I, 205; Reflex. II, 1321). Ich setze mich selbst als Ding an sich und als Erscheinung (Altpreuß. Monatshefte 1882, S. 572). Der Satz: Ich bin mir selbst ein Gegenstand der Anschauung und des Denkens ist ein „synthetischer Satz a priori“ (S. 627; vgl. 1883, S. 580 f.; Vorles. über Met., S. 130 ff., 200 ff.). Das Ich affiziert sich selbst, es gibt seinem an sich zeitlosen Inhalt die Form der Zeit, und es „macht sich selbst“ als Former des Erfahrungsmaterials (vgl. Adickes, Kants Opus postumum, 1920; Kant u. das Ding an sich, 1924; Heimsoeth, Met. Motive in der Ausbild. des krit. Ideal., Kantstud. XXIX, 121 ff.; Persönlichkeitsbewußtsein u. Ding an sich in der Kantischen Philos., 1924). Reinhold versteht unter dem (empirischen) Ich „„das vorstellende Subjekt, inwiefern es Objekt des Bewußtseins ist“ (Vers. e. neuen Theor. II, 336). Nach S. Maimon ist das Ich die „Einheit des Bewußtseins“, das im Verhältnis zu den wechselnden Vorstellungen Beharrliche (Vers. üb. d. Transz., S. 157). Das reine Ich ist das Subjekt des Bewußtseins überhaupt (S. 16, 130; vgl. Philos. Wörterbuch, 1790, S. 61; Versuch e. neuen Log. 1794, S. 12 ff.; Krit. Unters. über den menschl. Geist, 1797). Nach Krug kann man nur vom empirischen Ich die Existenz aussagen. „Dem reinen Ich hingegen kann das Prädikat des realen Seins nicht beigelegt werden, weil es kein reales Ding, sondern ein bloßer Begriff, ein Gedankending ist. Denn man denkt es nur dadurch, daß man von seinen empirischen Bestimmungen abstrahiert und bloß auf die ursprünglichen reflektiert. Das reine Ich ist also nichts anderes als der Inbegriff des Ursprünglichen oder Transzendentalen in mir, was ich als den Grund alles Empirischen in mir denke“ (Fundam., S. 143 f.). Später: „Die Urbestimmungen des Ich sind die wesentlichen, allgemeinen und notwendigen Elemente der menschlichen Natur; sie machen unser Wesen aus ... und müssen daher bei allen Menschen auf gleiche Weise angetroffen werden. In ihnen muß unsere ursprüngliche Einrichtung oder Anlage ... bestehen. Ihr Inbegriff heißt auch das reine oder absolute Ich“. Dieses ist nichts anderes als die „reine Menschheit“ selbst im Individuum, etwas Reales, das sich unter der Hülle des Empirischen offenbart (Handb. d. Ph., I, 53).

Als Setzung des absoluten Ich bestimmt das empirische Einzel-Ich Fichte, der die „Ichheit“ (das „Ich überhaupt“) zum Seinsgrunde macht. Das absolute, unbegrenzte, schlechthinnige Ich setzt in einer Reihe intellektueller Akte sich selbst und sich gegenüber des Nicht-Ich. Ich bin das, „zu dem ich mich mache“ (Syst. der Sittenlehre, 1798, S. 302). Das Ich ist das, als was es sich setzt (S. 24). „Das Ich setzt schlechthin sich selbst.“ Das „absolute Ich“ ist kein Individuum, das erst aus ihm deduziert wird (Fichtes Leben II², 166, 213). Die Wurzel des Ich ist nicht das Denken, sondern das Wollen und die „Tathandlung“ (Über Gott u. Unsterbl., S. 19). Es ist nicht in der Zeit, die es selbst setzt, es ist die „reine Ewigkeit“ (S. 28 ff.). „Ich bin Ich und setze mich selbst.“ Das Ich ist setzende, objektivierende Tätigkeit. „Dasjenige, dessen Sein (Wesen) bloß darin besteht, daß es sich selbst als seiend setzt, ist das Ich, als absolutes Subjekt. So, wie es sich setzt, ist es; und so, wie es ist, setzt es sich, und das Ich ist demnach für das Ich schlechthin und notwendig. Was für sich selbst nicht ist, ist kein Ich.“ „Das Ich ist nur insofern, inwiefern es sich seiner bewußt ist“ (Gr. d. g. Wiss., S. 9). Das Ich „setzt ursprünglich sein eigenes Sein“ (S. 11). Das „Ich = Ich“ ist die ursprünglichste Erkenntnis, die Urquelle alles Denkens (ib.). Ich und Nicht-Ich sind beide „Produkte ursprünglicher Handlungen des Ichs“ (S. 23). „Ich setze im Ich dem teilbaren Ich ein teilbares Nicht-Ich entgegen“ (S. 28), d. h. das absolute Ich setzt in sich Innenwelt und Außenwelt in einem Akte. Das Ich als Intelligenz ist eine zu realisierende Idee, ein Strebensziel (S. 224; WW. I, 231, 463 f., 515 f.; II, 382). Die reine Ichheit in uns ist unsere „vernünftige Natur“ (Syst. der Sittenlehre, S. 3), das reine Ich ist absolut selbständig, der „Grund seiner selbst“, was es soll, muß es sich durch eigenes Tun selbst machen (S. 64). Das „ursprüngliche Ich“ ist Repräsentant der „Vernunft überhaupt“ (ib.). Ursprünglich ist das Ich subjektiv und objektiv zugleich (S. 103). Das empirische Ich ist ein Werkzeug des reinen Ich (S. 308), es soll das ideale Ich in sich und den anderen Menschen verwirklichen. Einerseits setzt das Ich das Nicht-Ich als beschränkt durch das Ich, anderseits setzt es sich selbst als beschränkt durch das Nicht-Ich, so sich praktisch und theoretisch verhaltend (Gr. d. g. Wiss., S. 49 f.). Als „den ganzen schlechthin bestimmten Umkreis aller Realitäten umfassend“ ist das Ich Substanz (S. 73), aber nur im Sinne reiner Aktualität, als beharrendes Tun („Tathandlung“), das durch intellektuelle Anschauung sich selbst erfaßt (Syst. d. Sittenlehre, S. 110 f.). Das Ich ist „das erste Prinzip aller Bewegung, alles Lebens, aller Tat und Begebenheit“. Das Wirken des Nicht-Ich gegenüber dem empirischen Ich ist selbst schon eine Tat des (absoluten) Ich (S. 213 ff.). Das Ich findet sich (praktisch) wesentlich als wollend (S. 8). Es ist „ein Lebensprinzip, das sich selbst erhalten will“ (Nachgel. WW. III, 87). Schelling bestimmt das absolute Ich als das, „was schlechterdings niemals Objekt werden kann“ (Vom Ich, S. 12). Das Ich bringt sich durch absolute Kausalität denkend hervor (ib.). Das bewußte Ich ist nicht das reine, absolute Ich; dieses wird nur in intellektueller Anschauung bestimmt (S. 44, 49). Das Ich enthält alle Realität (S. 61), ist absolut frei (S. 38 ff.), unwandelbar, unendlich (S. 74 ff.). Es ist die einzige Substanz, alles andere ist Akzidenz des Ich (S. 79). Es ist das Ich die „immanente Ursache alles dessen, was ist“ (S. 84). „Der Inbegriff alles Subjektiven ... heiße das Ich“ (Syst. d. transz. Ideal., S. 1). Der Begriff des Ich ist nur „der Begriff des Selbst-Objekt-werdens (S. 45). Das Ich ist „nichts außer dem Denken“ (S. 46), „kein Ding, keine Sache, sondern das ins Unendliche fort nicht Objektive“ (S. 47 f.), „reiner Akt, reines Tun“ (S. 49), ein „Wissen, das zugleich sich selbst (als Objekt) produziert“, ein „beständiges intellektuelles Anschauen“ (S. 51). „Der ewige, in keiner Zeit begriffene Akt des Selbstbewußtseins, den wir Ich nennen, ist das, was allen Dingen das Dasein gibt, was also selbst keines andern Seins bedarf, sondern sich selbst tragend und unterstützend, objektiv als das ewige Werden, subjektiv als das unendliche Produzieren erscheint“ (S. 61). „Nur an der ursprünglichen Kraft meines Ich bricht sich die Kraft der Außenwelt. Aber umgekehrt wird auch die ursprüngliche Tätigkeit in mir erst am Objekte zum Denken, zum selbstbewußten Vorstellen“ (Naturphilos. I, 305). Das Ich wird bei Schelling später zu einem Entwicklungsprodukte des Absoluten. Nach

Novalis (wie nach Schiller) sehnt sich der Mensch, dem idealen Ich gleich zu werden (Fragm. I, 27 f.). Hegel bestimmt das Ich als „das Allgemeine, das bei sich ist" (Rechtsphilos., S. 43 f.). „Das Denken als Subjekt vorgestellt ist Denkendes, und der einfache Ausdruck des existierenden Subjekts als Denkenden ist „Ich" (Enzykl. § 20). „Ich aber abstrakt als solches ist die reine Beziehung auf sich selbst, in der vom Vorstellen, Empfinden, von jedem Zustand, wie von jeder Partikularität der Natur, des Talents, der Erfahrung u. s. f. abstrahiert ist. Ich ist insofern die Existenz der ganz abstrakten Allgemeinheit, das abstrakt Freie" (ib.). Das Ich (die Seele) ist „der Begriff selbst in seiner freien Existenz" (Ästh. I, 141), eine ideelle Einheit (ib.). K. Rosenkranz: „Indem das Selbst aus dem Objektiven in sich zurückgeht, findet es sich selbst als mit ihm, dem Subjekt, identisch". „Das Ich setzt sich selbst, setzt sich ihm selbst entgegen und setzt sich auch als die Einheit des setzenden und gesetzten Ich" (Syst. d. Wiss., S. 411). „Das Ich kann nicht Ich sein, ohne seiner selbst gewiß, d. h. ohne sich selbst als Subjekt Objekt zu sein" (Psych.³, S. 288). Das Selbst ist „die sich unaufhörlich erneuernde Tat des Geistes" (S. 289). Nach C. H. Weisse ist das Ich „das Bewußtsein der Kategorien" (Grdz. der Met., S. 556 f.). — Nach Heinroth ist das Ich das Beharrliche an der Seele (Psych., S. 150), es wird als Einheit immer schon vorausgesetzt (S. 155). Eschenmayer bestimmt das Ich als „Focus aller Funktionen oder aller Radien des geistigen Menschen" (Psych., S. 8), als Grundfaktum (S. 283). „Sentio, ergo sum", „volo, ergo sum" (S. 284). Das Ich ist „die allgemeine Gleichung für eine unendliche Reihe von Funktionen" (S. 285). Es ist das Band von Wissen und Sein (S. 287), die Quelle der Kategorien.

Nach Günther wird das Ich nicht erlebt, sondern unmittelbar erschlossen, es weiß sich als Substanz (Antisavarese, S. 104, 118). Nach Gutberlet ist das psychologische Ich die Seelensubstanz (Kampf um die Seele, S. 105). „Bei dem Wechsel der inneren Zustände bleibt immer ein Element, nämlich der mir zugehörende Umstand, daß es immer meine Zuständlichkeit ist. Dieses konstante Element, welches sich mit allen wechselnden Zuständen verbindet, ist das, was wir zunächst als Ich ausscheiden und auffassen." Es ist ferner auch „das Subjekt, welches jene Zustände an sich und in sich erfährt" (ib.). Unmittelbar als wirkende Kraft weiß das Ich sich nach Maine de Biran (Oeuvres inéd. I, 206; Oeuvres III, 299), Royer-Collard (Les fragments philos. de R.-C., 1913) u. a. Nach Teichmüller ist das Ich Prototyp der Substanz und der Ursache, „der in numerischer Einheit gegebene, seiner selbst bewußt werdende Beziehungspunkt für alles im Bewußtsein gegebene ideelle und reale Sein" (Neue Grundleg., S. 156 ff.; Die wirkl. u. die scheinbare Welt, 1882). Prototyp des Wirklichen, das wir analog dem Ich denken (s. Introjektion), ist das Ich auch nach Braig (Vom Sein, 1896), Mansel, Jerusalem, Häberlin u. a. Vgl. Gerber, Das Ich, S. 222, 345, 415 ff. Eine wirkende Einheit ist das Ich auch nach Ueberweg (WW. II), Harms (Met., S. 44), Lotze (Mikrokosm. III², 376 f., 67 f.), Ulrich (Z. f. Philos. 124), Beneke (Syst. der Met., 1840), A. Lasson (Der Leib, S. 49 f.), Horwicz (Psychol. Analysen II, 127, 150), Ladd (Philos. of mind, p. 147 ff.), F. Erhardt, L. Busse, B. Erdmann, Sigwart, H. Schwarz, Wentscher (Leib u. Seele, 1922), E. Becher, K. Groos (Z. f. Philos. 162, S. 42), Dyroff (Einf. in die Psych., 1908), K. Oesterreich (Die Phänomenol. des Ich I), G. Gerber (Das Ich als Grundlage uns. Weltansch., 1893), Brentano (Psych. I², 229 ff.), Witasek u. a. Nach Geyser ist das geistige Ich ein reales Etwas, die Seele; es ist eine Einheit, der Ursprung unserer „intentionalen Akte" (Abr. der allg. Psych., S. 20 ff.; Die Seele, 1914; Psych.², S. 105 ff.). Ähnlich Fröbes (Lehrb. der exp. Psych. II, 104 ff.), Haering (Die Materialis. des Geistes, S. 90 f.) u. a. Nach Koppelmann ist das aktive Ich, das sich durch die Einheitlichkeit der aktiven Erlebnisse offenbart, die Seele; das Ichbewußtsein ist nichts Primitives, es ist gebunden an die Aktivität der Vernunft, des Willens (Was wissen wir von der menschl. Seele², S. 95 f., 123 ff.). Nach Stern manifestiert sich im Ichbewußtsein die zielstrebige „Person"' (s. d.) bzw. eine Mannigfaltigkeit von Tendenzen dieser; das Ichbewußtsein (als Verschmelzungsprodukt von Trieben, Emotionen) ist Selbstspiegelung der Person im eigenen Erleben als Indivi-

dualität. Das Ich selbst ist bewußtseinstranszendent. Das Ichbewußtsein, das auch Täuschungen betreffs des wahren Wesens des Ich enthält (zur Kompensation, Verhüllung von Mängeln usw.) ist immer nur ein Bewußtsein des kämpferischen Teiles meiner selbst, des Konflikthaltigen in mir (Person u. Sache I, 205 f.; II: Die menschl. Persönl., S. 229 ff.). Indem die Person ihr Innen-Erleben subjektivierend einstellt, wird sie zum „Ich". Das Psychische ist „Ich-gerichtet", hat das Ich zum Ziel, dem sich das Ichbewußtsein annähert (Wertphilos., S. 207 ff.: „Ver-Ichung" u. „Ent-Ichung", s. Subjektivismus, Objektivismus, Egoismus, Introzeption).

Das Ich ist nach verschiedenen Autoren als solches nicht das Reale der Innenwelt. Nach Schopenhauer ist das Ich „das pro tempore identische Subjekt des Erkennens und Wollens" (Welt a. Wille u. Vorst. II. Bd., K. 19). Es ist der „Indifferenzpunkt" von Willen und Intellekt, deren Wurzelstock, gemeinschaftlicher Endpunkt, „der zeitliche Anfangs- und Anknüpfungspunkt der gesamten Erscheinung, d. h. der Objektivation des Willens" (II. Bd., K. 19). Das „theoretische" Ich ist der „Einheitspunkt des Bewußtseins", es ist eine Erkenntnisfunktion des „wollenden" Ich (K. 20). Kern und Träger des Ich ist der (an sich unbewußte) „Wille" (s. d.). Nach Bahnsen ist die Ichheit der „gemeinsame Gravitationspunkt alles eigenen Denkens und Vorstellens", beruhend auf einem „Drang nach Unifikation". An sich ist das Ich Wille („volo, ergo sum et est id, quod volo"; Der Widerspruch, II, 5 ff., 15 ff.). Nach Deussen ist das wollende Ich unmittelbar von innen bekannt (Elem. der Met.[3], S. 88 ff.). Nach I. H. Fichte ist das Ich ein Produkt des Geistes (Psych. I, 167 f.). Das Ich ist „weder ein Reales, noch viel weniger Prinzip eines Realen, sondern lediglich das Produkt einer psychologischen Abstraktion"; es ist „die leere Form des Selbstbewußtseins, in welcher der Geist seine realen, aber ihm bereits bewußt gewordenen Unterschiede vorstellend zusammenfaßt: Zeichen eines Realen" (Psych. I, S. XVIII f.). Das Ich ist nichts Substantielles, sondern Prädikat und Merkmal des Geistes (I, 167). E. v. Hartmann sieht im Ich die Erscheinung des unbewußten Subjekts (Philos. d. Unbew.[5], S. 535). Das Ich ist „die Abstraktion des Selbstbewußtseins, die leere Form des Selbstbewußtwerdens unter Absehung von allem konkreten Bewußtseinsinhalt, in welcher die Reflexion auf die in allen meinen Bewußtseinsakten identische Form meines Bewußtseins selbst zum Inhalt eines bestimmten Bewußtseinsaktes wird" (Kategorienlehre, S. 501). Es darf nicht hypostasiert werden (502). Das reale „Subjekt der psychischen Tätigkeiten" „kann nicht ein Ich, ein schon an und für sich selbstbewußtes, sein, weil das Bewußtwerden selbst erst eine der psychischen Tätigkeiten ist, also ein Posterius des Subjekts sein muß, ein zu ihm erst nachträglich Hinzukommendes" (507). Das Ich ist „eine subjektiv ideale Erscheinung der Seele" (S. 511). So auch Drews (Das Ich, S. 132). Das Ich ist „Subjekt", „aber dies bedeutet nicht das reale denkende Subjekt, sondern nur den subjektiven Pol des Bewußtseins, dem das Objekt als sein notwendiges Korrelat gegenübersteht" (S. 138). Das Ich ist die Form des Bewußtseins (S. 144), setzt das Bewußtsein schon voraus (ib.). Die Ichheit ist der einheitliche Akt des Zusammenfassens, der bei allen Wesen identisch ist (ib.). Das Selbigkeitsbewußtsein bezieht sich „nur auf die unbewußten Faktoren des Bewußtseinsinhalts" (A. f. syst. Philos. VIII, 207). Die Wirklichkeit des Ich ist bloß eine ideelle (S. 208). Jeder Versuch, das Reale unmittelbar vom Ich aus zu bestimmen, hebt sich schließlich in seinen Konsequenzen selber auf (Das Ich, S. 130). Das Ich ist Erscheinung des überempirischen Selbst, das in allen identisch ist (Die Relig. als Selbstbewußtsein Gottes; vgl. H. Schwarz, Fichte u. wir, 1917: göttliches Über-Ich in uns). Nach Volkelt ist das Ich als aktive Potenz nicht im Bewußtsein (Erfahr. u. Denken, S. 86, 542). Nach Driesch ist das Ich das reine Subjekt, das einen Inhalt „hat", nicht die reale Seele; es ist zeitunbezogen, setzt sein „Selbst" in der Zeit (Das Problem der Freih., 1917, S. 17 ff.). „Ich" ist „der um mein Wissen Wissende" und etwas bewußt Habende, Wissende. „Ich" schließt das Mich-Wissen ganz unmittelbar ein (Ordnungslehre[2], S. 19 f.). Die tätige, werdende, ichartige Seele schafft sich das echte Ich (bzw. Selbst) als nur „habendes" (S. 391 f.). Die eine Seele

bildet sich in Mannigfaltigkeit Iche (Spalt- als Wechseliche, S. 410 f.; vgl. Grundprobl. der Psych., 1926). Das „Selbst" ist schon objektiviertes Ich (als „gehabt habend"; Wirklichkeitslehre², S. 6). Meine „Seele" ist schon ein mittelbar gemeinter Gegenstand, ein zeitlich sich Entwickelndes, Aktiv-Reaktives (S. 8). „Ich" schaue nur, habe keine „Vermögen", habe nur Gedanken, bin nicht tätig denkend (S. 26). „Ich habe bewußt geordnetes Etwas", als Ausgangspunkt der Philosophie (S. 29 f.; vgl. Wissen u. Denken, S. 137 f.; Leib u. Seele, S. 103 ff.). Das „Psychoid" meines Leibes hat das Ich-Erleben zum Korrelat (Log. Stud. über Entwickl. II, 62). Nach K. Jellinek faßt das „Ich-Zentrum" die Vielheit der Erlebnisse zusammen; mein „Selbst" liegt jenseits meines Bewußtseins (Das Weltengeheimnis, S. 257 f.).

Als Bewußtsein, Bewußtseinseinheit wird das Ich verschieden bestimmt. Nach J. Bergmann können wir nichts als daseiend denken, ohne unser denkendes Ich selbst als daseiend zu denken. Das Wesen des Ich ist, sich selbst zu denken (Der Begriff des Daseins, S. 294 ff.). „Ich habe nicht, sondern ich bin Bewußtsein." „Der reine Inhalt meines Bewußtseins ist ... mein allgemeines oder reines Ich, der empirische Inhalt mein besonderes oder empirisches Ich." Das Ichbewußtsein steckt schon in der Empfindung (Sein u. Erk., S. 97, 156). Das Ich ist real (Syst. des objekt. Ideal., S. 1 ff., 36 ff.). Das Ich ist „das sich zum Inhalte habende und in seinem Inhalte sich erkennende Bewußtsein" ein individuelles Allgemeines (Vorles. üb. Met., 191 ff., 226 ff.). Das Ich ist wirklich, indem es dauert; es ist Subjekt als Wissendes, Objekt als Gewußtes (S. 254 ff.). Das Ich-sein ist ein anfangs- und endloses, stets vollendetes Ich-werden (S. 258 f.), Fortsetzung des Daseins durch eigene Tätigkeit (S. 274 ff.), ein Ding an sich, immateriell, unräumlich, ideell und reell zugleich (S. 285 ff.), sich unmittelbar-anschaulich erfassend (S. 365), sich seiner a priori bewußt („percipio, ergo sum", S. 305 ff.). Schuppe: „Bewußtsein und Ich können promiscue gebraucht werden. In dem Sich-seiner-bewußt-sein besteht das Ich." „Das Ich erweist sich im unmittelbaren Bewußtsein als etwas, was nur Subjekt sein, nur Eigenschaften haben, Tätigkeiten ausüben kann ... Es bedarf nicht nur keines Substrates, sondern kann keines haben" (Gr. d. Erkth. u. Log., S. 16). „Soweit ist das Ich absolut einfach, ein absoluter Einheitspunkt" (l. c. S. 19). „Bewußtsein oder Ich" abstrakt genommen ist nur ein „begriffliches Moment in dem Ganzen des konkreten oder individuellen Bewußtseins" (S. 20). Als „Subjekt des Bewußtseins" ist das „gattungsmäßige" Ich unräumlich und überzeitlich; räumlich wird es erst, indem es sich als Objekt unter Objekten findet (S. 24 f.). „Das einzelne individuelle Ich ist dieses Ich nur dadurch, daß es diesen räumlich und zeitlich bestimmten Inhalt hat" (S. 27). „Die psychischen Vorgänge koinzidieren in dem einen unteilbaren Einheitspunkt des Ich, welches sich in ihnen findet, als handelnd oder leidend, bestimmt oder bestimmend" (S. 76). „Das Ich findet und hat sich in diesen psychischen Elementen so etwa, wie die einfachste Erscheinung aus den Erscheinungselementen besteht" (S. 140). Durch seine ihm eigene Einheit ist das Ich ein „Ich-Ding" (ib.; vgl. Erktheor. Log., 1878). Der eigene Leib ist der Mittelpunkt des Ich-Inhalts (Philos. Monatshefte 40, S. 11; Der Zusammenhang von Leib u. Seele, 1902, S. 61). Ein absolutes, zeitloses Ich gibt es nach Green (Proleg. to Eth., § 11), Bradley (Appear. and reality, p. 75 f.), G. Thiele (Philos. des Selbstbewußtseins, S. 311). Das Ich ist „Selbstgefühl", „Sich-selbst-wollen", „Identität von Wissen und realem Sein" (S. 311, 327, 393 ff.). — Nach Lipps ist das Einzel-Ich die Manifestation eines „transzendenten Welt-Ich", das sich in einer Vielheit von Zentren individualisiert (Naturwiss. u. Weltansch.², 1907). Das Ich ist der „Zusammenhang von Möglichkeiten eines Bewußtseinslebens". Die „Momentan-Iche" verdichten sich zur einheitlichen Persönlichkeit. Das Ich ist der Träger der Gefühle, der Ichqualitäten (Selbstbewußts., Empf. u. Gefühl, 1901; Bewußts. u. Gegenstand. 1905; Das Ich u. die Gefühle, Psych. Unters. I). Das Ich ist „absoluter Einheitspunkt". Das Ich ist „das Wirkliche, die einheitliche Weltsubstanz selbst, nämlich an einem Punkte und weiterhin an vielen Punkten" (Naturphilos. in: Die Philos. im Beginn des 20. Jahrh., 1907, S. 132). — Nach Rehmke ist ein Ich ein „einfaches Einzelwesen", ein „Sichselbst-

wissendes" als ein Einziges, d. h. als solches nur einmal Gegebenes, diese bestimmte Seele, ein „Bewußtsein" (s. d.), ein wirkliches, raum- und ortloses, unkörperliches Einzelwesen, dessen Wesen „Wissen" ist und das mit einem Leibe die Wirkenseinheit „Mensch" ausmacht (Die philos. Erbsünde u. Was bin ich², 1924, S. 16 ff., 46 ff., 71, 82 f., 103; Das Bewußtsein, 1910; Lehrb. der allg. Psych.², S. 40 ff.; Philos. als Grundwiss., S. 229 ff., 307 ff.; Die Seele des Menschen⁵, S. 64: Das Subjekt als „einheitstiftende Bestimmtheit" jedes Seelenaugenblicks; Anmerk. zur Grundwiss.², S. 32, 90, 101 ff.: „Ich" und „Subjekt" zu unterscheiden; Heyde, Grundwiss. Philos., S. 10 u. ff.). — Schubert-Soldern: „Die kontinuierliche, zeitlich einheitliche Entwicklung von Vorstellungen, Gefühlen, Begehrungen usw., gebunden an einen Leib mit der Seinsart der Wahrnehmung und den Mittelpunkt der unmittelbar gegebenen Raumwelt bildend, ist das Ich." „Zu ihm steht alles in Beziehung" (Gr. e. Erkth., S. 8). Zu unterscheiden ist zwischen konkretem und abstraktem Ich (S. 11). Auf der Kontinuität der Erneuerung des „Ich denke" beruht die Identität des Ich (S. 75). „Ich bin mir eines Inhaltes bewußt, heißt: er ist im Zusammenhange meines Ich gegeben" (S. 76). Das Ich ist „die stetige Verknüpfung der Gegenwart mit der Vergangenheit" (ib.). Das empirische (konkrete) Ich ist die Grundlage des abstrakten Ich-Zusammenhanges (S. 77; vgl. S. 82 ff.; Über Transzend. 1882, S. 96; Das menschl. Glück, S. X; das persönliche Ich ist ein Teil des Bewußtseinszusammenhanges; vgl. M. Kauffmann, Immanente Philos. I, 1893). Nach O. Kröger ist alles Seiende Erscheinung des metaphysischen Ich, welches im menschlichen Leibe denkt und handelt (Die Philos. des reinen Ideal., S. 10 ff., 88 ff.).

Als identischen Einheitspunkt, Zentrum des psychischen Erlebens, das als solches Ich-bezogen ist, bestimmen das Ich Fechner, Paulsen, Jerusalem (Gedanken u. Denker II, 205; s. unten), Lipps (s. oben), Pfänder (Einf. in die Psych.², S. 337 ff.), A. Prandtl, Offner (Das Gedächtnis⁴, S. 1 ff.; das volle Ich, die Psyche ist stets viel reicher als das gerade bewußte und miterlebte Ich), Häberlin (Leib u. Seele, S. 39 ff.; das Ich als Typus des Wirklichen; Wiss. u. Philos., S. 113 f.: Ich-Tendenz eines jeden, sie braucht ein „Du", ein „Anderes" zur Folie; Das Gute, S. 15 ff.: „Auseinandersetzung" von Ich und Nicht-Ich; s. Individuum), Semi Meyer (Die geist. Wirklichkeit, S. 150, 158 ff.; das Ich ist ein Wirkliches, kein Ding, ein Zusammenhang; nicht das Ich, der Mensch denkt), L. Klages (Jahrb. der Charakterol. I, 198 ff.), G. Jacoby (Allg. Ontol. I, 69 ff.; Ich = 1. unsere ganze psychophys. Lebenseinheit, 2. der Leib, 3. die Bewußtseinswirklichkeit allein, 4. die „Akte", 5. die identische Einheit des Bewußtseins; S. 175 f.: identisch ist das Ich als Individualbegriff einer bestimmten Bewußtseinswirklichkeit nur mit sich selbst, als Gesamtsystem, nicht den Phasen nach), Dilthey (s. Seele), Spranger (Lebensformen, S. 21, 85 ff.; „Ichkreise" und „Gegenstandsschichten", das Ich ist das Prius seiner Inhalte; das bedürfende, begehrende ist das biologische Ich oder Körperich; das ökonomischte Ich, das Ich der ästhet. Akte, das Ich der theoret. Akte = reines Ich der Apperzeption, das religiöse Ich; das Kollektivich als überindividueller Geist im vergesellschafteten Ich), Stumpf, E. H. Schmitt (Krit. der Philos., S. 141, 165; das Ich als Inbegriff der individuellen geistigen Funktionssphäre), Höffding (Psych.², S. 182 ff.; synthet. Tätigkeit des Ich), Cesca (V. f. w. Ph. XI, 413), J. Ward, Sully, Devey, Stout, Jodl (Lehrb. der Psych. I⁵, 38 f., 98 f.; das Ich ist der „Gegenstand der gesamten Selbstauffassung eines Menschen", ist funktionelle Einheit, vermittelt durch die Kontinuität des Erlebens, das Gedächtnis, ist Innenseite der organischen Einheit; das sekundäre Ich ist Entwicklungsprodukt, das primäre Ich ist das Subjektmoment des Psychischen, ursprünglicher Art) u. a. Nach Frischeisen-Köhler konstituiert sich das Ich immer im Inbegriff von psychischen Funktionen, durch welche die lebendige Einheit von vornherein sich als Subjekt vom Empfindungsinhalt sondert (Wiss. u. Wirkl., S. 274 f.). Nach Keyserling erlebt sich das Ich als Kraft, Entelechie, Eigengesetzlichkeit des Organismus; es ist „das Gesetz des Menschengeistes, seine platonische Idee" (Unsterbl.², S. 124 ff.; das Ich ist „gerichtete, schöpferische Dauer"; Das Gefüge der Welt, S. 283, 308). „Durée réelle" ist das Ich nach Bergson, erhaben

über den Unterschied von Einheit und Vielheit (Essai sur les données imméd., p. 175ff.; Zeit u. Freiheit, S. 89ff.; L'évolut. créatr., p. 280; Einf. in die Met., S. 6; stetige Entwicklung des Ich mit Durchdringung aller seiner Momente in der lebendigen „Dauer"). Die funktionelle Identität des Ich betont James. Die substantielle Seele gehört in die Metaphysik, psychologisch kommt nur die Einheit der im Bewußtseinsstrom hervortretenden Einheit des Ich in Betracht. „Sukzessiv auftretende denkende Subjekte, numerisch verschieden, aber sämtlich dieselbe Vergangenheit in derselben Weise erfassend, bilden einen vollständig genügenden Träger für alle Erfahrung persönlicher Einheit und Identität, die wir tatsächlich machen" (die Möglichkeit einer solchen fließenden Einheit schon bei Kant, Brentano). Vom „reinen ego" oder Ich-Subjekt ist das (materielle, soziale, geistige) „Mich" zu unterscheiden (Psych., S. 174ff.). Das Ich geht in jedes Bewußtseinsmoment ein, es ist „a mans inner or subjective being, his psychical faculties or dispositions, taken concretely" (Psych. I, 296 ff.; über das „soziale" in der Beurteilung durch andere sich spiegelnde Ich vgl. auch Baldwin, Das soziale u. sittliche Leben, S. 412 ff., 7 ff.; das „Ich" und der „Andere" entstehen zusammen im Bewußtsein; dies auch Cohen, Eth., S. 202, M. Adler, E. G. Geijer, Fouillée u. a.). Nach W. Sauer ist das Leben „ein ewiges Werden des Ich mit fortwährender Zukunft", „ein unablässiges Dahinströmen des Ich in künftige Zeiten" (Philos. der Zukunft, S. 16 f.). Ich fühle mich als das Ich der Einzelerlebnisse, weil ich die Beziehungen zwischen diesen zur Einheit meines Selbst verbinde (S. 74 f.). Vgl. Zilsel, Die Geniereligion, S. 86 f.

Die Ich-Bezogenheit der seelischen Akte betonen ferner A. Messer (Die Apperzeption², 1921; Psych., S. 27, 68, 358ff.), Hönigswald (Die Grundlagen der Denkpsychol.², 1925), K. Bühler, O. Selz u. a., Külpe (Vorles. über Psych.², S. 17ff., 25f., 92f.). Die Einheit des Selbstbewußtseins besteht in der Beziehung individueller Erlebnisse auf das Subjekt (S. 100). Das Ich enthält eine Mannigfaltigkeit von Reaktionsmöglichkeiten (S. 315; Die Realisier. III.). Nach Störring ist das Ich 1. die Gesamtheit derjenigen Bewußtseinsvorgänge, die vom selben Zentralnervensystem abhängen, 2. die Seele als Träger des Bewußtseins. Komponenten des Ichbewußtseins sind: das Bewußtsein vom eigenen Leibe, die als solche aufgefaßten psychischen Vorgänge, das Bewußtsein der Fähigkeit zu aktuellen psychischen Funktionen, die Einheit des Subjekts in Denkprozessen und die Auffassung des denkenden Subjekts als solche, die durch Aktivitäts- und Spannungsgefühle begünstigt wird (Psych., S. 296 ff.). Das Individuum faßt zunächst den begehrenden und fühlenden Leib als Ich auf, später sich als Vorstellenden und Wahrnehmenden, zuletzt als Einheit des Denkens (S. 301 ff.; vgl. Vorles. über Psychopath., S. 281 ff.; Psych. des menschl. Gefühlslebens, S. 151 ff.; Erkth., S. 104 ff.: Erkenntnistheoretisch ist das Ich die „Gesamtheit der Erlebnisse des denkenden usw. Individuums". Ein Teil des gegenwärtigen Ich ist transzendent im Gegensatz zu einem andern Teil desselben, ebenso das Vergangene im Ich, sowie jede Disposition psychischer Art (Erkth., S. 109 ff.). Ein objektives Ich gibt es nach Herbertz (Proleg. zu e. realist. Log., 1918). Jahn erblickt im Ich den Repräsentanten des seelischen Subjekts, den Träger aller Bewußtseinsinhalte, das „apperzipierende Subjekt", in dem sich alle Erlebnisse einheitlich verknüpfen. Das Ich ist etwas identisch Beharrendes und zugleich ein sich Entwickelndes. Zuerst ist es der eigene Leib, zuhöchst das denkende und wollende Subjekt (Psych. II⁷, 175 ff.). Ein absolut Einheitliches, eine „Innerlichkeit" ist das Ich nach Ewald (Die Rel. des Lebens, S. 50 ff.).

Nach Husserl ist jeder Bewußtseinsakt der Akt des in allen Akten enthaltenen Ich (Log. Untersuch. II², vgl. II¹, 331 ff.). Im „cogito" ist das reine Ich auf ein „intentionales Objekt" gerichtet („Ichblick", Ideen zu e. reinen Phän. I², 65 f.). Ein „waches" Ich ist jenes, „das innerhalb seines Erlebnisstromes kontinuierlich Bewußtsein in der spezifischen Form des cogito vollzieht" (S. 63 f.). Das reine Ich gehört zu jedem Erlebnis, sein „Blick" geht durch jedes aktuelle „cogito" auf das Gegenständliche, es selbst ist ein Identisches, kein reelles Stück oder Moment der Erlebnisse selbst. Das „Ich denke" muß alle meine Vorstellungen begleiten können. Das Ich hat eine „Transzendenz in der

Immanenz" (S. 109 f.). Keine phänomenologische Ausschaltung kann das reine Subjekt des Aktes eliminieren, das aber nicht getrennt von seinen Erlebnissen einen Inhalt hat (S. 159 f.). Das Ich ist absolute Wirklichkeit, die Thesis des reinen Ich und Ichlebens ist eine notwendige (S. 86ff.). „Ich bin, dieses Leben ist, Ich lebe, cogito" (S. 85; absolutes Sein des Bewußtseins als „phänomenologisches Residuum", S. 91 ff.). Die Gebundenheit der Erlebnisse an ein Ich betont Linke (Grundfragen der Wahrnehmungslehre, S. 102 ff.; vgl. Bolzano, Wissenschaftslehre I, 10 f.; Athanasia, S. 26 ff.). Das Ich ist das „das unselbständige Erlebnis zu einem konkreten Ganzen ergänzende, ebenfalls unselbständige Moment" (S. 108 ff.). Das Ich ist deskriptiv aufzeigbar, nicht stets die Ichvorstellung (vgl. Lotze, Mediz. Psych., S. 494 f.; Oesterreich, Die Phän. des Ich, S. 227). Die Ichvorstellung ist nicht das Ich selbst (S. 110 f.). Das Erlebnis ist „ichhaft" oder „ichhaltig", der Gegenstand „ichfremd" (S. 115 u. ö.). Nach Scheler ist das Ich nicht Bedingung von Gegenständen, sondern selbst ein Gegenstand. Das individuelle Erlebnis ich „tönt" jedes Erlebnis durch die individuelle Art seines Erlebens, ist im Erlebnis „mit gegeben", kein bloßer Zusammenhang. Es gibt kein überindividuelles Ich als „Bewußtsein überhaupt", nur ein „Wesen" des individuellen Ich selbst. Die konkrete, wesenhafte Seinseinheit von intentionalen Akten ist die „Person" (s. d.), die in jedem Akt steckt, ihn durchdringt; sie ist (wie der Akt) nie Gegenstand, sondern sie erlebt sich im Aktvollzug. Der Leib dissoziiert das „Ineinander" des Ich zu dem, was in Einzelerlebnissen in innerer Wahrnehmung an Gegebenheiten vorgefunden ist (Der Formal.², S. 73 ff., 388 ff., 413 ff., Gesammelte Aufsätze, 1914). Nach Mahnke ist die Seele „eine Funktionseinheit, die alle Lebensgesetze der untergeordneten Monaden als einheitlich intendierten Begriff zusammenfaßt" und sich durch Verwachsung der subjektiven Inhalte dieser Monaden „als einheitlicher Bewußtseinsstrom selbst zu erleben vermag", als einheitliches Subjekt der intentionalen Akte (Eine neue Monadol., S. 22 f.). Vgl. L. Binswanger, Einf. in die Probleme der allgem. Psych., 1922 (von Scheler beeinflußt); O. Janssen, Vorstud. zur Met. I, 1921.

Als das Zentrale des Ich bestimmen den Willen verschiedene Denker (s. Schopenhauer, Bahnsen u. a.). Maine de Biran unterscheidet „moi phénomenal" und „moi nouménal". Das Ich ist Wille. Es ist „une force hyperorganique naturellement en rapport avec une résistance vivante" (Ess. I, sct. II, ch. 1). „Je suis une force agissante" (Oeuvr. III, 18). Es gibt eine „apperception interne immédiate ou conscience d'une force, qui est moi" (III, 5). „Le moi s'aperçoit ... primitivement, et il s'entend à la foi au titre d'être réellement existant dans un temps par son opposition à tout ce qui est appellé chose ou objet" (III, 13). Auch Destutt de Tracy bestimmt das Ich als Wille (Elem. d'idéol. IV, 72; vgl. IV, 67 ff.). Nach Fortlage besteht das Ich in einem „System von Trieben" (Psych. II, § 73). Nach R. Hamerling ist das Ich nichts außer und neben seinen Bestimmungen, aber doch real (Atomist. d. Will. I, 220). Die Setzung der eigenen Existenz ist eine absolut gültige (S. 223). Das Ich ist ein Aktives, ein Geschehen, ein Lebensprozeß (S. 232). „Das Ich als Subjekt ist das allgemeine, unendliche, absolute, das Ich als Objekt das endliche, individuelle Ich, mit dem besondern Inhalt seiner Vorstellungen und Willensakte" (S. 233). Es gibt einen „Ichsinn" (II, S. 154 ff.). Nach Th. Ziegler ist das Ich „nichts neben seinem Fühlen, Vorstellen oder Wollen" (Das Gefühl, S. 70); dem Ichbewußtsein liegt das Gefühl zugrunde (S. 68). Höffding bestimmt das Ich als Träger der Willenshandlungen (Psych.², S. 123). Es ist der Ausdruck für die „Einheitlichkeit des Bewußtseins" (S. 182 ff.). Nach Ribot sind Strebungen der Kern des Ich. Nach Paulhan ist das Ich ein Inbegriff von Tendenzen (L'activ. mentale, p. 163ff.). Nach Lachelier ist es Lebenswille und freie Selbstsetzung (Psych. u. Met., S. 128). Nach Fouillée ist das Ich „la persistance et l'identité de la volonté" (Psych. des idées-forces II, 148 ff.), eine „idée dominatrice", eine „idée-force" (II, 69ff.), die sich denkend selbst verwirklicht (Morales, des id.-forc., p. 8ff.). Vom „Ichwillen" spricht H. Maier (Psych. des emot. Denkens). Nach Dressler ist das Ich Aktivität, die Welt ist „Wille zum Selbst" (Welt als Wille, z. S. 1904, S. 26 ff.). Nach Münsterberg ist das Ich stellungnehmendes Selbst, Wille,

als Teil des „Urstrebens“ (Philos. d. Werte, S. 88, 105, 461). Das Ich erweitert sich durch eigene Tat zum „Über-Ich“, das als Absolutes allem Sein zugrundeliegt (s. Idealismus.). Die Ichfunktion ist nur erlebbar, kein Erkenntnisobjekt (Grdz. d. Psych., S. 93). Nach Wundt ist das Ich keine Substanz, sondern ein Gefühl des Zusammenhanges der Willensvorgänge, die bei aller Verschiedenheit ihrer Inhalte doch als gleichartig aufgefaßt werden. Das Ich ist Tätigkeit, Einheit des Wollens. „Dieses Ich, isoliert gedacht von den Objekten, die seine Tätigkeit hemmen, ist unser Wollen. Es gibt schlechterdings nichts außer dem Menschen noch in ihm, was er voll und ganz sein eigen nennen könnte, ausgenommen seinen Willen“ (Vorles. üb. d. Mensch.², S. 250, 270; Log. II² 2, S. 246 f.; Syst. d. Philos. II³). Ein leeres Ich gibt es nicht, da das „Ich“ nur die Form des Zusammenhanges von Erlebnissen in einem Individuum, zugleich die Gesamtwirkung der früheren Erlebnisse auf die momentanen Zustände bedeutet (Vorles.², S. 269 ff.; Grdz. d. phys. Psych. III³, 374 ff.; Syst. d. Philos. I³). Die Identität des Ich mit sich selber ist bedingt durch die Stetigkeit der Willensvorgänge und durch die Einheit und Gleichartigkeit der Apperzeption (s. d.), ohne daß die Annahme einer absoluten Beharrlichkeit des Ich notwendig ist. In der „reinen Apperzeption“, „d. h. in der dem übrigen Bewußtseinsinhalte gegenübergestellten inneren Willenstätigkeit“, erkennt das Individuum sein eigenstes Wesen. „Das Ich empfindet sich zu jeder Zeit seines Lebens als dasselbe, weil es die Tätigkeit der Apperzeption als vollkommen stetige, in sich gleichartige und zeitlich zusammenhängende auffaßt“. Das Ich ist „der Wille in seiner Sonderung von den einzelnen Bewußtseinsinhalten“ (Eth. II³, 52 f.). Der Wille ist das Ich, dieses „entwickelt sich im Willen und durch den Willen“. „Es erhebt sich aus dem Bewußtsein und wirkt zurück auf das Bewußtsein“ (Sinnl. u. übersinnl. Welt, S. 121 f.; vgl. Kleine Schriften I, 618 ff.). „Indem . . . die Willensvorgänge als in sich zusammenhängende und bei aller Verschiedenheit ihrer Inhalte gleichartige Vorgänge aufgefaßt werden, entsteht ein unmittelbares Gefühl dieses Zusammenhanges, das zunächst an das alles Wollen begleitende Gefühl der Tätigkeit geknüpft ist, dann aber . . . über die Gesamtheit der Bewußtseinsinhalte sich ausdehnt. Dieses Gefühl des Zusammenhangs aller individuellen psychischen Erlebnisse bezeichnen wir als das ‚Ich‘. Es ist ein Gefühl, nicht eine Vorstellung . . . Es ist jedoch, wie alle Gefühle, an gewisse Empfindungen und Vorstellungen gebunden“ (Gr. d. Psych.⁵, S. 264). Durch die Sonderung des Selbstbewußtseins ergeben sich drei Bedeutungen des Begriffes „Subjekt“. Metaphysisch ist das Ich „relativer Individualwille“, „vorstellender Wille“ (Syst. der Philos. II³; s. Seele, Subjekt). Nach Jerusalem gilt als Ich erst der Leib, dann das Denken, endlich das Wollen. „So schränkt sich denn das Ich immer mehr auf ein einziges Gebiet psychischer Phänomene ein, nämlich auf die Willensimpulse . . . Das Ich ist nunmehr der aktive Träger der Willenshandlungen und kehrt damit zu jenem Punkte zurück, von dem es ursprünglich ausgegangen“ (Die Urteilsfunktion, S. 168; Lehrb. d. Psych.⁴, S. 196 ff.). Schon Meynert unterscheidet ein primitives, „primäres“ und ein entwickeltes, „sekundäres“ Ich (Gehirn u. Gesittung, S. 32 ff.). Diese Unterscheidung u. a. auch bei Jerusalem (Lehrb. u. Psych.³, S. 196 ff.), Jodl u. a. — Dynamisch, als Ganzes aktiver Funktionen bestimmen das Ich Liard (Wiss. u. Met., 1910), J. Schultz (Psych. der Axiome, S. 68 ff., Die Grundfikt. der Biol., S. 62; A. f. g. Psych. XXI, 69 ff.; subjektives u. objektives Ichbild), Müller-Freienfels (Philos. der Individualität, S. 9 ff., 24 ff. Das Individuum als Momentan-Ich, Leib, „Seele“, mit einem geistigen Besitzstand, als „Innenbild“ u. „Außenbild“, als objektiviert im Wirken; „Ichrolle“). Das Ich ist das Erlebende, die „Summe der seelischen Funktionen des Erlebens“ (Persönl. u. Weltansch., S. 1 ff.; s. Individualität). — Ein Zusammenhang von Tendenzen ist das Ich nach S. Freud, „Ichtriebe“, „Ideal-Ich“; Das Ich und das Es, 1923; Jenseits des Lustprinzips², 1921; Massenpsych. u. Ich-Analyse, 1921; vgl. W. Steckel, Das liebe Ich, 1913; A. Adler (s. Charakter, Macht) u. a.

Vom empirisch-psychologischen unterscheidet das „transzendentale“, die Inhalte des Bewußtseins zur Einheit eines in allen Individuen formal identischen Bewußtseins verknüpfende Ich der Kritizismus (s. Kant u. a.). Nach O. Schneider ist das Ich-

bewußtsein nur „daraus erklärlich, daß in dem Wechsel ein unbedingt Gleiches, Beharrliches mit festen Stammbegriffen bleibt, welches das Bewußtsein der Dasselbigkeit (Identität) erzeugt" (Transzendentalpsych., S. 122). „Es ist immer dasselbe einheitlich geschlossene, als Ganzes tätige Ich, welches Ordnung und Einheit in den Vorstellungen stiftet und sich seine Bewußtseinszustände auf Veranlassung der Erfahrung nach Maßgabe seiner apriorischen Kraft macht. Die kritische Philosophie erkennt in diesem tätigen Ich ein transzendentales, übersinnliches, bei allen verständigen und vernünftigen Menschen gleiches Bewußtsein" (S. 447). K. Lasswitz: „Das naturbedingte Ich ist unsere individuelle Existenz in Raum und Zeit ... Das Ich als Selbstgefühl aber ist gerade das allgemeine, das allen individuellen Ich, die sich durch ihren Inhalt unterscheiden, in gleicher Weise zukommt. Nur jener besondere empirische Inhalt ist naturgesetzlich bestimmt, das Ichsein als solches aber ist eine autonome Bestimmung im Bewußtsein, wodurch die Bestimmung von Inhalt, d. h. Einheit von Mannigfaltigem, somit Natur, erst möglich wird" (Wirklichkeiten, S. 151). A. Wernicke: „Unser Ich ist die Formaleinheit seiner Vorstellungen". „Da unser Ich es an sich selbst erfährt, daß ein Etwas trotz der Verschiedenheit seiner Zustände sich stets als dasselbe erscheinen kann, so überträgt es diese Erfahrung unmittelbar auf das Mannigfaltige, welches ihm gegenübertritt, und erfaßt dasselbe nach dem Muster (Analogie) der Identität Ich = Ich, so daß es im Gegebenen schließlich ein Reich von Dingen sieht, welche Formaleinheiten seiner Zustände sind" (Die Grundlagen d. Euklid. Geometr., 1887, S. 6). Nach O. Liebmann ist das individuelle Ich Erfahrungsinhalt des transzendentalen Subjekts (Gedanken u. Tatsachen II, 28ff.). Nach E. Marcus ist das Ich als logisches Subjekt reine Form, sich selbst als seiend wissende Einheit. Das noumenale Vernunft-Ich organisiert den Körper (Theorie e. natürl. Magie, 1924, S. 46 ff.). — Nach Opitz ist das Bewußtsein die „Verichung" der Lebewesen. Das freie „Vernunft-Ich" ist das transzendentale, universelle Ich, sein Objekt ist das „Verstandes-Ich". Das Ichbewußtsein ist das Apriori der Erkenntnis. Das Ich weiß sich als Substanz, als „einheitliche, dauernde, zusammenfassende Unterlage aller unserer Erkenntnis- und Willenstätigkeiten", als unvergänglich (Grundriß e. Seinswissenschaft, 1897—1904); Die Moderne auf dem Kriegspfad gegen Gott, 1909, S. 57 ff.; Das Ich als Dolmetsch für die Erk. des Nicht-Ich, 1913). — Nach P. Menzer ist das Ich die grundlegende Kategorie der Innenwelt. Das „Ich überhaupt" stellt die Einheit im System der Wissenschaften her (Einl. in die Philos., 1913, S. 27 ff.). Nach Riehl ist der Gedanke „Ich" der Begriff des Subjektseins, die identische „Form des Bewußtseins überhaupt". Das empirische Ich ist mannigfaltig und veränderlich (Zur Einl. in die Philos., S. 167), „eine Vorstellung, die sich beständig erneut, die fortwährend aus ähnlichem, aber niemals vollkommen identischem Material erzeugt wird (Der philos. Kritiz. II 1, 66). Die Gegenseitigkeit von Ich und Nicht-Ich ist ein ursprünglich Gegebenes (II 2, 147; s. Cogito, Identität). Nach Cohen ist das Ich als Subjekt die Einheit für die Vereinigung aller Momente im Objekt. Das Ich des reinen Willens ist nicht gegeben, es ist „die Einheit der Allheit, welche, als unendliche Aufgabe, das Selbst des reinen Willens zur Erzeugung bringt", es atmet nur in der Allheit des Staates und der Menschheit. Davon ist das „ästhetische Selbst" zu unterscheiden (Ästhet. I, 194 ff.; vgl. Eth. S. 202). Nach Kinkel bildet sich das Ich als „Spiegelpunkt der objektiven Einheit des Mannigfaltigen im Begriffe" (Ideal. u. Real., S. 108). Nach E. Kraus ist das formale Ichbewußtsein „die methodische Möglichkeitsbedingung aller Einheitssetzung" (Der Systemgedanke bei Kant u. Fichte, 1916, S. 10). Nach Cassirer (Kantstud. XVI, 441 ff.), Görland (Aristoteles u. Kant, S. 288 ff.) u. a. werden Subjekt und Objekt nur innerhalb der Einheit der Erfahrung unterschieden. So auch nach Natorp. Das Ich besteht als reine Potenz, als empirisches, als überindividuelles, reines Ich der Apperzeption, das der im Akt des Bewußtseins vorhandene Bezugspunkt, der letzte Seinsgrund der Vereinigung ist (Allgem. Psych. I, 26 ff.; Einl. in die Psych., S. 11 ff.). Das Individuum lebt in der Totalität des Allebens (Sozialideal., 1920; Vorles. über prakt. Philos., 1925). Nach M. Adler ist das Ich eine transzendentale Einheitsbeziehung (Kant u. der Marxismus,

1925, S. 26), die Art, in der Welt überhaupt für Menschen da ist (Marxist. Probleme, S. 292 f.), eine Form des „Bewußtseins überhaupt", das in jedem Menschen als dessen (auf Artgleiches bezogenes) Bewußtsein erscheint (Marxist. Probleme, S. 294 ff.; Das Soziologische in Kants Erkenntniskrit., 1924; I. Kant zum Gedächtnis, 1904, S. 5 f., 25 f.). Nach B. Bauch ist das Ich der Apperzeption die transzendentale Bedingung der Möglichkeit der logischen Form der Erkenntnis (I. Kant, S. 222). Das psychologische Ich ist von den Gesetzen des reinen Verstandes abhängig wie das Objekt. So auch nach H. Lanz (Das Probl. der Gegenst., S. 115 ff.) u. a. Nach Windelband ist das (psychol.) Ich eine synthetische Einheit, es ist nicht ein von Anfang an beharrendes Ding, sondern „ein organisch in sich zusammenhängender Komplex von Vorstellungen, Gefühlen und Wollungen, die als die aktiven Massen im Apperzeptionsprozesse, d. h. bei der Aufnahme alles neu in diesen seelischen Organismus Eintretenden funktionieren". Der Inhalt der Tätigkeit beharrt lebendig; das Ich ist „mit seiner Geschichte identisch" (Einl. in die Philos.[3], S. 71 f., 145). Nach B. Christiansen fassen wir das psychische Subjekt auf als Bewußtsein und als Einheit aktiven Erlebens (Vom Selbstbewußtsein, S. 29; S. 35 ff.: Subjektivierung von Objektsynthesen als Ausgangspunkt der Entwicklung des Selbstbewußtseins, S. 84 ff.: das Selbstbewußtsein ist eine „konstruierende Erfahrung"). Rickert unterscheidet vom psychophysischen und psychologischen Ich das reine, nicht objektivierbare Ich oder Subjekt (s. d.). Das transzendentale Subjekt ist keine Wirklichkeit, sondern „eine logische, irreale Form" (Syst. der Philos. I, 66 ff.); Der Gegenstand der Erk.[4-5], S. 14 ff.). Das reine Ich ist das Bewußtsein, das Bewußtseinsinhalt hat (Der G. d. E., S. 28 ff.). Das individuelle Ich ist seiner selbst als real existierend gewiß und unterscheidet davon die immanentreale Außenwelt (S. 32 ff.). Das Subjekt ist erstens der beseelte Körper, dann das psychische Subjekt, endlich (gegenüber diesen „realen" Subjekten) das irreale erkenntnistheoretische Subjekt, das nicht mehr individuell, sondern unpersönlich, nur Form ist, und jeden Inhalt haben kann (ib.; vgl. Christiansen, Kantkritik I, 1911, S. 57 ff.). Jedes reale Selbst fordert ein anderes reales Ich oder ein „Du" (S. 77, 82). J. Cohn bestimmt das reine, ideale Ich als Ziel, dem sich das individuelle Ich im Erkennen zu nähern sucht, indem es sich von seiner Individualität zu befreien strebt. Das überindividuelle Ich ist vorausgesetzt als „Einheit der Formen alles zu Erkennenden" (Voraussetz. u. Ziele d. Erk., S. 118). Durch Relativierung (s. d.) von Gegebenem erfolgt eine Objektivierung ichhafter Bestandteile desselben (Relativität u. Ideal., Kantstud. XXI, 255 ff.). Das erkennende Ich besteht in der Durchsetzung der Grundsätze des Erkennens selbst (Der Sinn der gegenwärt. Kultur, 1914, S. 222 ff.).

Nach Frischeisen-Köhler umfaßt das „Bewußtsein überhaupt" zugleich das Selbst des Ich und die Natur. Dieses Ich ist ein „individueller Zusammenhang von psychischen Funktionen" (Wissensch. u. Wirkl., S. 243 ff.). Das tätige Bewußtsein sondert sich von dem, was ihm widerstrebt, dem Gegenstand des Handelns. Primäre Ichbeziehung und Ichvorstellung sind zu unterscheiden (Das Realitätsproblem, S. 71 ff.). Nach Staudinger ist das subjektive Ich der „intermediäre Lebensstrom" selbst; das psychol. (erlebende) Ich objektiviert seine vergangenen Erlebnisse erinnernd und sie mit sich verknüpfend zum Ichobjekte (Kantstud. XXIV, 227 ff.). Nach Reininger umfaßt das Bewußtsein überhaupt Ich und Nicht-Ich. Das psychol. Selbstbewußtsein ist „Selbstgefühl", „Zentralerlebnis", unmittelbare Daseinsempfindung. Das Subjekt ist gegeben „für sich selbst in Form des Gefühls, für andere in Form der Anschauung (als organisierter Körper)". Das Ich als Vorstellung ist nur anschaulich-körperhaft vorstellbar, als veräußerlichtes Inneres (Das psychophys. Problem, S. 29 ff.). Das Ich ist eigentlich ein in der Mitte zwischen Erlebnis- und Vorstellungs-Ich Schwebendes. Es ist der einheitliche Kern des Gesamterlebnisses jeder augenblicklichen Bewußtseinslage. Das erlebte Ich ist unanschaulich, irrational, zeitlos (absolute Gegenwart). Das Ich-Erlebnis des vergangenen Augenblicks ist nur als Vorstellung wirklich, als Erlebnis entwirklicht. Das anschauliche Ich ist der lebende Leib, als solcher nur hat es zeitliche und örtliche Bestimmtheit. Das Ich ist „ein

ewig Bewegliches und Unfaßbares, das bald in seiner eigenen Tiefe versinkt, bald wieder an die Oberfläche emporsteigt", abwechselnd sich veräußerlichend (verbildlichend, anschaulichwerdend), bald sich verinnerlichend (S. 147 ff., 177 f.). Das seelische Ich ist kein Ding, sondern Tätigkeit; es ist metaphysisch und metapsychologisch, aber nicht das Absolute, jedoch ist das irrationale Selbsterlebnis „der einzige Punkt, an dem wir mit einem absoluten Sein in Berührung treten (S. 259 ff., 276 ff.). Die Dinge fassen wir nach Analogie des Ich (als „Egoide") auf (ib.; vgl. M. Haubfleisch, A. f. g. Psych. 50; Garbeis, Das Probl. des Bewußtseins in der Philos. Kants, S. 11 ff., 54 f., 61, 113 f.; das Erlebnis-Ich ist der „zentrale Beziehungspunkt" alles empirischen Bewußtseins).

Herbart findet im Begriff des reinen Ich als Subjekt-Objekt einen „Widerspruch", indem das Ich als vorstellend sein Vorstellen usw. „unendliche Reihen" mit sich führe (Psych. I, § 27; Lehrb. zur Psych.[3], S. 142). Das Ich als einfacher „Träger" einer Vielheit von Zuständen ist ein „Unwesen" (Hauptpunkte der Met., S. 74). Das Ich setzt sich nur im „Zusammen" mit anderen Wesen (S. 76), es ist „ein Mittelpunkt wechselnder Vorstellungen" (Met. II, 403), eine „Komplexion" (Lehrb. zur Psych.[3], S. 140). „Bei jedem Menschen erzeugt sich das Ich vielfach in verschiedenen Vorstellungsmassen" (S. 141). Das Ich liegt in den jeweilig apperzipierenden Vorstellungsmassen. Es ist „ein Punkt, der nur insofern vorgestellt wird und werden kann, als unzählige Reihen auf ihn, als ihr gemeinsames Vorausgesetztes, zurückweisen" (Psych. II, § 132; Enzykl., S. 227 ff.). Im Sinne Herbarts bestimmt Lindner das Ich als den idealen Vereinigungspunkt aller nicht nach außen projizierten Vorstellungen, durch den eine allgemeine Bezogenheit aller Vorstellungen aufeinander hergestellt wird (Lehrb. d. empir. Psych.[9], S. 141 ff.). Drobisch: „Die Kontinuität der Reihe der einzelnen zeitlich unterschiedenen empirischen Iche ist das, was in der psychischen Erfahrung dem bleibenden reinen Ich der Spekulation entspricht" (Empir. Psych., S. 146). Volkmann: „Das Ich ist nichts als ein psychisches Phänomen, d. h. die Vorstellung des Ich ist nicht die Vorstellung eines Wesens — denn dieses ist die Seele — oder einer Zusammensetzung von Wesen, sondern lediglich das Bewußtsein einer Wechselwirkung innerhalb eines unübersehbaren Vorstellungskomplexes" (Lehrb. d. Psych. II[4], 170). Vgl. Beneke, Lehrb. der Psych.[3], § 151; Lehrb. der pragm. Psych. II, § 37 (das inhaltliche Ich als Verschmelzungsprodukt).

Nach J. St. Mill ist das Ich nur die Summe sukzedierender Erlebnisse, es besteht in der „permanent possibility of feeling" (Examin.). Nach Spencer resultiert das Ich aus der Wechselwirkung gleichzeitiger Vorstellungsgruppen (Psych., § 219). Nach Czolbe ist das Ich ein Summationsprodukt von Vorstellungen (Entsteh. d. Selbstbewußth., S. 11) Eine Gruppe psychischer Vorgänge ist das Ich nach Taine (De l'intell. I, 211 ff.), Littré (Fragm. de philos. pos., p. 578 ff.), Richet (Rev. philos. XV, 227 ff.; vgl. X; Paulhan, XV; XVIII: Ribot) u. a. Nach Ribot ist das Ich ein Komplex koordinierter Bewußtseinselemente, dessen Kern Organempfindungen, Gefühle und Strebungen sind (Malad. de la personal.[4], 20 ff., 169; Mal. de la volonté, p. 87, 120, 169, 179; Psych. des sentim. II, ch. 5). Das Ich ist „l'expression subjective de l'unité et de la complexité de l'organisme", „un emmagasinement de souvenirs liées au présent". Das Gedächtnis ist „le moi statique", die Strebensgruppe das „moi dynamique", mit wechselnden herrschenden Tendenzen. Das Ich hat „continuité dans le temps" (Mal. de la pers., p. 38 ff., 75 ff., 95 ff.). Nach Ebbinghaus ist das Ich ein reichhaltiger Komplex, die reiche Gesamtheit aller Empfindungen, Gedanken, Wünsche usw. eines Individuums, ein „System", keine Substanz (Gr. d. Psych. I, 11, 15 ff.), ein „als einheitlich empfundenes Ganzes", das eine Mannigfaltigkeit enthält und sich erweitern oder verengen kann (Abr. der Psych.[8], S. 132 ff.). Ein Komplex ist das Ich nach F. Giese (Psych. Beitr. I, 1916), Mauthner (Beitr. zu e. Krit. der Sprache I, 600 ff.), Preyer (Die Seele des Kindes, S. 390 ff.) P. Laner (Plurismus oder Monismus, 1905, S. 6 ff.), Bleuler (Naturgesch. der Seele, S. 47 ff., 119 f., 309), Vaihinger (Die Philos. des Als Ob, S. 84 f.; das Ich als selbständiges Subjekt ist eine Fiktion; so auch nach Nietzsche, nach dem das Ich aus einer Mehrheit von Trieben u. dgl. besteht;

WW. gr. A. V, 293 f.; VIII, 94 f.; XI, 157, 185 ff.; XII, 32; XV, 282 ff.). M. Verworn (Naturwiss. u. Weltansch., S. 43 f.), Ziehen (Psych. Erk., S. 35 ff.; Z. f. Psych. 33, 35: Kontroverse mit Schuppe; das vergegenständlichte Ich als „Reduktionsvorstellung"; vgl. Zum gegenwärt. Stand der Erkth., S. 62 ff.; gegen den „Egotismus"; Leitfaden der phys. Psych.[11], 1920) u. a. Nach Mach besteht die scheinbare Beständigkeit des Ich „nur in der Kontinuität, in der langsamen Änderung" (Anal. d. Empfind.[4], S. 3). „Das Ich ist nicht scharf abgegrenzt, die Grenze ist ziemlich unbestimmt und willkürlich verschiebbar" (S. 10); zwischen Ich und Welt besteht kein absoluter Gegensatz (S. 11). Das Ich ist nur eine ideelle, denkökonomische Einheit von praktischer Bedeutung (S. 18). Nicht das Ich ist das Primäre, sondern die Elemente (Empfindungen). Die Elemente bilden das Ich. „Ich empfinde Grün, will sagen, daß das Element ‚Grün' in einem gewissen Komplex von anderen Elementen (Empfindungen, Erinnerungen) vorkommt" (S. 19). „Aus den Empfindungen baut sich das Subjekt auf, welches dann allerdings wieder auf die Empfindungen reagiert" (S. 21). Das Ich ist „nur eine praktische Einheit" (S. 23), „eine stärker zusammenhängende Gruppe von Elementen, welche mit anderen Gruppen dieser Art schwächer zusammenhängt" (ib.), es ist „die Gesamtheit der miteinander zusammenhängenden Vorstellungen", umfaßt schließlich die Welt, von der es anderseits nur ein Teilkomplex ist (Erk. u. Irrtum, S. 9 ff., 63 f., 454). Ähnlich Kleinpeter (Vortr. zur Einf. in die Psych., S. 272 ff.), F. Adler (E. Machs Überwind. des mechan. Material., S. 71 ff.), A. Kann (Ein philos. Gedankengang, S. 45 ff.) u. a. Vgl. B. Russell, Analys. of mind, p. 17 f. Nach Ostwald besteht die Einheit des Ich nur in der Stetigkeit seiner Änderungen (Vorles. üb. Naturphilos., S. 411). Das Ich besteht in unseren „Erinnerungen und in dem Apparat, sie zu benutzen" (S. 410; Die Ph. der Werte, K. 12).

Clifford: „Das Gefühl der Persönlichkeit ist ... ein gewisses Gefühl des Zusammenhanges zwischen verblaßten Bildern vergangener Empfindungen; die Persönlichkeit selbst besteht in der Tatsache, daß derartige Verbindungen vorhanden sind, in der dem Flusse der Empfindungen zukommenden Eigentümlichkeit, daß Teile derselben aus Banden bestehen, die schwache Reproduktionen vorhergegangener Teile miteinander verbinden. Sie ist somit etwas Relatives, eine Art von Verknüpftheit gewisser Elemente und eine Eigenschaft des so erzeugten Komplexes. Dieser Komplex ist das Bewußtsein" (Von d. Natur d. Dinge an sich, S. 39). Nach Cornelius gehören alle Inhalte, die wir unserem Ich zurechnen, dem „Zusammenhang unseres Bewußtseins" an. Die Identität des Ich ist nicht Schein, weil es immer denselben Zusammenhang bedeutet, der durch ein eigenes Gefühl charakterisiert ist. Durch psychische Prozesse bilden sich Begriffe „konstanter Faktoren unserer Persönlichkeit", dauernder Dispositionen (Einleit. in d. Philos., S. 300 ff.). Das Wissen von unserem Ich beruht auf der „Gestaltqualität" der sukzessiven Mehrheit, als deren Teil jedes Erlebnis gegeben ist. Das „phänomenale Ich" bedeutet den tatsächlichen Zusammenhang unserer Erlebnisse (Transzend. Systematik, S. 68 f.). Das reale Ich ist uns nicht unmittelbar gegeben, sofern die vergangenen und zukünftigen Glieder des Ich-Zusammenhanges sowie dessen „persönliche Identität" durch Erinnerung und Erwartung nur den Gegenstand „intentionaler" Erlebnisse bilden, auf Grund dessen das Ich als bleibend-wirkendes Etwas begrifflich bestimmt wird (S. 89 f.). Ähnlich v. Aster (Prinz. der Erkenntnislehre, S. 64 ff.), Schlick (Allg. Erkenntnislehre[2], S. 77 ff., 113, 148 (das Ichbewußtsein ist nur ein Inhalt unter anderen) u. a. Vgl. B. Kern, Das Erkenntnisprobl.[2], S. 109, 126 (die Substanz des Ich ist einheitlicher Zusammenhang).

R. Wahle: „Unter ‚Ich' versteht man Fühlen, Urteilen, Willenskraft usw. So oft nun solche Gattungen von Vorkommnissen in verschiedenartigster Weise auftreten, hat man ein ‚Ich' ". Dieses Ich ist nichts Selbständiges (Das Ganze d. Philos., S. 72 ff.), es ist die Gruppe von Vorkommnissen, welche sich lokal berühren (Mech. d. geist. Leb., S. 76). Doch gibt es ein „unbekanntes Prinzip der Sammlung" (S. 94 ff.). Das Ich besteht in den „Erreichungsaktionen der Sinne und des Leibes" (S. 97, 208 ff.). Nach A. Stöhr ist das Ich ein Teil in meinem Bewußtsein oder „Isma", ein „Komplex, der im Bewußtsein

langsam durch Assoziation heranwächst" (Psych. ,S. 15 ff.), verschieden von der das Ich habenden Seele (S. 20 ff.; S. 21 f.: „Ich-Körper"). Mein für mich phänomenales Ich ist für das andere Ich metaphysisch (S. 26). Der „Ichkörper" ist ein beständiges Stück der optischen Empfindungsmannigfaltigkeit. Der Kern der Ich-Bildung ist die Kinästhesie (S. 337 ff.). Das Bewußtsein beginnt ichlos; das Ich ist nicht das Bewußtseinssubjekt (S. 343), auch nicht eins mit der Ich-Vorstellung (S. 343 f.). Es gibt ein kosmisches, ein Traum-, ein Wahn-Ich (S. 339 ff.).

Auf den (beseelten) Leib beziehen das Ich L. Feuerbach, L. Knapp (Syst. d. Rechtsph., S. 49 f.), der Materialismus, Haeckel, E. Loewenthal („ätherisches Ich"; als Fortsetzung des „fleischlichen" Ich, Das Entropiegesetz, 1909) u. a. — Nach R. Steiner lebt das Ich im Leibe und in der Seele, der Geist im Ich („Geistselbst"; Theosophie, 1914, S. 31 ff.). — Nach C. Göring ist das „Ich" nichts als das „persönliche Fürwort, welches in Rücksicht auf seinen Inhalt durchaus bestimmt wird von der Auffassung des Namens, welcher es vertritt" (Syst. d. krit. Philos. I, 162). Für den natürlichen Menschen ist das Ich der Leib (169). Das Ich als solches ist eine Abstraktion; es besteht in Wirklichkeit nur mit und in Bewußtseinsinhalten (ib.). — Nach Avenarius ist das Ich eins mit dem Individuum, nicht ein in dieses zu verlegendes Subjekt (s. Introjektion). Das „Ich"-Bezeichnete ist mit der „Umgebung" als ursprünglicher „Befund" gegeben, es bildet das „Zentralglied" einer „Prinzipialkoordination", deren „Gegenglied" die Umgebung ist (Der menschl. Weltbegriff, S. 82 ff.; V. f. wiss. Philos., 18. Bd., S. 405). Wissenschaftlich tritt an die Stelle des Gesamtindividuums das „System C" als dessen Repräsentant („empiriokritische Substitution", Weltbegr., S. 87). Vgl. Petzold, Einf. II, 314. — Vgl. Rabier, Psych., p. 421 ff.; M. Stirner, Der Einzige u. s. Eigentum, S. 14 ff., 158 ff., 410 ff. (Das Ich ist der „Einzige", „Eigner" von allem, mir selbst Gesetz, „Schöpfer und Geschöpf in Einem", begrifflich unerfaßbar; „Mir geht nichts über mich"); G. Knauer, Seele u. Geist u. das Phantom der ‚Ichlichkeit', 1880; Dessoir, Ber. VI. int. Kongr. Psych., 1909 (das Ich ist Prinzip der Verknüpfung, nicht diese selbst; vgl. Doppel-Ich); Simmel, Einl. in die Moralwiss. II, 360 ff.; Vorles. über Kant², 1905; das Ich als Einheitsfunktion); W. Frost, Naturph., 1910; J. Górski, Das Ichbewußtsein (poln.), 1912; Ch. G. Shaw, The ego and its place in the world, 1913; O. Flügel, Das Ich u. die sittl. Ideen im Leben der Völker⁵, 1912; W. Bloch, Das Icherlebnis, A. f. syst. Philos. XVIII; C. Becker, Vom geist. Leben u. Schaffen, 1912, S. 76 ff. (Ich = Einheit aller seelischen Kräfte in uns); Schleich, Von der Seele³, 1916; Das Ich u. die Dämonen⁶, 1922; L. Klima, Traktate u. Diktate, 1922 (böhm.; Gott bin ich, ich bin absolut); K. C. Schneider, Die Welt, 1917 (Ich als Denkform u. als Welt-Ich); Geissler, A. f. g. Psych. VII, 33 ff.; Das Syst. der Seinsgebiete, S. 42 ff., 210 ff., 310 ff. (engeres und weiteres, die Welt zum Inhalt habendes Ich); Vierkandt, Gesellschaftslehre, S. 212 ff. (Erweiterung des Ichbewußtseins über umgebende Gruppen, kollektive Besitztümer u. a.; das „Wirbewußtsein" als einheitliches Gruppenerlebnis); A. Kronfeld, Das Wesen der psychiatr. Erk., 1920; Jaspers, Allgem. Psychopathol.², 1920; A. Pick, A. f. Psychiatr. 38; Z. f. Pathopsych. I; F. C. S. Schiller, The meaning of ‚self', Mind XXXI, 185 ff.; G. Lehmann, Psych. des Selbstbewußts., 1923; M. Buber, Ich u. Du, 1922; M. v. Droste, Ich u. der Andere, 1925; J. Mühlethaler, Wirklichkeitserk. u. Ichproblem, 1924; E. Vowinckel, Met. des Ich, 1924; Utitz, Charakterologie, S. 258 ff.; Sapper, Das Element der Wirklichkeit, 1924; G. Kafka, Vers. e. krit. Darstell. der neueren Ansch. über das Ichproblem, 1910; H. Horwitz, Das Ichproblem der Romantik, 1916; E. Fröschels, Wille u. Vernunft, 1926; Müller-Freienfels, Psych. d. Kunst I², 73 ff.. Vgl. Selbstbewußtsein, Subjekt, Seele, Einheit, Identität, Wahrnehmung (inneres), Individuum, Person, Mensch, Doppel-Ich, Bewußtsein, Geist, Paralogismen, Depersonalisation, Innenwelt, Introjektion, Apperzeption, Gott, Pluralismus, Idealismus, Solipsismus, Pantheismus, Cogito, Unbewußt, Psychoanalyse, Gefühl.

Ich (fremdes): das Ich anderer erlebender Wesen, der diesen eigene Bezugspunkt seelischer Akte, Zustände, Dispositionen (nebst dem einheitlichen Zusammenhang des

„Fremdseelischen"). Es wird erkannt durch (assimilative) Deutung des physischen Verhaltens der Lebewesen, unmittelbar, d. h. ohne Analogieschluß, aber doch nach Analogie der Verbindung des eigenen Leibes und dessen Verhalten mit der eigenen Psyche, durch ein Mit- und Nacherleben fremder Ich-Zustände (eine Art „Einfühlung"). Das psychophysische Ich des Erkennenden und Wollenden erfaßt sich selbst und unterscheidet von sich andere analoge Ich-Einheiten. Gerechtfertigt wird dieses instinktiv-intuitive Verfahren durch die logisch und wissenschaftlich bedingte Notwendigkeit der Deutung, Erklärung des Wesensverhaltens lebender, mehr oder weniger mit dem erlebenden Menschen verwandter Individuen. Die empirische Realität des fremden Ich ist, gesetzt durch Grundsätze des Denkens und Erkennens in deren Anwendung auf Erfahrungsdaten, von gleicher Dignität wie die des eigenen Ich. Das logische Subjekt setzt als Gegenstände (synthetische Einheiten) das „andere" Ich als Besonderung des „Ich-seins" und als seiend wie das eigene, und das Erleben richtet sich („meinend", „intentional") auf beide, wobei das zum „eigenen" Ich Gehörige auf Grund gewisser Kennzeichen von dem nicht Zugehörigen, von ihm nicht Abhängigen, nicht „in ihm" Enthaltenen, auf ein Fürsichseiendes, selbständiges Erlebnis-Zentrum Beziehbaren unterschieden wird. Ich, fremdes Ich, Nicht-Ich sind alle bezogen auf den transzendental-logischen Geltungszusammenhang des „Bewußtseins überhaupt", aber von einander unabhängig. Alle haben ein Gemeinsames „An sich", das in den Subjekten und den Objekten zur Erscheinung gelangt. Nach Berkeley, Schuppe u. a. werden die fremden Iche durch einen Analogieschluß erkannt. Nach Fichte bedingt die Setzung des eigenen Ich die Setzung fremder Iche. Das Ich hat das Bedürfnis, daß vernünftige Wesen außer ihm existieren, es erwartet und anerkennt sie (Über die Bestimm. des Gelehrten, 2. Vorles.). Als vernünftiges Wesen kann das Ich sich nur mit anderen Ichs setzen (WW. III, 8 ff.). „Wir können uns selbst nicht setzen, ohne etwas außer uns zu setzen, dem wir gleiche Realität zuschreiben müssen, die wir uns selbst beilegen" (S. 40 ff., ähnlich del Vecchio, La giustizia², p. 43 ff.). Nach M. Adler bezieht sich das Ich auf ein artgleiches Bewußtsein (s. d.), durch das es mit anderen Ichs transzendental-sozial verbunden ist (vgl. Das Soziologische in Kants Erkth., 1924; Marxist. Probleme, 1913). Nach Münsterberg erkennt und anerkennt das Ich fremde Subjekte, indem es deren Absicht mitfühlt usw. „Der Wille trifft unmittelbar den Willen". Das fremde Ich ist „der von uns als Zumutung empfundene Wille, der von uns festgehalten und in der Stellungnahme zu anderen Objekten wieder gefunden wird" (Philos. d. Werte, S. 106 ff.). Nach Riehl beweist die Existenz altruistischer Gefühle in uns die Existenz der Mitmenschen (Der philos. Kritiz. II 2, 169 f.). Nach Frischeisen-Köhler erleben wir das mitmenschliche Wollen unmittelbar, erkennen gemeinsame Ziele und Werte (Wiss. u. Wirkl., S. 473; auch Dilthey, Beitr. zum Stud. der Individual., S. 309 f. u. a.). Ich und fremdes Ich nebst dem Objekt gehören dem Bewußtsein überhaupt an, ohne daß alles von meinem Ich abhängig ist (S. 222 ff.; so auch der transzendental-logische Idealismus, F. J. Schmidt, K. Heim, Psychol. oder Antipsychologismus, S. 107 ff. u. a). Nach Troeltsch kann das Fremdseelische nur erkannt werden, „weil wir es vermöge unserer Identität mit dem Allbewußtsein in uns selber tragen" und doch es zugleich als einer eigenen Monade Angehöriges empfinden (Kantstud. XXVII, 289). Nach O. Kröger ist jedes individuelle Ich Erscheinung des universalen Bewußtseins (Die Philos. des reinen Ideal., S. 273 f.), nach Schuppe u, a. ein Inhalt desselben. Die Transzendenz des fremden Ich betont G. Jacoby (Allg. Ontol. II, 37), der Realismus (s. d.). — Auf einem Analogieschluß beruht die Setzung des fremden Ich nach Külpe, Jodl (Lehrb. der Psych. I⁵, 38), Störring (Erkth., S. 112 ff.; geringere erkenntnistheoretische Dignität des Kausalschlusses auf die Existenz des fremden Ich als die der Behauptung von transzendenten Seinsgrößen überhaupt; kann nur auf dem Boden gewisser Realwissenschaften gerechtfertigt werden) u. a. Eine Deutung fremder Leiber nach Analogie des eigenen Ich ist die Erkenntnis des fremden Ich nach E. Becher (Geisteswiss. u. Naturwiss., S. 119 f., 285 ff.), Jerusalem, nach dem das fremde Ich, dessen Inhalt nicht unser Bewußtseinsinhalt ist und sein kann,

transzendent ist (Der krit. Ideal., S. 31, 47ff.), Driesch (auf Basis der Ganzheitsgewißheit, des Bewußtseins des „anderen Ganzen", Ordnungslehre², S. 371 ff.; Wirklichkeitslehre², S. 247) u. a. Nach Schuppe gilt uns die Wahrnehmung von menschlichen Leibern unmittelbar als Wahrnehmung fremder Ichs (Gr. der Erkth. u. Log., S. 26). Nach Reininger verstehen wir fremdes Selbstbewußtsein nur dadurch, daß wir unser eigenes Ich gleichsam mit dem fremden Körper umkleiden (Das psychophys. Problem, S. 160). Lipps führt die Erkenntnis des fremden Ich auf einen Akt der Ich-Einfühlung auf Grund reiner reproduktiv wirksamer Nachahmungstendenz zurück (Psychol. Unters. I, 4, 1907). Nach Volkelt ist die Gewißheit des „Du" intuitiv (Das ästhet. Bewußtsein, S. 117, 4. Abschn.). Jeder Denkakt, jede Forderung der Allgemeingültigkeit setzt mit die Existenz anerkennender Subjekte (Erfahr. u. Denken, S. 143 f.; Die Quellen der menschl. Gewißheit, S. 45 ff.). Nach Scheler ist die Wahrnehmung des fremden Ich nicht erst durch die Wahrnehmung des eigenen Körpers als solchen vermittelt (Zur Phänomenol. der Sympathiegefühle, 1913; vgl. Wesen u. Formen der Sympathie, 1923, S. 244 ff.; die Wahrnehmungstheorie des fremden Ich ist richtig nur für die Art, wie Menschen einander in der Lebensgemeinschaft gegeben sind.). Es gibt „wesenssoziale Akte". In dem essentialen Bestande des menschlichen Bewußtseins ist jedem Individuum die Gesellschaft auch innerlich gegenwärtig; vor aller Wechselwirkung der Menschen ist das Ich auf mögliche Gemeinschaft hingeordnet, S. 261 ff.; Der Formal., S. 427). Vgl. Prandtl, Einf. in die Philos., 1921; J. Lapuschin, Das Problem des Ich in der mod. Philos. (russ.); 1910; Häberlin, Leib u. Seele, S. 39 ff. Vgl. Transzendent, Objekt, Subjekt, Introjektion, Seele, Psychisch, Transsubjektiv, Bewußtsein, Introzeption, Verstehen, Einfühlung, Solipsismus, Gesellschaft.

Ideal (idealis): 1. vorbildlich, mustergültig, vollkommen, dem Charakter eines Ideals (s. d.) angemessen; 2. (= ideell): nicht real, nur in der Idee (Vorstellung), als Bewußtseinsinhalt, Gedachtes, Phantasiertes bestehend, vom Bewußtsein abhängig, nur für ein solches existierend, nicht an sich; 3. nicht empirisch vorkommbar, sondern als Idee, Seinsollendes (Norm), Gültiges bestehend. Das ideale (irreale) wird vom realen Sein (s. d.) unterschieden. „Ideale Gegenstände" sind Objekte, denen als solchen keine selbständig-reale Existenz eignet, die aber als Gebilde und Beziehungen für das Denken und Schauen Bedeutung, Sinn, Geltung, Bestand haben: Ein „ideales Sein" kommt Gedankenobjekten als solchen, logischen, mathematischen, normativen Relationen zu.

Zuerst bedeutet „idealis, idealiter" soviel wie: als (Platonische) Idee, ur- und vorbildlich, bzw. als Musterbild im göttlichen Geiste seiend, „esse exemplariter" (Marcianus Capella, Albertus Magnus, S. th. I, 55, 2). Von Wilhelm von Occam an hat „idealiter" schon den Sinn des „esse in intellectu", des ideellen Seins. Nach Goclen bedeutet „esse ideale" das „esse alicuius in mente secundum speciem, in qua, ut obiectivo principio, res cognoscitur" (Lex. ph., 209). Leibniz stellt „ideal" dem Materialen gegenüber (Erdm., p. 186 a). Neben der älteren Bedeutung erhält „ideal" (besonders durch die neue Bedeutung von „idea" als Vorstellung, Gedanke seit Descartes) die des bloß Vorstellungsmäßigen, Subjektiven. J. Norris spricht von „the ideal or intelligible world" (Essays towards the theory of the i. or i. w., 1701). Mendelssohn: „Das erste, von dessen Wirklichkeit ich überführt bin, sind meine Gedanken und Vorstellungen. Ich schreibe ihnen eine ideale Wirklichkeit zu, insoweit sie meinem Innern beiwohnen und als Abänderungen meines Denkvermögens von mir wahrgenommen werden" (Morgenst. I, 1). Platner: „Idealische Dinge haben ihren Grund in der Vernunft" (Philos. Aphor. I, § 518). Kant bringt die „transzendentale Idealität" mit der „empirischen Realität" (s. d.) zusammen. Die Anschauungsformen (s. d.) sind „ideal", sofern sie durch die Gesetzlichkeit des Bewußtseins bedingt sind, gelten aber für die Objekte als Erfahrungsgegenstände oder Phaenomena, wenn auch nicht für das „Ding an sich". So auch die Kategorien (s. d.). Die ganze Welt möglicher Erfahrung ist von transzendentaler Idealität und zugleich innerhalb der Erfahrung wirklich, allgemeingültig zu setzen und zu erfassen, ohne selbst das „An sich" zu sein

(s. Idealismus). Nach Krug legen wir dem Wissen „Idealität" bei, sofern wir es auf das Reale beziehen, „denn das Wissen oder die Vorstellung von dem, was ist, heißt eben das Ideale" (Handb. d. Ph. I, 45). Fichte versteht unter der „Reihe des Idealen" „die Reihe dessen, was sein soll, und was durch das bloße Ich gegeben ist" (Gr. d. ges. Wiss., S. 264). Schelling: „Ideell, abhängig vom Ich" (Syst. d. transz. Ideal., S. 76). Das „absolut Ideale" ist „absolutes Wissen" (Naturph. I, 71). Ideales und Reales sind im Absoluten identisch (s. d.). Das wahre Ideale ist „allein und ohne weitere Vermittlung auch das wahre Reale" (Vorl. üb. d. Meth. d. akad. Stud.[3], S. 12). Nach Hillebrand ist das Ideale „der mit der Objektivität identische Gedanke oder der in seiner Realität sich gegenwärtige Begriff" (Philos. d. Geistes II, 235). Ideales und Reales sind in allem Seienden (s. Potenz). Nach dem Marxismus ist das Ideelle das im Menschenkopf umgesetzte Materielle (Marx, Das Kapital I[2], 821; Engels, H. v. Dührings Umwälz. . ., S. 5, 18 ff.; s. Ideologie). Lotze spricht von der „idealen Welt", welche nicht Existenz, aber Geltung (s. d.) hat. Auch Nichtseiendes ist als Denkinhalt „sachlich gegeben" (Log. I[2], 557). Die reine Logik handelt von „idealen Formen" der Gedanken (S. 13). Nach Simmel gibt es ein „Reich der ideellen Inhalte", des Geltens (s. Drittes Reich), auch ein Reich der „idealen Forderungen" (Hauptprobl. der Philos., 1910). Teichmüller nennt ideelles Sein „jedes ‚Was', Quid, d. h. im allgemeinen alles, was ein Gegenstand oder Inhalt des Denkens und Erkennens geworden ist" (Neue Grundleg., S. 99). Ideell ist aller von der Erkenntnis erfaßte Inhalt des Bewußtseins (S. 101), alles „Gemeinte" (S. 118). E. v. Hartmann unterscheidet die subjektivideale Sphäre von der objektiv realen und metaphysischen (s. Kategorie). „Ideale Gegenstände", die wohl ‚Bestand" haben (wie Ähnlichkeit, Größe, mathematisch-logische Gebilde u. a.), aber nicht physische oder psychische Existenz und Wirksamkeit, gibt es nach Bolzano, Meinong (Z. f. Psych. 21, 33), Messer, Honecker, Becher, E. J. Hamilton (Perzeptional. u. Modal., S. 46; „als ob es Dinge wären und wir daran dächten") u. a. Vom realen unterscheiden das „ideale" Sein (s. d.) des gedanklich Gegebenen, Gesetzten, „Gemeinten" Frischeisen-Köhler (Das Realitätsproblem, S. 10 f.), Becher (Geisteswiss. u. Naturwiss., S. 20 ff.), N. Hartmann (Met. der Erk.[2], S. 457 ff., 478 f.; Hof idealer Objekte, auch ein „ideal Ansichseiendes"), G. Jacoby (Allg. Ont. II, 180 f.: das ideale Sein ist vom Denken gesetzt, aber als etwas Transzendentes gedacht; S. 109: ideale Objekte als gedachte „Bestände" sind für alle Denkenden identisch; I, 534: meinungsvolle Erfassung der idealen, als ein Unwirkliches gemeinten Gegenstände), Rickert (s. Irreal) u. a. Husserl unterscheidet die „ideale Einheit der Spezies", das „ideale Sein" der „Bedeutungen" (Begriffs- und Urteilsinhalte, Wahrheiten) von der realen Existenz der psychischen Akte und der Dinge (Log. Unters. II, 95; s. Wahrheit). Die Phänomenologie (s. d.) liefert Erkenntnis von „Irrealem" (Ideen zu e. r. Phän. I[2], S. 4 f.). Das „Ideale" ist ein Zeitloses, dem Reiche der Ideen (s. d.), des zu erschauenden „Wesens" („Eidos", „Eidetischen") Angehörendes, das nicht empirisch, individuell vereinzelte Sein (vgl. Log. Unt. I, 128 f.). Linke unterscheidet die „phänomenale Sphäre", das reale Bewußtsein und die realen Objekte (Die phän. Sph., 1912; vgl. Grundfragen der Wahrnehmungslehre, 1918). Kein vom Bewußtsein unabhängiges Sein haben bloße Denkobjekte nach Schlick (Allg. Erk.[2], S. 23 f., 124 ff.), Ziehen, v. Aster, Vaihinger u. a. Nach K. Böhm ist die „Bedeutung" ein „ideales Sein" („ideal" = dem Bewußtsein erscheinend), „die bewußt gewordene Idealität" (A. f. s. Ph. XXI, 397 ff.). Keine irrealen, ideellen Objekte oder ideal „Seiendes" gibt es nach Brentano (Psych. II, 276), keine ideellen Gegebenheiten nach v. Aster (Prinz. d. Erkenntnislehre, S. 50 f.). Vgl. K. C. Schneider, Die Welt, S. 27, 347 ff. (Die ideale oder formale Welt besteht aus der phänomenalen, noumenalen, poetikalen, ontischen Weltstufe); Geyser, Einige Hauptprobleme der Met., 1923; G. Marchesini, La dottrina positiva della idealità, 1913. Vgl. Objekt, Sein, Sosein, Intentional, Ideation, Immanent, Subjektiv, Gedanke, Bedeutung, Denkgesetze, Geltung, Norm, Raum, Zeit (Leibniz), Wesen, Irreal, Gedankending, Mathematik, Zahl, Begriff, Allgemein, Geltung, Gewissen.

Ideal (Lana, 1670) ist ein Musterbild des Seins, Verhaltens und Handelns. Ein in maximaler Vollkommenheit vorgestelltes oder gedachtes, gewünschtes Objekt (Person, Ding, Eigenschaft, Zustand) als höchstes Willensziel ist ein „I.", weil es einer „Idee" (s. d.) entspricht. Ideale sind nichts real-kausal Gegebenes, aber sie können als Willensziele das Verhalten, die Gestaltung, Regelung des Einzel- und des Gesamtlebens leiten, das die Aufgabe hat, sich den obersten, allgemeingültigen Idealen menschheitlich-kulturellen Seins und Verhaltens immer mehr zu nähern. Es gibt individuelle und kollektive (soziale, nationale), ferner theoretische (logische), praktische (ethische, politische), ästhetische, religiöse Ideale, historisch-sozial bedingte und allgemeinmenschliche (humane), überhistorische Ideale (im Denken und Wollen antizipierte Vollendungsstufen der Entwicklung). Jedes Ideal (einer Idee Entsprechende) ist Gegenstand einer phantasiemäßig fundierten Vorstellung eines Komplexes als wertvoll beurteilter oder gefühlter Merkmale und entspricht einem Wunsche oder Postulat. Dem Individuum schwebt ein ideales Ich (s. d.) vor. Erkennen und Handeln lassen sich zu oberst von einem Idealbewußtsein leiten (s. Bewußtsein, Norm, Wert).

Betreffs Platons s. Idee. Zur Zeit Kants versteht man unter einem I. („ideale") ein „maximum perfectionis" (De mund. sens. sct. II, § 9). I. ist nach Kant „die Idee nicht bloß in concreto, sondern in individuo, d. i. als ein einzelnes, durch die Idee allein bestimmbares oder gar bestimmtes Ding" (Kr. d. r. Vern., S. 494). „Was uns ein Ideal ist, war dem Plato eine Idee des göttlichen Verstandes, ein einzelner Gegenstand in der reinen Anschauung desselben, das Vollkommenste einer jeden Art möglicher Wesen und der Urgrund aller Nachbilder in der Erscheinung" (ib.). Das I. dient zum „Urbilde der durchgängigen Bestimmung des Nachbildes". „Diese Ideale, ob man ihnen gleich nicht objektive Realität (Existenz) zugestehen möchte, sind doch um deswillen nicht für Hirngespinste anzusehen, sondern geben ein unentbehrliches Richtmaß der Vernunft ab, die des Begriffs von dem, was in seiner Art ganz vollständig ist, bedarf, um danach den Grad und die Mängel des Unvollständigen zu schätzen und abzumessen" (S. 495 f.). Die Vernunft enthält Ideale mit „praktischer Kraft" als regulative Prinzipien, welche der Möglichkeit gewisser vollkommener Handlungen zugrundeliegen (ib.). Der durchgängigen Bestimmung alles Seienden liegt ein „transzendentales Ideal" zugrunde, die Idee der Gottheit (s. d.). I. bedeutet „die Vorstellung eines einzelnen als einer Idee adäquaten Wesens" (Kr. d. Urt. I, § 17). Das Urbild des Geschmacks ist ein „I. der Einbildungskraft". Das von der ästhet. „Normalidee" unterschiedene I. an der menschlichen Gestalt besteht im Ausdruck der Vernunftidee, des Sittlichen (S. 72 ff.; vgl. Kr. d. r. V., S. 496: „Ideale der Sinnlichkeit" gegenüber dem „I. der Vernunft"; sie sind „das nicht erreichbare Muster möglicher empirischer Anschauungen", geben aber „keine der Erklärung und Prüfung fähige Regel"). Gott bleibt in rein theoretischer Hinsicht „ein bloßes, aber doch fehlerfreies Ideal, ein Begriff, welcher die ganze menschliche Erkenntnis schließt und krönet, dessen objektive Realität auf diesem Wege zwar nicht bewiesen, aber auch nicht widerlegt werden kann". Das I. des höchsten Wesens ist „nur ein regulatives Prinzip der Vernunft, alle Verbindung in der Welt so anzusehen, als ob sie aus einer allgenugsamen notwendigen Ursache entspränge", nicht aber die Behauptung einer an sich notwendigen Existenz, zu der es oft „hypostasiert" wird (S. 527 ff.) Ein I. ist „die Idee im Bilde, d. i. in einer erdichteten Vorstellung in concreto" (WW. XV, 390), „ein Maximum der Sache, was man sich denken kann, wonach man alles bestimmt und abmißt". Das „summum bonum" ist „kaum möglich, sondern nur ein Ideal, das ist: ein Muster, Idee, ein Urbild aller unserer Begriffe vom Guten" (Eine Vorles. über Eth., S. 7). I. ist ein Maß zur Beurteilung (S. 256). Vgl. B. Kellermann, Das I. im System der Kantischen Philos., 1920. Ähnlich Schiller (Das I. u. das Leben; Die Ideale), W. v. Humboldt (WW. IV, 26, 34), Fries, Apelt (Met., § 73 ff.) u. a. Fichte betont, daß nach Idealen die Wirklichkeit beurteilt und modifiziert werden müsse (WW. VI, 291). Der Geist ist ein Vermögen der Ideale. — Nach Hegel ist das I. „die Idee als ihrem Begriff gemäß gestaltete Wirklichkeit"

(Ästhet. I, 96). Die Natur des (ästhet.) I.s liegt in der Zurückführung des äußerlichen Daseins ins Geistige, „so daß die äußere Erscheinung dem Geiste gemäß die Enthüllung desselben wird" und das Innere in der Äußerlichkeit selbst als „lebendige Individualität" erscheint. Das „Wahre", die „Idee" (s. d.) hat nur in der Entfaltung zur äußeren Realität Dasein; die Idee ist nicht ein subjektives, über der Wirklichkeit schwebendes Ideal (vgl. WW. X). — Nach M. Adler geben die materiellen Gesellschaftsbedingungen dem sittlichen I. nur den geschichtlichen Inhalt, entscheiden über die Art seiner Realisierung (Marxist. Probleme, S. 133 ff.; vgl. Marx, Der Bürgerkrieg in Frankreich[3], S. 50). Nach Frauenstädt ist das I. ein vorgestelltes Ziel des Strebens (Blicke, S. 386). Jedem herrschenden Triebe entspricht ein I., „ein Musterbild desjenigen Zustandes, in welchem dem Triebe rein und vollauf zuteil wird, was er begehrt" (S. 224). Ein Streit der Ideale besteht (S. 225). Nach Stern ist das I. „die ständige, aber nie ganz verwirklichte Geltung geforderter Werte". Die Ideale sind „die vollendet gedachten Ziele in der Entwicklung konkreter Personaleinheiten" (Pers. u. Sache I, 367 f.). Nach O. Liebmann ist ein I. „der Gedanke dessen, was sein soll, was nach bekannten oder unbekannten Normalgesetzen als wertvoll erkannt und daher vom Gewissen postuliert wird" (Analys. d. Wirkl.[2], S. 567). Die Ideale des Menschen „entspringen aus der geheimnisvoll-unerforschten Tiefe seines geistigen Naturells, unter Anregung der gegebenen Außenwelt" (ib.). Die sittlichen I. haben absoluten Wert (S. 568, 571). Nach Cohen ist das I. Vorschrift und Musterbild (Eth. S. 401). „Der Wille allein erzeugt das I." (ib.). „Wollen ist Sein des Ideals" (S. 402 f.). Die als verwirklicht gedachte Idee ist das I. nach Stammler (Rechtsphilos. Abh. II, 308). Nach Simmel gibt es ideale Forderungen, die nicht subjektiv sind, sondern ein mit der Sache selbst gegebenes, in dem Verhältnis von Seele und Welt präformiertes Sollen, das einer „übersubjektiven Logik" unterliegt, enthalten (Hauptprobl. der Philos., S. 112 ff.). Nach Menzer gibt es Kategorien der Idealbildung (Einl. in die Philos., S. 27 f). Nach Rickert hat das erkennende Subjekt ein „transzendentales I." anzuerkennen (Der Gegenstand der Erk.[5], S. 316). Ideal der Erkenntnis ist der Begriff eines Subjekts, das nur objektiv geltende, in sich ruhende Werte anerkennt, ein normatives, irreales, überindividuelles Subjekt (Logos IX, 4 ff.). Ideale sind Ideen, Werte, die das Subjekt zu verwirklichen streben soll (S. 5). Nach J. Cohn strebt das Individuum, im Erkennen sich auf den Standpunkt eines idealen Ich (s. d.) zu erheben. Nach F. Münch entnimmt man begründete Ideale aus der historiokritischen Ideen-Lehre (Kultur u. Recht, 1918). Die überindividuelle Grundlage und Verbindung im „Formenreich der Ideen und Ideale" betont Mahnke (Eine neue Monadol., S. 24 ff.). Der Wille soll unser Denken und Fühlen zu objektiven Idealen leiten, auf „unbedingt anerkannte Willensziele" richten (S. 103; S. 114; „Erhebung zur überpersönlichen Geisteswelt"; S. 85: „logisierte Ideale des Gemüts" = teleologische Begriffe). Die idealen Wahrheiten und Werte gelten. Auf die Idee ist der Eros gerichtet (Das unsichtbare Königreich des deutschen Idealismus, 1920). Nach Nelson hat der Begriff des I.s seinen Ursprung in einem ästhetischen Wertungsprinzip. Das I. hat eine Beziehung auf die Wirklichkeit und schließt eine Anforderung an sie ein; es bestimmt ein Ziel für das Handeln (Vorles. über die Grundlagen der Eth. I, 411 ff., 261 ff.). Nach B. Kellermann geht die zeitlose Idee im I. eine Vereinigung mit der Zeit ein, „um durch ständige Antizipation die Funktionskraft der Idee in Vollkommenheit zu erhalten". Das I. bedeutet Erfüllung einer Forderung, ein verwirklichtes Sollen (Das I. im System der Kantischen Philos., S. 52 f., 70 ff., 263, 334 ff.). Nach R. Strecker sind Ideale keine Naturgebilde, sondern Forderungen an den Willen (Kants Eth., 1909, S. 41 f.). — Nach Brentano ist das I. der Ideale ein Wesen mit der Vorstellung unendlicher Schönheit, mit der Erkenntnis der unendlichen Wahrheit und mit der Liebe des alle umfassenden Guts und aller an der Vollkommenheit Teilnehmenden (Von der Klassifikat. der psych. Phänomene, S. 113 f.; Psych. II, 122 vgl. Gott). Nach Chr. Muff ist I. ein Begriff von dem, was sein soll, es entspringt einem Verlangen (Idealismus[4], S. 7). Es ist im höchsten Sinne „ein Urbild aus dem Bereich des Heiligen und Wahren, des Guten und Schönen", dem wir nachstreben (S. 6). Das

I. ist der „Begriff der vollendet gedachten Sache, die zum Nachstreben antreibt“ (S. 10 f.). Nach L. Stein sind die Ideale, „ein System von Begriffen über das, was sein soll“ (Der soziale Optim., S. 30); sie sind Anleitungen der menschlichen Gattungserfahrung über die nützlichsten Formen des menschlichen Handelns (S. 38). Nach H. Schwarz sind Ideale „Gedankenbilder eines Besten, das das bezügliche Gefallen am sattesten macht“ (Psychol. d. Willens, S. 122); nach Baumann, „Gedankenbilder eines höchsten oder absolut Wertvollen“ (Elem. der Philos., S. 131).

Nach Riehl sind Ideale Zwecke, die unserem Handeln als Musterbegriffe vorschweben (Der philos. Kritiz. II 2, 21). Wundt bestimmt sie als „Zwecke, die über die bis dahin erreichten Werte hinausgehen“. (Eth. II³, 110). Es gibt „überindividuelle Willensideale“ (Sinnl. u. übersinnl. Welt, S. 352 ff.; stetes Fortschreiten zu neuen Zielen). Willensziele sind die Ideale nach Hughes (Ideen u. Ideale, S. 24 ff.), Jodl (Vom Lebenswege I, 103 f.; Krit. des Ideal., S. 171 ff.), Goldscheid (Grundlin. zu e. Krit. der Willenskraft, 1905), S. 113 ff.; „ideale Weltwollung“), M. Adler, Müller-Lyer, Th. Ziegler, S. Meyer (Die geist. Wirklichkeit, S. 235 ff.; I. wird aus dem Willen geboren, der über jedes Ziel hinaus geht, ist eine unendliche Aufgabe, modifizierbar), Natorp, Heymans, Eucken, Boutroux, Fouillée (Das I. ist die Antizipation zukünftiger Wirklichkeit, es ist „persuasiv“; Morale des idées-forces, 1908), Vierkandt (Naturvölker u. Kulturvölker, S. 397 f., 434; Gesellschaftslehre, S. 357), Nietzsche (Ideale als „Wünschbarkeiten“; das „I.“ als Form von Traum, Schwäche, Ermüdung; wir brauchen „robustere“ Ideale; unsere Ideale sind „die Augen, mit denen wir unsere Mängel anschauen“; WW. IX, 245 ff.; X, 162), Reininger (F. Nietzsches Kampf des Lebens, S. 55 f.), A. Vannérus (Till det andliga lifvet filos., 1910) u. a. Stern bestimmt die Ideale als „die vollendet gedachten Ziele in der Entwicklung konkreter Personaleinheiten“ (Person u. Sache I, 368 f.), als „die Lebensformen übergeordneter Personaleinheiten“, die sich für die Individuen als „Hypertelien“ (s. d.) geltend machen (Die menschl. Persönl., S. 52 ff.). Das I. macht uns zu einem Mitarbeiter an der Selbstentfaltung der Menschheit oder des Volkes, indem es ein ständiges Hinausgehen über das schon Erreichte fordert (ib.). Die Selbstbestimmung jeder Person stellt eine „ideale unvollendbare Aufgabe“ dar. Jede „Person“ (s. d.) hat ihr eigenes I., das nur intuitiv erfaßt werden kann. Die Allgemeinheit des I.s ist die des Sollens oder der Forderung (der Teilhabe an einer Aufgabe). Ideale sind objektiv, ausgehend von Wertträgern, die nicht mit dem Subjekt identisch sind. Der Sinn der Anerkennung von Idealen ist ihre „Introzeption“ (s. d.) in das Subjekt (Wertphilos., S. 242 ff.). Nach Müller-Freienfels gibt es einen Kampf der Ideale ums Dasein (Philos. der Individual., S. 110 ff.). Das Idealsubjekt des Wertens ist eine Fiktion (Ann. der Philos. I, 336; vgl. Kreibig, A. f. syst. Ph. XVIII, 161: „Idealsubjekt“ des Wertens). Nach Häberlin ist das I. als ein Ziel des Interesses einseitig, von der Idee unterschieden, dem Richtpunkt für alle geistigen Ideale. Ein Kompromiß zwischen geistigen und ungeistigen I. besteht (Der Geist u. die Triebe, S. 419 ff.). Im Normsystem ist eine Idealwelt eingeschlossen, deren Realisierung Aufgabe, Pflicht ist (Wiss. u. Philos. II, 245 ff.). — Nach J. Heiler sind die I. die möglichen Grundrichtungen menschlicher Wesensart in typischer Ausprägung und vollendet vorgestellt (Das Absolute, 1921). Nach R. Holzapfel ist der Inhalt des Idealverhaltens „ein maximal positives ‚Wertschätzen‘ eines wahrgenommenen resp. vorgestellten Wahrnehmungs- oder Vorstellungskomplexes in irgend einer resp. in allen Beziehungen“. Der Inhalt desselben entspricht der Entwicklungsfähigkeit eines Individuums. Das volle I. oder „Panideal“ ist ein Komplex, der zugleich ethisch, ästhetisch und „hygiopsychisch“ maximal positiv wertgeschätzt wird. Eine Harmonie aller Entwicklungstendenzen der Menschheit ist der gedachte Vollendungszustand (Panideal., 1901, S. 227 ff.; 2. A. 1923; H.s Panideal, in: Neue Fahrten, Oktoberheft, 1917). — Nach F. A. Lange bedarf der Mensch der „Ergänzung der Wirklichkeit durch eine von ihm selbst geschaffene Idealwelt“, erzeugt durch die „dichtende und schaffende Synthese“ (Gesch. des Material.⁷, 1902). Wir sollen uns, wenn auch Gott usw. keine Realitäten sind, „im Geiste eine schöne

und vollkommenere Welt schaffen" und dadurch „das Leben idealisieren". Diesem „Standpunkt" des Ideals steht Vaihinger nahe (Die Philos. des Als Ob, S. 753 ff.). Ideale sind (wertvolle, praktische) „Fiktionen" (s. d. S. 64, 67, 624 ff.). — Nach Th. Lessing sind geschichtliche Ideale „Umschreibungen für völkische oder persönliche Notstände" (Geschichte als Sinngebung², S. 189; vgl. S. 159 ff.).

Nach Nietzsche sind unsere Ideale „die Augen, mit denen wir unsere Fehler anschauen". Ein Ich-Ideal schwebt dem Individuum als Ziel vor nach S. Freud (s. Psychoanalyse), auch nach A. Adler, nach dem die Tendenz zur „Überkompensation" von Minderwertigkeiten zu Idealbildungen (bzw. verstärkten Leistungen) führt (s. Charakter, Macht; vgl. Scheler, Der Formal.², S. 367). Vgl. Herder, Metakrit. II, 111 ff.; Schillers Briefwechsel mit Körner, 1847, III, 88 f.; Lotze, Mikrok.⁵, 1896 f. (Gott als I.); Lazarus, Ideale Fragen, 1878; Kleutgen, Die Ideale u. ihre wahre Verwirkl., 1868; A. Biese, Ideale u. Normen, 1886; K. Gerok, Illusionen u. Ideale, 1886; G. Landsberg, Unters. über die Theor. der Ideale, 1890; Class, Ideale u. Güter, 1886 (Ideale als historische Mächte); A. Schlesinger, Der Begriff des I.s, 1908; Horneffer, Das klassische I., 1900; A. Svoboda, Krit. Gesch. der Ideale I, 1901; Ideale Lebensziele, 1901; R. Willy, I. u. Leben, 1909; G. Leuchtenberger, Idee u. I., 1893; H. Hesslein, Ideal. u. Interessen, 1911; A. Riccardou, De l'id., 1890; D. Draghicesco, Le concept de l'id., Rev. ph. 73; F. Harrison, Realities and ideals, 1908; Dewey, Knowledge as idealisation, Mind XIII; E. Pearson, Ideals and realities, 1914, Gramzow, Philos. des Zweckes, 7. K.; Jahn, Psych. II⁷, 122 f.; Eth. II⁴, 64 ff.; O. Kröger, Die Philos. des reinen Idealismus, S. 168 ff.; L. Frobenius, Paideuma, 1921 (Jugendalter als „Periode der Ideale"); E. v. Sydow, Der Gedanke des I.-Reichs von Kant bis Hegel, 1918; Chamberlain, I. u. Macht, 1916; Zilsel, Die Genie-religion, S. 167 ff., 182 f. (I. ist die metaphys. Allsache, die aus der universalen Rationalisierung alles Erlebens hervorgehen soll, ein theoretischer Wert, eine Aufgabe); M. E. Mayer, Rechtsph., S. 65; E. Beling, Rechtswiss. u. Rechtsphilos., S. 30; K. Okakura, Die Ideale des Ostens, 1922; Häberlin, Der Charakter, 1925. Vgl. Idee, Idealismus, Ideologie, Typus, Aufgabe, Sittlichkeit, Recht, Gott, Religion, Norm, Idealvorstellung, Bewußtsein, Gesetz („ideale Fälle"), Charakter, Ich, Persönlichkeit, Zweck, Gottesreich.

Idealismus: 1. metaphysisch: die Weltanschauung, nach welcher die absolute Wirklichkeit idealer Natur ist, d. h. an sich Idee, Urgedanke, Vernunft, Geist, „Fürsichsein", in irgendeiner Form, allumfassendes Bewußtsein oder eine Mannigfaltigkeit von Bewußtseinseinheiten ist. Die Außenwelt gilt als Erscheinung oder Entfaltung eines geistigen Seins oder als Inhalt eines universalen Bewußtseins, das in den Subjekten sich individualisiert oder auch diese zum Inhalte hat. Je nach der Art, wie das „Ideale" bestimmt wird, tritt der metaphysische I. auf als Platonismus (s. Idee), normativ-teleologischer I., Panlogismus (s. d.), Voluntarismus (s. d.), Monadologie (s. d.) bzw. als singularistischer oder pluralistischer I. Der metaphys. I. ist meist identisch mit dem Spiritualismus (s. d.), der die Körperwelt als bloße Erscheinung eines seelischen oder seelenartigen Seins (oder Geschehens) betrachtet. — 2. erkenntnistheoretisch: der Standpunkt, dem gemäß die Außenwelt nicht an sich, sondern nur als Inhalt oder Gegenstand eines (wahrnehmend-denkenden) Bewußtseins existiert, so daß es kein Objekt ohne Subjekt gibt. Alles Sein der Außendinge ist Sein für ein Subjekt, bedingt durch die Existenz, die Funktionen, die Gesetzmäßigkeit des Bewußtseins. Das Sein der Welt ist dem Bewußtsein „immanent" (Konszientialismus). Für den subjektiven I. ist alles abhängig vom einzelnen Subjekt; die Dinge sind Komplexe wirklicher und möglicher Wahrnehmungsinhalte der Subjekte. Der objektive I. betrachtet die Außenwelt als Inhalt eines universalen Bewußtseins, der als solcher den von den Einzelsubjekten als solchen unabhängigen identischen Gegenstand des Erkennens darstellt. Der kritische I. betont die Unabhängigkeit der Existenz und Bestimmtheiten der Dinge von der Existenz und Beschaffenheit der psychophysischen Organisation des einzelnen Ich, zugleich aber

(als transzendental-logischer I.) die Bedingtheit der Erfahrungswelt durch die Formen (Gesetzlichkeit) des reinen (unpersönlichen, geltungsmäßigen, „transzendentalen") „Bewußtseins überhaupt" (s. d.), das logisch-idealer, nicht ontologischer Art ist und durch welches auch das empirische, psychologische Subjekt bedingt ist. Das Ich und Nicht-Ich haben beide „empirische Realität" und „transzendentale Idealität", sind von gleichem Seinswerte als Erkenntnisobjekte. Ein Teil der krit. Idealisten nimmt (im Sinne des „objektiven Phänomenalismus") ein „An sich" an, welches (als „absolut Transzendentes", nicht bloß Objektives oder „Transsubjektives") in der Außen- und Innenwelt zur Erscheinung gelangt (vgl. Eisler, Einf. in die Erkth.², 1925). Der „empirische Realismus" der Einzelwissenschaft ist mit dem objektiven und transzendental-logischen (kritischen), nicht aber mit dem subjektivistisch-psychologischen I. vereinbar, denn von den (individuell-kollektiven) Erlebnissen als solchen bleiben die Objekte dieser jedenfalls verschieden; die Außenwelt ist kein Bestandteil der Innenwelt, sondern das Korrelat zu dieser. Der positivistische I. oder idealist. Positivismus bestimmt die Dinge als Komplexe von Empfindungen (bzw. von „Elementen", s. d.). — Der historisch-soziologische I. betont die Bedeutung von Ideen (s. d.) und der Ideologie (s. d.) für das geschichtlich-soziale, kulturelle Leben (vgl. Geschichte, Gesellschaft).

J. Sergeant wendet sich gegen die „Fancies of the Ideist" (1697), die subjektivistische Ideen-Lehre (bei Descartes u. Locke). Unter „ideal system" (Locke, Berkeley) versteht Reid die (von ihm bekämpfte) Ansicht, daß uns unmittelbar nur Vorstellungen als Objekte gegeben sind. „Idealisten" heißen dann die Anhänger der Lehre, daß den Körpern nur eine ideelle Existenz zukomme. Chr. Wolff: „Idealistae dicuntur, qui nonnisi idealem corporum in animis nostris existentiam concedunt adeoque realem mundi et corporum existentiam negant" (Psych. rat., § 36). Nach Baumgarten ist ein „idealista" „solos in hoc mundos spiritus admittens" (Met. § 402). Nach Bilfinger ist die Meinung der Idealisten, „existere spiritum infinitum et finitos quoque ab illo dependentes, sed nihil existere praeterea" (Dilucidat., § 115). Nach Lambert ist Idealist, „der alles außer sich für Schein hält" (Abh. vom criter. verit., S. 52; S. 47: „Egoist"). Feder: „Diejenigen, welche überhaupt leugnen, daß die Dinge, die außer uns vorhanden zu sein scheinen, wirklich vorhanden, oder doch daran zweifeln, oder wenigstens glauben, daß man wohl daran zweifeln könne, werden insgemein Idealisten genennet. Wenn sie nur gar ihre eigene Existenz für gewiß halten, heißen sie Egoisten" (Log. u. Met., S. 134 ff.). Vgl. Platner, Philos. Aphor. II, § 922; Mendelssohn, Morgenstunden I, 7. Kant: „Der I. besteht in der Behauptung, daß es keine anderen als denkende Wesen gebe; die übrigen Dinge, die wir in der Anschauung wahrzunehmen glauben, wären nur Vorstellungen in den denkenden Wesen, denen in der Tat kein außerhalb dieser befindlicher Gegenstand korrespondierte" (Proleg. § 13, S. 43 f., 151 ff.; Reflex. II, 1116: der theoret. I. lehrt, daß es keine äußere Welt gebe). „Unter einem Idealisten muß man ... nicht denjenigen verstehen, der das Dasein äußerer Gegenstände der Sinne leugnet, sondern der nur nicht einräumt, daß es durch unmittelbare Wahrnehmung erkannt werde, daraus aber schließt, daß wir ihrer Wirklichkeit durch alle mögliche Erfahrung niemals völlig gewiß werden können." Der „empirische" oder „materiale I." hält das Dasein der Gegenstände im Raum entweder bloß für zweifelhaft (wie der „problematische" I. des Descartes) oder für falsch, Einbildung, Schein (der „dogmatische" I. von Berkeley; Kr. d. r. V., S. 255 f.). „Der dogmatische Idealist würde derjenige sein, der das Dasein der Materie leugnet, der skeptische, der es bezweifelt" (S. 749). Diesen beiden Formen des I. stellt Kant seinen „transzendentalen" Idealismus (s. unten) gegenüber. O. Willmann versteht unter I. die „Denkrichtung, bei welcher mittels der idealen Prinzipien der Idee, des Maßes, der Form, des Zweckes, des Gesetzes das Verhältnis des Göttlichen zum Endlichen, des Seins zum Erkennen, der natürlichen zur sittlichen Welt bestimmt wird" (Gesch. d. I. III, 206).

Der metaphysische I. tritt zuerst auf als Lehre von den wahrhaft seienden Ideen (s. d.) bei Platon, dem Begründer auch des ethischen Idealismus, da er die Idee des Guten

als das Höchste (Überseiende) bestimmt. Idealistische Elemente finden sich auch bei Aristoteles (s. Form). Ausgesprochen ist der I. bei Plotin, für welchen die Körperwelt eine Emanation und Erscheinung der intelligiblen Welt (κόσμος νοητός) bedeutet, Augustinus Joh. Scotus u. a. In der Scholastik macht sich ein I. geltend, für welchen im göttlichen Geiste Ideen (s. d.) als Urbilder alles Seins bestehen. In dem „intellectus infinitus" des Spinoza, von dem alle Dinge „modi" sind, haben wir ein idealistisches Element. Bei Malebranche (s. Idee), Burthogge, Brooke (vgl. Freudenthal, A. f. G. d. Philos. VI, 191 ff., 380 ff.), bei den englischen Platonikern (H. More, Cudworth), Leibniz (s. Monaden), Berkeley (Drei Dialoge zwischen Hylas u. Philonous, 1926; Alciphron, 1915; Siris, 1913; Principl., deutsch 1920) u. a. findet sich ein spiritualistischer I., der die absolute Realität in eine Welt von Geistern setzt.

Bei Fichte verquickt sich der metaphysische mit dem erkenntnistheoretischen und ethischen I., indem er alle Realität in das „Ich" (s. d.) verlegt und die Welt als Material zur Pflichterfüllung bestimmt. Einen „objektiven" I., nach welchem Innen- und Außenwelt die beiden Pole einer (über-) geistigen Einheit, des Absoluten (s. d.) sind, begründet Schelling (vgl. F. Rosenzweig, Das älteste Systemprogramm des deutschen I., 1917). Der objektive I. der deutschen Philosophie baut sich auf einer Synthese von Lehren Platons, des Neuplatonismus, Spinozas, Leibniz', Kants (Ideen, anschauender Verstand, Zweckprinzip, intelligible Welt, Vernunft u. a.) auf (vgl. Liebert, Wie ist krit. Philos. überhaupt möglich², 1923). Den „absoluten" I. vertritt Hegel, d. h. die Ansicht, daß die Einzeldinge nur Momente, Erscheinungen der Weltvernunft (s. Idee, Geist) sind („Panlogismus"). Einen voluntaristischen I. begründet Schopenhauer: die absolute Realität liegt im „Willen" (s. d.). Voluntaristen sind auch Bahnsen, Mainländer, R. Hamerling, Wundt, Paulsen, Münsterberg, Lachelier, Fouillée („Psychismus", „idealist. Evolutionismus", Der Evolution. der Kraft-Ideen, 1908; Le mouvement id.², 1904, L'avenir de la mét.², 1895 u. a.). E. v. Hartmann verlegt die absolute Realität ins „Unbewußte" (s. d.). Seelisch-geistige Kräfte als Seinsfaktoren nehmen an Schleiermacher, Beneke, Chr. Krause, I. H. Fichte, Ulrici, Fechner, B. Wille, J. Schultz, Reininger, Lipps, Lotze („teleologischer" I.), Bergmann (Syst. des objekt. I., 1903), Renouvier, Ravaisson, Boutroux, Channing (Works, 1880), Emerson (Works, 1904), Carlyle (Sartor resartus, 1834), H. Jones, Mc Taggart, J. Ward, Martineau, Royce, A. Vera, Spaventa (I. et realismo, 1874), P. Ceretti (Saggio circa la ragione logica di tutte le cose, 1905), B. Croce, Boström (WW. 1883—1901; „rationaler I."; das Absolute ist zeitlos, unendliche Vernunft, deren Inhalt die Ideen sind, welche durch Personen verwirklicht werden), A. Vannérus, Eucken („Noologismus", personales Geistesleben, s. Geist), B. Jordan (Zur erktheor. Begründ. des Nool., Kantstud. 1918), O. Braun (Hinauf zum I., 1908), F. J. Schmidt (Zur Wiedergeburt des I., 1908; „energetischer" I.), Hammacher (Krit. des Marxismus, 1910), A. Lasson (Neohegelianismus), J. Kohler, J. Ebbinghaus (Relat. u. absol. I., 1909), O. Kröger (Die Weltansch. des absol. I., 1909; Die Philos. des reinen I., 1921; S. 2 ff.; alles ist Erscheinung des metaphysischen Ich oder Bewußtseins), J. Skopek (Die Begründ. e. idealen Weltansch., 1914) u. a. (vgl. unten „objektiver I.").

Der erkenntnistheoretische I. tritt schon in den Upanishaden auf (Deussen, Allg. Gesch. d. Philos. I 2, 147). Es wird hier gelehrt, „daß diese ganze räumliche, folglich vieleinheitliche, folglich egoistische Weltordnung nur beruht auf einer uns durch die Beschaffenheit unseres Intellektes eingeborenen Illusion (mâyâ), daß es in Wahrheit nur ein ewiges, über Raum und Zeit, Vielheit und Werden erhabenes Wesen gibt, welches in allen Gestalten der Natur zur Erscheinung kommt, und welches ich, ganz und ungeteilt, in meinem Innern als mein eigentliches Selbst, als den Âtman fühle und finde" (Deussen, Sechzig U. des Veda, Vorr., S. X). Vgl. R. Kassner, Der indische I., 1903. Idealistisch-subjektivistische Elemente finden sich bei Heraklit, den Eleaten, Demokrit, den Sophisten (Protagoras, Hippias), den Kynikern, Platon, den Skeptikern, Plotin, Joh. Scotus, Wilhelm v. Occam u. a., später bei Galilei, Locke u. a. (s. Qualität).

Die Möglichkeit der bloß ideellen Existenz der Außenwelt spricht Descartes aus (Medit. I u. II; s. Cogito, Zweifel). So meint auch Malebranche, die Sensationen „pourraient subsister, sans qu'il y eut aucun objet hors de nous" (Rech. I, 1). Wir erkennen die Dinge durch die Ideen dieser in Gott. Nach Leibniz ist die Körperwelt nur eine „verworrene" Vorstellung einer an sich seelenartigen Welt (s. Monaden), ein „phaenomenon bene fundatum". Die bloß vorstellungsmäßige Existenz der Objekte (s. d.) behauptet A. Collier; so auch Berkeley. Alles Sein der Körper ist Perzipiertsein („esse = percipi", Princ. II, IX) durch Geister; außer diesen gibt es noch die Ideen in Gott. Ähnlich J. Norris (Ess. towards the theor. of the ideal or intellig. world, 1701), teilweise auch E. Law (Enquir. into the ideas of space, 1734, ch. 1—2), J. Edwards (Works, 1852 ff.), S. Johnson (Elem. philosophica, 1772). Nach Hume lehrt die Philosophie, daß alles, was sich dem Geiste darstellt, „lediglich eine Perzeption, also in seinem Dasein unterbrochen und vom Geist abhängig ist" (Treat. IV, sct. 6). Doch leugnet H. die Existenz von extramentalen Dingen (außer den Empfindungskomplexen) nicht absolut. Er ist idealist. Positivist; auch das Ich (s. d.) ist nur ein Komplex von Bewußtseinsinhalten.

Der kritische oder transzendentale I. Kants bestimmt die gesetzmäßige Verknüpfung von Daten zu möglicher Erfahrung als die Objekte dieser, die als solche nur Erscheinung (s. d.) eines unerkennbaren „Ding an sich" sind. In Raum und Zeit ist das „Gegebene" wirklich („empirisch real", erfahrungsnotwendig, für das „Bewußtsein überhaupt", als Glied des einheitlichen, allgemeingültig zu bestimmenden Erfahrungszusammenhanges), nicht Schein oder Einbildung (Kr. d. r. V., S. 255 f.), aber Raum und Zeit (und die Kategorien) selbst sind nur Formen unserer Anschauung und unseres Denkens. Die Existenz der Dinge an sich wird nicht geleugnet, wohl aber ihre Erkennbarkeit (Proleg. § 13). Unter dem „transzendentalen I. aller Erscheinungen" versteht Kant „den Lehrbegriff, nach welchem wir sie insgesamt als bloße Vorstellungen und nicht als Dinge an sich selbst ansehen, und demgemäß Zeit und Raum nur sinnliche Formen unserer Anschauung, nicht aber für sich gegebene Bestimmungen oder Bedingungen der Objekte, als Dinge an sich selbst sind" (S. 744). „Wir haben ... bewiesen: daß alles, was im Raume oder in der Zeit angeschauet wird, mithin alle Gegenstände einer uns möglichen Erfahrung, nichts als Erscheinungen, d. i. bloße Vorstellungen sind, die so, wie sie vorgestellt werden, als ausgedehnte Wesen oder Reihen von Veränderungen, außer unseren Gedanken keine an sich gegründete Existenz haben. Diesen Lehrbegriff nenne ich den transzendentalen Idealism." „Ich habe ihn auch bisweilen den formalen Idealism genannt, um ihn von dem materialen, d. i. dem gemeinen, der die Existenz äußerer Dinge selbst bezweifelt oder leugnet, zu unterscheiden." „Raum und Zeit sind nur unsere Anschauungsformen, in ihnen aber stellen sich wirklich Dinge dar." Aber das Ganze ist nicht unabhängig von der Gesetzlichkeit des erkennenden Bewußtseins vorhanden (nicht „außer unserem Gemüt"). In Raum und Zeit hängen die Erscheinungen „nach empirischen Gesetzen in einer Erfahrung richtig und durchgängig" zusammen, sie sind objektiv, wenn auch nicht außer der Reihe möglicher Erfahrungsinhalte (nur in einer regressiven Reihe „möglicher Wahrnehmungen" existierend, aber nicht zusammenfallend mit den jeweiligen, subjektiven Erlebnissen, S. 438 ff.). Der transzendentale I. ist zugleich „empirischer Realismus" (S. 744.) Gegen den psychologischen I. ist einzuwenden, daß selbst unsere innere Erfahrung nur unter Voraussetzung äußerer Erfahrung möglich ist (S. 255 f.; vgl. Paralogismen). Auch das Ich (s. d.) ist, als Gegenstand des „inneren Sinnes", nur Erscheinung. Ich und Objekt sind gleicherweise durch die Formen des transzendentalen Bewußtseins bedingt, haben gleiche Realität (bzw. Phänomenalität). Die Existenz der Außenwelt braucht nicht erst erschlossen zu werden, ihre Existenz ist so unmittelbar wie die des Ich (als „Vorstellung"; S. 742 ff.). Der transz. I. ist der Schlüssel zur Auflösung der Antinomien (s. d.), aus welchen anderseits die Phänomenalität des Erkennbaren hervorgeht. „Wenn die Welt ein an sich existierendes Ganzes ist, so ist sie entweder endlich oder unendlich. Nun ist das Erstere sowohl als das Zweite falsch ... Also ist es auch falsch, daß die

Welt (der Inbegriff aller Erscheinungen) ein an sich existierendes Ganzes sei. Woraus denn folgt, daß Erscheinungen überhaupt außer unseren Vorstellungen nichts sind, welches wir eben durch die transzendentale Idealität derselben sagen wollten" (S. 449 f.; vgl. Über die Fortschr. der Met., S. 94, 117). Das „Ding an sich", der „Grund" der Erscheinungen wird nicht aufgehoben (Proleg. §13, S. 43 f.). Der I. betrifft „nicht die Existenz der Sachen", nur deren Vorstellung, er ist „kritischer" I. (S. 49, vgl. S. 151 ff.: nur in der Erfahrung ist Wahrheit, Realität; vgl. Lose Blätter I, 101 ff., 198 f., 209 ff., 260 ff.; XI, 367; Altpreuß. Monatshefte 1884, S. 368 ff.; vgl. Realität, Transzendental). Der ästhetische I. beruht darauf, „daß wir in der Beurteilung der Schönheit überhaupt das Richtmaß derselben a priori in uns selbst suchen, und die ästhetische Urteilskraft in Ansehung des Urteils, ob etwas schön sei oder nicht, selbst gesetzgebend ist" (Kr. d. Urt. § 58; vgl. § 72).

Lichtenberg behauptet, wir müßten Idealisten sein. „Denn alles kann uns ja nur bloß durch unsere Vorstellung gegeben werden. Zu glauben, daß diese Vorstellungen und Empfindungen durch äußere Gegenstände veranlaßt werden, ist ja wieder eine Vorstellung. Der I. ist ganz unmöglich zu widerlegen, weil wir immer Idealisten sein würden, selbst wenn es Gegenstände außer uns gäbe, weil wir von diesen Gegenständen unmöglich etwas wissen können. So wie wir glauben, daß Dinge ohne unser Zutun in uns vorgehen, so können auch die Vorstellungen davon ohne unser Zutun in uns vorgehen." „Man muß erst eins werden über das, was man unter Vorstellung versteht. Sie sind sicherlich von verschiedener Art, aber keine enthält irgend ein deutliches Zeichen, daß sie von außen komme. Ja, was ist außen? Was sind Gegenstände praeter nos? Was will die Präposition ‚praeter' sagen? Es ist eine bloß menschliche Erfindung; ein Name, einen Unterschied von andern Dingen anzudeuten, die wir nicht praeter nos nennen. Alles sind Gefühle." Wir wissen jedenfalls von den Dingen nichts, als was in unserer Vorstellung liegt. „Wir können uns nicht denken, daß etwas ohne Ursache sein könne; aber wo liegt denn diese Notwendigkeit? Wiederum in uns, bei völliger Unmöglichkeit, aus uns herauszugehen" (Vermischte Schriften, 1800 f.). Kein „Ding an sich" (s. d.) gibt es nach J. S. Beck (die Kausalität gilt nur für Erscheinungen; durch diese selbst wird das Subjekt affiziert; die Materie der Vorstellung ist schon Produkt des „ursprünglichen Vorstellens", Erläut. Auszug III, 1796; Gr. der krit. Philos., 1796); vgl. G. E. Schulze, Aenesidemus, 1792: Kant darf das Ding an sich nicht als Ursache der Empfindung annehmen, da er die Subjektivität der Kausalität behauptet; sein I. ist ein neuer Dogmatismus); S. Maimon (Vers. über die Transzendentalph., 1790; Vers. e. neuen Log., 1794; 2. A. 1912: Kein Objekt und Subjekt an sich außer der Erkenntnis selbst; s. Objekt, Affektion).

Fichte begründet einen „subjektiven" (bzw. „ethischen") I., dem zufolge die Außenwelt nur ein im und durch das „Ich" Gesetztes ist als das „versinnlichte Material unserer Pflicht", das Objekt des sittlichen Handelns. „Kein Objekt ohne Subjekt". Es gibt kein Ding an sich (Gr. d. g. Wiss., S. 131). Sein ist Vom-Ich-gesetzt-sein (S. 137). Nur eines „Anstoßes" bedarf das Subjekt zu seiner (Form und Stoff der Erfahrung produzierenden) Erzeugung der Außenwelt (S. 266), und dieser Anstoß ist normativ-sittlicher Art. Das absolute (überindividuelle) Ich (s. d.) setzt sich selbst und das Nicht-Ich, indem es sein ins Unendliche gehendes Streben beschränkt und seine Erzeugnisse als Außen- und Innenwelt anschaut und denkt. Ein „Ding an sich" anzunehmen, ist „Dogmatismus". Die Idealität von Zeit und Raum wird aus der Idealität der Objekte erwiesen, nicht umgekehrt wie bei Kant (S. 135). Das Sein der Erscheinung ist aus dem Verstande abzuleiten (Nachgel. WW. II, 27). Der Verstand schafft das Sein (S. 30). Von „Tathandlungen" des Ich, nicht von Tatsachen ist auszugehen (S. 194). Aber der I. „kann nie Denkart sein, sondern er ist nur Spekulation. Wenn es zum Handeln kommt, drängt sich der Realismus uns allen und selbst dem entschiedensten Idealisten auf" (Philos. Journ. 5. Bd., H. 4, S. 322). Nach Schelling gibt es keine andere Realität als die des Ich (Syst. d. transz. I., S. 63). Der transzendentale Idealist behauptet, das Ich empfinde „unmittelbar nur sich selbst, seine aufgehobene Tätigkeit. Er unterläßt nicht zu erklären, warum es dessen-

unerachtet notwendig sei, daß wir jene nur durch die ideelle Tätigkeit gesetzte Beschränktheit als etwas dem Ich völlig Fremdes anschauen" (S. 115). Die Außenwelt ist das Produkt unbewußter Produktionen des Ich. Später wandelt S. seine Anschauung in die eines objektiven I. (s. Identität) um. Einen „magischen I." lehrt Novalis, nach welchem die Natur nur aus dem sie beherrschenden Geist zu begreifen ist („Ehe von Natur und Geist", „realistischer I.", die Philosophie ist die Kunst, ein Weltsystem aus den Tiefen unseres Geistes zu denken; die Natur ist ein „enzyklopädischer, systematischer Index oder Plan unseres Geistes"; der „magische Idealist" macht sie zum Ausdruck und Werkzeug des Geistes (Schriften, hrsg. von Minor, 1907; von Friedemann, Fragm. I—II; H. Simon, Der mag. I., 1906). Einen „absoluten" I. vertritt Hegel, nach dem die Welt Entfaltung des „absoluten Geistes", der All-Vernunft ist (s. oben; vgl. Panlogismus). Die Wirklichkeit selbst ist (ihrem Wesen und ihrer Ganzheit nach) verwirklichte Idee (s. d.), das „Endliche" als solches hat keine (volle) „Wahrheit". Das Sein ist mit dem (absoluten) „Denken" identisch. Einen Real-Idealismus lehren Schleiermacher, Chr. Krause u. a. Vgl. C. Frantz, Grundsätze des wahren u. absol. I,. 1843. Einen „teleologischen" I., nach dem das Seinsollende, Gute (im göttlichen Ideal) den obersten Grad des Seins darstellt, vertreten Lotze, Liard u. a. (s. unten). — Den Vorstellungscharakter und die subjektive Bedingtheit der Außenwelt als solchen betont Schopenhauer. Die Welt ist „unsere Vorstellung", d. h. „durchweg nur in Beziehung auf ein anderes, das Vorstellende" (Welt a. Wille u. Vorst., I. Bd., § 1). „Ein Objekt an sich — ist ein erträumtes Unding" (ib.). „Kein Objekt ohne Subjekt" (§ 7). „Die ganze Welt der Objekte ist und bleibt Vorstellung, und eben deswegen durchaus und in alle Welt durch das Subjekt bedingt: d. h. sie hat transzendentale Idealität" (§5, II, K. 1.). Die „Maya" verbirgt uns das wahre Sein, welches „Wille" (s. d) ist. Aber „bei aller transzendentalen Idealität behält die objektive Welt empirische Realität: das Objekt ist zwar nicht Ding an sich, aber es ist als empirisches Objekt real. Zwar ist der Raum nur in meinem Kopf; aber empirisch ist mein Kopf im Raum" (II. Bd., K. 2). Vgl. F. Dorguth, Krit. des I., 1837; Nachträge u. Erläut. zur Krit. d. I., 1838; Allg. Übersicht u. Krit., d. I., 1839; Schopenhauer in seiner Wahrheit, 1845; Deussen, Elem. der Met.[3], S. IX ff.

Einen objektiven I. vertreten J. Bergmann (Syst. des objekt. I., 1903), Lipps, A. Lasson, G. Lasson (Krit. u. spekul. I., Kantstud. XXVII, 1 ff.; alles ist Setzung des Geistes; das Denken schaut „das Ganze aller Erkenntnisse und Bewußtseinsinhalte in einem aus seiner eigenen Vernünftigkeit und Freiheit erzeugten vernünftigen Zusammenhang), J. Ebbinghaus (Relat. u. absoluter I., 1910; Ich und Nicht-Ich als Momente der Erkenntnis), Uphues, Kröger (s. oben), Opitz (Gr. e. Seinswiss., 1897—1904), Münsterberg (Philos. der Werte, 1908; das „Über Ich" setzt in sich Iche und Objekte, ist Tat, Urstreben, das die Erfahrungswelt trägt; alles ist Tat des Willens zum „festhaltenden Ineinssetzen"; in absoluten Werten verwirklicht sich das Urstreben), Eucken (s. Geist), F. J. Schmidt (Der philos. Sinn, 1912; „energetischer" I., S. 46, 90 f.: das „allschöpferische Urwirken", das durch die Aufhebung des von ihm gesetzten Nicht-selbst-Wirkenden, der „Materie", zum Wissen von sich selbst gelangt: im „Totalitätsdenken" begreift sich das Absolute selbst, S. 57 ff.; Zur Wiedergeburt des I., 1907; Grdz. der konstitutiven Erfahrungsphilos., 1901: „Immanenter Erfahrungsmonismus" des „reinen Bewußtseins", das die Bedingungen der Erfahrung enthält) u. a. Ferner die „Immanenzphilosophie" (s. d.) von Schuppe (alles Sein ist Bewußt-Sein, dessen Inhalt zum Teil identisch ist für alle Subjekte), Kauffmann, Leclair, J. Socoliu, Bullaty u. a. (Schubert-Soldern nimmt kein universales Bewußtsein an; s. Solipsismus). Ferner Ferrier (Works, 1875; die Außenwelt ist Inhalt des göttlichen Geistes, bzw. der Vorstellung der Subjekte), Green (Works, 1906; alles ist Inhalt des göttlichen Weltbewußtseins), Bradley (Appear. and reality[2], 1897; Mind VIII ff.; das Absolute ist die „self-pervading" göttliche Bewußtseins-Einheit, die alles harmonisch zur Ganzheit verbindet), Stout (Mind XIII u. a.), Bosanquet (Knowledge and reality, 1885), Hodgson (The met. of experience, 1898), J. Baillie (An outline of the idealist.

construct. of exper., 1906), A. E. Taylor (Elem. of met., 1903), Mc Taggart, H. Jones (I. as a practical creed, 1909), J. Royce (The world and the individual, 1900f.: Mind and reality, Mind VII u. a.; die Welt ist ein Reich der Werte, in denen sich ein Wille verkörpert, Inhalt eines absoluten, aber personalen Geistes), Lachelier, Varisco, Croce, Gentile (La rinascita dell id., 1903) u. a. — Nach Rehmke „hat" die Seele (das Bewußtsein) die Außenwelt, aber diese ist weder „in" noch „außer" dem Bewußtsein (weder I. noch Realismus, sondern „Wissensmonismus"; vgl. Heyde, Grundwiss. V, 63 ff.). — Vgl. K. Heim, Das Weltbild der Zukunft, 1904; R. Hoppe, Elementarfragen der Philos., 1877 (das Objektive ist zugleich subjektiv; vgl. G. Runze, Met., S.422 f.).

Einen personalen I. („personal id."), nach welchem die Wirklichkeit durch die theoretisch-praktische, zielstrebige Tätigkeit der personalen Lebenseinheiten geformt wird, vertreten Rashdall, Underhill, Howison, Sturt (Personal id., 1902), F. C. S. Schiller (Humanismus, 1911; vgl. Mind XIX, 30 ff., u. a.), James (Das pluralist. Universum, 1914, S. 17 ff.; das zeitlose Absolute ist ein „metaphysisches Monstrum") u. a. — Einen „ästhonomischen" I. lehrt Baldwin (Das Denken u. die Dinge, 1908 f.; das Absolute ist gegeben in einer „hyperlogischen", „ästhetischen", gefühlsmäßig-kontemplativen Erkenntnisform).

Anhänger eines idealistischen Positivismus (s. d.) sind J. St. Mill, Bain, Taine, Pearson Mach, Kleinpeter, F. Adler, Petzold, Verworn, Ziehen, Enriques, Vaihinger (Die Philos. des Als Ob, 1911, S. XIV ff.; der pos. I. betont die Ideale wie die Tatsachen, den Wert der theoretisch-praktischen „Fiktionen") u. a. — Vom Kritizismus beeinflußt sind E. Laas (I. u. Positivismus, 1879—84; gegen allen platonisierenden I.), Cornelius, E. v. Aster u. a., auch B. Kern (Das Erkenntnisproblem², 1911; Das Probl. des Lebens, 1909, S. 573 ff.; „noëtisches Denken" als Weltprinzip; Sein = „Denkbarsein"; das Objekt ist ein „cogitandum", die Welt ein Zusammenhang von „Wirklichkeitsbegriffen", „Weltidee").

Vertreter des kritischen (transzendentalen) I. sind Reinhold, Fries, Apelt, J. B. Meyer, A. Fick (Die Welt als Vorstellung, 1870), F. A. Lange, Arnold, L. Goldschmidt, Wernicke, Marcus, Liebmann, Adickes, O. Ewald (Kants krit. I., 1908), L. Nelson, Staudinger (Zur Durchführ. des Transzendentalbegriffs, Kantstud. XXIV, 215 ff), M. Adler (Marxist. Probleme, 1913 u. a.), G. Wendel (Krit. des Erkennens, 1914; die Welt ist Vorstellung, aber ein „Ding an sich" liegt ihr zugrunde), K. Sternberg, Stadler u. a. Einen „methodischen" I., der nicht vom Ich, sondern von den „sachlichen Werten der Wissenschaft, den reinen Erkenntnissen" ausgeht und im reinen Denken (s. d.) und dessen Gesetzlichkeit den „Ursprung" alles Seins (s. d.) erblickt, begründet H. Cohen. Durch methodische Denkbestimmung wird das Sein der Objekte als gesetzmäßige Verknüpfung von Denkinhalten „erzeugt", das „Ding an sich" ist nur die Idee der Aufgabe einer Totalitätssynthese. „Nur das Denken kann erzeugen, was als Sein gelten darf", in den reinen Erkenntnissen erfolgt die Grundlegung (Hypothesis) der Gegenstände dieser, die alle logisch bedingt sind (Log.², S. 6 ff., 34 ff., 92 ff., 403 ff., 594 ff.; der I. allein ist der „wahrhafte Realismus"). Ähnlich Vorländer, Kühnemann (Kant I, 1923), Kinkel (I. u. Real., 1911), E. Cassirer (Der krit. I., 1907; s. Erkth.), A. Görland, B. Kellermann, P. Bernays (Über den transz. I. 1913), F. Kuntze, Natorp (Log. Grundlagen der exakten Wiss., S. 48 f.; kein Sein, das nicht im Prozeß des Denkens selbst gesetzt ist) u. a. Nach B. Bauch geht der transz. I. vom Faktum der Erfahrungswissenschaft aus, deren Voraussetzungen im reinen Verstande nicht subjektiv, sondern logisch-geltungsmäßig sind („logisches Bewußtsein überhaupt" gegenüber dem menschlichen Bewußtsein und der von jenem selbst schon abhängigen subjektiv-psychologischen Sphäre). Subjekt und Objekt sind Glieder eines Korrelationszusammenhanges; das Objekt ist der Erkenntnis, nicht dem Subjekt immanent. Das „Sein" ist eine Art der logischen Gesetzlichkeit (I. u. Real. in der Sphäre des philos. Kritizismus, Kantstud. XX, 97 ff.; I. Kant³, 1921). Ähnlich A. Liebert (Die geistige Krisis der Gegenwart, 1923; Wie ist krit. Philos. überhaupt möglich², 1923, S. 63 f., 182 ff.;

die Gesetzlichkeit der Vernunft, des Geltungszusammenhanges als Grundlegung des Seins), W. Moog u. a. Werttheoretisch-normativ ist der I. bei Windelband (Einl. in die Philos.[3], S. 230 ff.; die Erkenntnis als eine von Normen geleitete „selektive Synthesis", welche im menschlichen Bewußtsein aus der Fülle des Universums eine eigene Welt der Gegenstände erzeugt), Rickert (Der Gegenstand der Erk.[4-5], 1921, S. 68 ff., 308 ff.; Transzendenter Gegenstand der Erkenntnis ist das „transzendente Sollen", das als Maßstab für das Urteil dient, eine Idee, ein Wert, Geltendes; die Realität der Dinge ist dem logischen Bewußtsein immanent: der „empirische Realismus der Spezialforschung bleibt aufrecht gegenüber einem psychologistischen I."), H. Lanz, F. Münch (Erlebnis u. Geltung, S. 9 ff.; Ausgang nicht vom psychologischen Erkennen, sondern von der Erkenntnis als „Sinngefüge", vom Geltungszusammenhang; die Welt als „Logoskonstitut", das Sein als Kategorie) u. a. B. Christiansen, Münsterberg, J. Cohn (Relativität u. I., Kantstud. XXI, 222 ff.; Voraussetz. u. Ziele des Erkennens, 1908), E. Lask (s. Geltung, Irrational), F. Medicus u. a. Daß die Außenwelt samt dem psychologischen Subjekt dem „Bewußtsein überhaupt" angehören, so daß die Objekte unabhängig sind vom Ich, betonen Frischeisen-Köhler, Reininger (Das psychophys. Problem, 1916, S. 15 ff.; Kants krit. I., Wiss. Beil. Philos. Ges. Wien, 1912, S. 5 ff.; Philos. des Erkennens, 1911) u. a. Vgl. N. Hartmann, Diesseits von I. u. R., 1924. — Nach Husserl ist der I., „die Form der Erkenntnistheorie, welche das Ideale als Bedingung der Möglichkeit objektiver Erkenntnis überhaupt anerkennt und nicht psychologistisch wegdeutet" (Log. Unters. II, 107 f.; s. Ideal). Alle Realität ist seiend durch „Sinngebung" (Ideen zu e. reinen Phän. I[2], 106 ff.; kein „subjektiver I."). Ein absolutes, „transzendental reines" Bewußtsein ergibt sich durch phänomenologische (s. d.) Reduktion (ib.) als Urquelle allen Seins, aller Realität (S. 103 ff.). Jeder Gegenstand ist Gegenstand für ein Bewußtsein (S. 89, 266 ff.), „ein Titel für Wesenszusammenhänge des Bewußtseins" (S. 302), aber die Dinge sind nicht reelle Bestandstücke des Bewußtseins, nicht selbst Erlebnisse, sondern durch solche „intentional" gemeinte Zusammenhänge, gegeben in „Erscheinungsweisen" (S. 76 ff.) und nur von „präsumtiver Wirklichkeit" (S. 85 ff.). Nach Mahnke ist die Außenwelt der identische Gegenstand des Bewußtseins der „Monaden" (Das unsichtbare Königreich des deutschen I., 1920; Eine neue Monadol., 1917).

Gegen den I. wenden sich kritisch Feuerbach, K. Grün (Real. u. I., 1876), Ueberweg, E. v. Hartmann, Brentano, Volkelt, Wundt (Philos. Stud. XII f.), Külpe (Die Realisierung I ff.), Becher, V. Kraft (Weltbegriff u. Erkenntnisbegriff, 1912), Jerusalem (Der krit. I. u. die reine Log., 1905; Einl. in die Philos.[9-10], 1923), Jodl (Vom wahren u. falschen I., 1914; Kritik des I., 1920), Schlick (Allg. Erkenntnislehre[2], 1925), A. Messer (Einf. in die Erkth.[2], 1921; Der krit. I., Intern. Monatsschr., Märzheft 1912), Rauschenberger (Der krit. I. u. seine Widerlegung, 1918), N. Hartmann (Diesseits von I. u. Real., Kantstud. XXIX, 160 ff.; die apriorische Gesetzessphäre ist dem Gegensatz von Subjekt und Objekt übergeordnet und gemeinsam; vgl. Met. d. Erk.[2], 1925), G. Jacoby (s. Ontologie) u. a. (s. Realismus: Freytag, Dürr, L. Baur, Met., S. 41 ff., Haering, B. Erdmann u. a.). Vgl. Krug, Briefe über den neuesten I., 1801; J. J. Wagner, Syst. der Idealphilos., 1804; K. Weinholtz, Das organisch-idealist. System der Philos., 1856; Erich Cassirer, Berkeleys System. Ein Beitrag zur Gesch. u. Systematik des I., 1914; G. A. Johnston, The development of Berkeley's philos., 1923; Vaihinger, Kants Widerleg. des I., 1883; L. Ristitsch, Die indir. Beweise d. transzend. I., 1910; H. Ehrenberg, Disputation über den deutschen I., 1923 f.; H. Heimsoeth, Metaphys. Motive in der Ausbildung des krit. I., Kantstud. XXIX, 121 ff.; L. Stein, A. f. s. Ph. IX, 265 ff.; Riehl, Der philos. Kritiz. I—II; Levkowitz, Mechanismus u. I., 1920; A. Büttner, Von der Materie zum I., o. J.; Heyde, Real. oder I., 1924 (wie Rehmke; s. Gegeben); H. Sommer, I. u. Evolutionismus, 1887 (von Lotze beeinflußt); M. Glossner, Der moderne I., 1880; C. v. Brockdorff, Die wissensch. Selbsterkenntnis[2], 1911; Willmann, Gesch. des I.[2], 1907; Dilthey, A. f. Gesch. d. Ph. XI; Die Kultur der Gegenwart I 6, 58 f. (Objektiver I. u. I. der Freiheit unterschieden); Kronenberg, Gesch. des deutschen I., 1909 f.; Gaultier, Les raisons de l'id., 1906;

Dunan, Les deux id., 1910; F. Pillon, L'évolution hist. de l'id., L'année philos. III—VII; L. Brunschvicg, L'id. contemporain², 1921; Dwelshauvers, Les princ. de l'id. scient., 1895; W. Caldwell, Pragmatism and id., 1913; G. Villa, L'id. moderno, 1905; A. Aliotta, Relativismo e id., 1923; G. Zuccante, Saggi filosofici, 1892; L. Polak, Kenisleer contra materie-realisme, 1912, p. 182 ff. (Der Geist hat den Primat vor der Materie, die nur objektives Phänomen ist); Florensky, Das Wesen des I., 1913 (russ.); F. Mareš, I. u. Real. in der Naturwiss., 1902; Wahrh. über die Wirklichkeit, 1918 (böhm.); K. Vorovka, Skepsis u. Gnosis, 1921 (böhm.). Vgl. Ding (an sich), Objekt, Realität, Sein, Immanent, Transzendent, Bewußtsein, Ich, Subjekt, Subjektiv, Erscheinung, Körper, Vorstellung, Empfindung, Element, Raum, Zeit, Qualität, Kategorie, Idee, Geist, Spiritualismus, Voluntarismus, Monade, Gegeben, Konszientialismus, Psychomonismus, Subjektivismus, Solipsismus, Phänomenalismus, Kritizismus, Panpsychismus, Panlogismus, Gignomene, Introjektion, Wahrnehmung (innere).

Idealismus (praktischer) ist der Glaube an die Bedeutung und Macht von Ideen und Idealen für das individuelle und soziale Leben, die Gestaltung und Entwicklung menschlicher Verhältnisse, auch das Ausgehen von idealen Forderungen, der Wille zur ideengemäßer Lebens- und Handlungsweise, zur möglichsten Annäherung an Ideale (s. d.). Idealist ist ein Vertreter des theoretischen oder praktischen I., auch der Besitzer einer idealistischen Gesinnung, d. h. jemand, der nicht „materiell" denkt, sondern nach höheren, nach geistigen Werten strebt, auch wer altruistisch, sich „selbstlos" in den Dienst der Allgemeinheit oder unpersönlicher Ideen stellt, ferner auch, wer geneigt ist, zu „idealisieren", alles als vollkommener zu betrachten, als es ist. Von einem rein gefühlsmäßigen oder einem passivistischen („utopischen") I. ist zu unterscheiden der aktivistische (s. d.) I., der voluntaristische I. der Tat, der auf energische Durchführung des Ideengemäßen gerichtet ist, und der, bei aller Berücksichtigung der Realität, der Schranken des Gegebenen, sich nicht mit Wunschidealen und Normierungen begnügt, sondern von der Möglichkeit und Notwendigkeit, in der Verwirklichung des Ideengemäßen immer weiter und umfassender fortzuschreiten, durchdrungen ist. Auch der Anhänger einer „ökonomischen" Geschichtsauffassung, der die Bedingtheit des „Ideologischen" (s. d.) durch sozial-ökonomische Verhältnisse betont, kann sehr wohl dem praktischen, kulturell-ethischen I. huldigen. Es gibt auch einen ästhetischen I. (Das Kunstwerk als Ausdruck einer Idee; Tendenz zur Idealisierung, s. Ästhetik) und einen I. der Religion. Der praktische I. ist auch mit einem theoretischen Realismus (auch mit dem Materialismus) vereinbar.

Im Sinne des praktischen I. lehren Platon, Shaftesbury, Leibniz, Lessing, Herder, Schiller (Idealist ist, wer „aus reiner Vernunft seine Bestimmungsgründe nimmt", Über naive u. sentim. Dichtung), W. v. Humboldt, Kant (Ideen als Aufgaben, Normen, Ideale als Musterbilder). Der „ästhet. I." (des Geschmacks) lehrt, „daß die Originale ideal sind, und nicht gegebene Modelle" (Reflex. II, 1118); er ist der I., „der nicht eine schönere Welt als die wirkliche schildert, sondern das Gemüt disponiert, die Welt zu verschönern", (II, 1116; über prakt. I. vgl. II, 1119, 1194 ff.). Ferner Fichte, Schelling, Novalis (s. Magisch), Schleiermacher, Feuerbach, Lotze, Wundt, P. Barth, Eucken (s. Aktivismus), Jordan, O. Braun (Hinauf zum I., 1908), F. J. Schmidt, Münsterberg, Keyserling, Häberlin, Joël, Grisebach, Mahnke, A. Vannérus (Värdeidealism, 1914; Wertidealismus), Zschimmer, E. Krieck (Persönl. u. Kultur, 1910; „Bewußtsein der Freiheit und Göttlichkeit, der inneren Unendlichkeit, aus der alle Wirklichkeit erwächst"), E. Horneffer (vgl. Der moderne I., Kantstud. XXIII, 406 ff.), O. Schnyder, R. Hanko (Dissoziativismus, 1920, S. 82 ff.), Driesch, K. Jellinek (Das Weltengeheimnis³·⁴, 1922), Chr. Muff (I.⁴, 1907), Jahn, Kröger, E. L. Fischer (Die schöne Seele; Zur Idealphilos., 1922), Eberhard-Humanus, Will. Stern („konkreter I.", die Idee ist die „Besonderheit einer Überperson, die sich in Allgemeinheit für die Unterpersonen umsetzt", Wertphilos., S. 234 ff.), Dilthey, Spranger, Litt, F. A. Lange, Vaihinger, Cohen, Cassirer, Kinkel,

Natorp („Sozialidealismus"), M. Adler, Ewald, Nelson, Windelband, Rickert, Reininger u. a. Aktivistische Idealisten sind Goldscheid (der „willenskritische" I. fordert die „ideale Weltwollung", Zur Krit. der Willenskraft, S. 113 ff.; 149 f.: „Potentialismus"), L. Stein, H. Schmidt, Müller-Lyer, Jerusalem (Einf. in die Philos., S. 362 ff.), Vierkandt (Der Dualismus, 1923), Jodl (Vom Lebenswege, S. 103 ff.; Vom wahren u. vom falschen I., 1914; Krit. des I., 1920, S. 171 ff.), W. Börner, Sauer, K. Hiller, R. Leonhard, S. Friedländer, G. Wyneken, der „personale I." (s. den 1. Artikel über I.), A. v. Hartmann (Zurück zum I., 1902), Zschimmer (Technik u. I., 1920, S. 14 ff.; „Wille zum I."), Boutroux, Fouillée, Royce, J. Ward, F. C. S. Schiller, Cesca, G. del Vecchio, Masaryk, R. Tagore, Lavrow u. a. Vgl. H. Prager, Das indische Apostolat, 1925 (über Mahatma Gandhi); Ewald, Die Rel. des Lebens, 1925; P. Vogel, Hegels Gesellschaftsbegriff, 1925; C. Sganzini, G. Gentiles aktualist. I., Logos XIV. Vgl. Aktivismus, Kultur, Geist, Sittlichkeit, Wert, Sinn, Ideologie, Ideal, Geschichte, Sollen, Norm, Zweck, Gesellschaft, Idee, Humanität.

Idealistisch: im Sinne des Idealismus (s. d.), altruistisch („idealistische Gefühle", vgl. Kröger, Die Philos. des reinen Ideal., 1921).

Idealität: 1. das Ideell-Sein von Gegenständen, deren Abhängigkeit vom erkennenden Bewußtsein. Mit der „transzendentalen I." der Gegenstände und ihrer Formen ist die „empirische Realität" derselben vereinbar, ihre Wirklichkeit als Bestandteile des überindividuell gültigen Erfahrungszusammenhanges, ihre Unabhängigkeit vom empirisch-psychologischen Subjekt, so daß sie nicht psychologisch-subjektiv, sondern objektiv („transsubjektiv") sein können (s. Idealismus, Objekt); 2. das Bestehen als „ideale" (s. d). Gegenstände, die (zeitlos) gelten und gegenständlichen Charakter haben, nicht aber psychische oder physische oder metaphysische Realitäten bedeuten (s. Relation, Sein, Intentional). I. haben z. B. logische und mathematische Gegenstände; 3. das Sein in seiner Vollendung, als dem Ideal entsprechend (vgl. Hegel, Enzykl. § 403). Vgl. G. Marchesini, La dottrina posit. della id., 1913. Vgl. Anschauungsformen, Kategorie, Subjektiv.

Ideal-Realismus: 1. die Lehre, daß das Ideale (Ideelle) zugleich das Reale ist; 2. die Lehre, daß die idealen Prinzipien, die Formen und Normen des Denkens, Erkennens, Ideenmäßiges überhaupt in der Realität ihre Grundlage haben und in ihr verwirklicht sind (vgl. Phänomenalismus, Realismus, Ding an sich, Spiritualismus, Konformismus, Parallelismus, Körper); 3. Der real fundierte Idealismus (s. d.) oder der die Rolle des Idealen berücksichtigenden Realismus.

Ad 1.: Fichte bezeichnet seine idealistische Lehre als „Real-Idealismus" oder „Ideal-Realismus" (Gr. d. g. Wiss., S. 269). „Alles ist seiner Idealität nach abhängig vom Ich, in Ansehung der Realität aber ist das Ich selbst abhängig; aber es ist nichts real für das Ich, ohne auch ideal zu sein" (268). „Keine Idealität, keine Realität, und umgekehrt" (S. 270). Schelling :„Das absolut Ideale ist das absolut Reale" (Naturphilos., S. 67). „Reflektiere ich bloß auf die ideelle Tätigkeit, so entsteht mir Idealismus oder die Behauptung, daß die Schranke bloß durch das Ich gesetzt ist. Reflektiere ich bloß auf die reelle Tätigkeit, so entsteht mir Realismus oder die Behauptung, daß die Schranke unabhängig vom Ich ist. Reflektiere ich auf beide zugleich, so entsteht mir ein drittes aus beiden, was man Ideal-Realismus nennen kann" (Syst. d. transz. Ideal., S. 79).

Ad 2.: Novalis („Idealisierung des Realism. und Realisierung des Idealism. führt auf Wahrheit", Fragm. I, S. 41), Schleiermacher, Ritter, E. Reinhold, Beneke, Trendelenburg, Frohschammer, Herbart, Lotze, Ulrici („Der Realismus Träger und Organ des Idealismus, wie der Leib Träger und Organ der Seele" Leib u. Seele, Vorr. VIII), Struve, Carriere („Die objektive Realität ist Boden, Träger, Organ des Idealen", Ästhet. I, 40), Ueberweg (Üb. Ideal., Real. u. I.-R., Z. f. Ph., Bd. 34, 1859), L. Weis (I. u. Material., 1877), Adickes, L. Busse, Külpe, B. Erdmann, Becher, Lipsius, E. v. Hartmann, Drews, Driesch, K. Jellinek, Will. Stern, Riehl, Joël, Ladd, J. Ward, Spencer,

O. v. der Pfordten, Geyser, Kreibig, Al. Müller (Wahrh. u. Wirkl., S. 1), E. L. Fischer, J. Baumann u. a. Vgl. Losskij, Die Welt als organisches Ganzes, 1916 (russ., ideelle Kräfte); Fouillée, Der Evolutionismus der Kraft-Ideen, 1908.

Wundt betont, es sei die Überzeugung ein Resultat des Denkens, „daß die idealen Prinzipien in der objektiven Realität sich wiederfinden". Die Denkfunktionen sind die Hilfsmittel, mit denen wir die realen Beziehungen der Objekte auffinden, wobei die Dinge selbst den Stoff dazu liefern. Der I. hat nicht „aus idealen Prinzipien die Realität spekulativ abzuleiten, sondern, gestützt auf die berichtigten Begriffe der Wissenschaft, das Verhältnis der idealen Prinzipien zu der objektiven Realität nachzuweisen" (Log. I², 86 f.). Vgl. L. J. Ohlert, Der I., 1830.

Idealurteile: Urteile über Beziehungen, die nur in ihrem Gedachtwerden Bestand haben (B. Erdmann, Log. I², 430, 458).

Idealvorstellungen: normalisierte oder Normalvorstellungen (s. d.); Ziehen, Lehrb. der Log., S. 296.

Idealwissenschaften haben es mit idealen (s. d.) Gegenständen zu tun, bzw. mit Gegenständen, deren reale, individuelle Existenz nicht in Frage kommt, nur deren „Wesen" oder „Sosein"; es sind Wissenschaften von idealen Objekten, Relationen, Normen (z. B. Mathematik, Logik, Gegenstandstheorie, Phänomenologie). Gegensatz: Realwissenschaften. Vgl. Messer, Einf. in die Erkth.², 1921; Becher, Geisteswiss. u. Naturwiss., 1921; Külpe, Vorles. über Log., 1923, Husserl, Ideen zu e. reinen Phän. I², 4, 113 ff.: Wesens-, Tatsachen-Wissenschaften, s. Eidetisch, Wesen.

Ideation: 1. Bildung von Ideen, Vorstellungen, Begriffen (James Mill, Sergi; E. Tassy, Le travail d'id., 1911; Ziehen, Lehrb. der Log., S. 344, 589 ff.); 2. Erschauung des Wesens-Allgemeinen und Fixierung desselben in einen Begriff, „Wesenserschauung" (s. d.), wobei das „Wesen" nichts Psychisches, sondern zeitlos-idealer Natur (Idee, Eidos) ist und der geistigen Intuition (s. d.) „originär-gegeben" ist, also nicht erst durch das Subjekt gebildet wird (Husserl, Log. Unters. I, 106 ff.; II, 156 ff.; „ideierende Abstraktion"; Ideen zu e. reinen Phän. I², 10 ff., 128 ff.; I. als „in Idee"-Setzung). Vgl. E. Enyváry, Zur Phänomenol. der I., Z. f. Ph. 153; Litt, Erk. u. Leben, 1923 („Ideierende" Analyse u. Abstraktion). Vgl. Abstraktion, Begriff.

Ideat (ideatum): Vorgestelltes, Gedachtes (vgl. Goclen, Lex. philos., 211; Tetens, Philos. Vers. I, 74 u. ö.).

Idee (*ἰδέα, εἶδος*, idea, idée): 1. Vorstellung, Gedanke, Begriff; 2. schöpferischer Einfall, origineller Gedanke; 3. Grundgedanke, Einheit des Sinnes (s. d.), im Geiste erschautes Muster oder Urbild, nach dem etwas (theoretisch oder praktisch) gestaltet wird oder werden kann, erdachte Möglichkeit eines Gebildes, vorgedachte Ganzheit eines Wesensallgemeinen, das in einer Vielheit von Gegenständen zu verwirklichen ist; Urtypus, nach dem die Exemplare einer Art gestaltet sind oder als dessen Besonderungen sie erscheinen. Im menschlichen Geiste sind Ideen (im engeren Sinne) Richtpunkte des Denkens, Erkennens, Handelns, Gestaltens, typische Willensziele verschiedener Art. Der Geist ist zuhöchst die Einheit der auf Ideen gerichteten Akte. Die Ideal-Begriffe (subjektive Ideen) haben zum Inhalt die „objektiven "Ideen, d. h. den typischen Wesensgehalt physischer und psychischer Gegenstände. Im „Für sich-Sein" der Dinge sind die Ideen die strebend antizipierten, in der Selbsterhaltung und Selbstentwicklung der Wesen sich verwirklichenden Ganzheiten der in diesen Wesen liegenden Seinsmöglichkeiten. Alle Wirklichkeit ist im Grunde sich verwirklichende Idee, wobei zu beachten ist, daß es eine Stufenordnung und einen Wettstreit der Ideen sowie Hindernisse der Realisierung der Ideen gibt. Ideen sind als Strebensziele Faktoren der biologischen, psychischen, kulturellen, sozialen, geschichtlichen Entwicklung. Wenn auch Ideen oft nur Maskierungen von Interessen sind, so dient doch schließ-

lich alles der Verwirklichungstendenz kollektiver und universaler Ideen, zuletzt der „Menschheitsidee“ (s. Geschichte). Von den subjektiven Ideen der Einzelnen und Gruppen ist zu unterscheiden die (eine Mehrheit von Sonderideen umschließende) mit den Motiven der Handelnden nicht zusammenfallende Idee (die Grundtendenz, der „Sinn“) des Geschehens. Metaphysisch läßt sich der Inbegriff aller in der Welt bestehenden Ideen als die absolute Weltidee auffassen, in der die Totalität des zeitlosen Wesensgehaltes der Dinge und der Phasen ihrer Entwicklung vereinigt ist. So hat die I. als Zielpunkt und Norm einen Zusammenhang mit der Wirklichkeit, so groß auch im einzelnen (als Durchgang der Entwicklung) die Kluft zwischen I. und Realität oft sein mag. Jedenfalls aber ist ideengemäßes Handeln der Kern aller menschlichen Kultur. Man unterscheidet logische, ästhetische, ethische Ideen, ontologische (metaphysische) Ideen, geschichtliche Ideen. „In der Welt walten Ideen“ bedeutet: es gibt eine (immanente) Weltvernunft, einen logisch-teleologischen Prozeß, der sich in der Natur, im Menschen, in der Geschichte realisiert. Ideen können nur als Willensinhalte wirksam gedacht werden, als (bewußte oder nicht bewußte) Motive des Strebens und Handelns. Der Wille ist der Realisator der Ideen, deren es in der Geschichte verschiedene Arten und Besonderungen gibt und zwischen denen ein Wettbewerb besteht. Ideen treten immer wieder auf, bis sie sich ausgelebt, ihren Inhalt möglichst erschöpfend realisiert haben. Ihre Verwirklichung ist abhängig von sozialen Verhältnissen (s. Gesellschaft, Ideologie).

Nach der Vedanta-Lehre sind die „âkriti“ (Formen) ewig. Als Form, Gestalt kommt *ἰδέα* vor bei Anaxagoras, Demokrit, der die Atome (s. d.) als *ἰδέαι* = *σχήματα* bezeichnet, auch bei den Pythagoreern (Sext. Empir., Pyrrh. hypot. III, 18). Den Megarikern (?) wird die Ansicht zugeschrieben, das wahre Sein bestehe in unkörperlichen „*εἴδη*“ (*νοητὰ ἄττα καὶ ἀσώματα εἴδη βιαζόμενοι τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν εἶναι*, Plat., Sophist. 246 B). Schon Sokrates betont die Allgemeinheit und objektive Wesenheit des Begriffs. Platon nimmt diesen (und den Eleatischen Gedanken des zeitlosen Seins) auf, um das Werden der Dinge auf feste Seinseinheiten zu gründen (vgl. Aristoteles, Met. I 6, 987 a 29 ff.; XIII 4, 1078 b 30). So entsteht der Begriff der „Idee“ (I. als Gestalt, Typus zuerst Euthyphron 5—6: *μίαν τινὰ ἰδέαν*; *μία ἰδέα*), welcher das als selbständige Wesenheit geschaute (*ἰδέα* = Schau) und gedachte Einheitlich-Typische einer Gattung von Dingen bezeichnet. Nur das Seiende kann erkannt werden; was also wahrhaft als Erkenntnis sich gibt, das ist in einem Sein gegründet; kein echter Begriff ohne Seinsgrundlage (*μὴ ὄντι μὴν ἄγνοιαν ἐξ ἀνάγκης ἀπέδομεν, ὄντι δὲ γνῶσιν*, Rep. V, 478 C). Das Konkret-Allgemeine, das Identische, Gleiche an einer Klasse von Objekten, die Norm, an der sie gemessen werden, das Apriorische (s. d.), die ideale Geltungseinheit von Urteilen ist die I. (vgl. Phaedo 75 C, 102; Meno 86); aber zugleich ist sie eine unabhängig vom Erkennen bestehende, unkörperliche, raum- und zeitlose Wesenheit. Die I. soll jedenfalls nicht bloß ein subjektiver Begriff (*λόγος*) sein, sondern an und für sich und wesenhaft *αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ* sein (Sympos. 211 B). Die Ideen sind „getrennt“ (*χωρίς*) von den sinnlichen Dingen, in einer übersinnlichen Sphäre (*ἐν ὑπερουρανίῳ τόπῳ*). Sie sind die Ur- und Musterbilder, Urtypen, *εἰδη* (*παραδείγματα*), raum- und unwandelbaren zeitlosen Formen der Dinge (*ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον*, Tim. 72 A, *παραδείγματα*), die Dinge nur ihre Abbilder (*εἴδωλα*), Erscheinungen, „Nachahmungen“ (*μιμήσεις*), indem sie an ihnen, den Ideen, „teilhaben“ (*μέθεξις*; Parmen. 132 D). Die Ideen sind als das Wesens-Allgemeine den Dingen „gegenwärtig“ (*παρουσία*), die Dinge sind in „Gemeinschaft“ (*κοινωνία*) mit ihnen (Phaed., 100 D): *Τὰ μὲν εἴδη ταῦτα ὥσπερ παραδείγματα ἑστάναι ἐν τῇ φύσει, τὰ δὲ ἄλλα τούτοιν ἐοικέναι καὶ εἶναι ὁμοιώματα· καὶ ἡ μέθεξις αὕτη τοῖς ἄλλοις γίγνεσθαι τῶν εἰδῶν οὐκ ἄλλη τις ἢ εἰκασθῆναι αὐτοῖς* (Parmen. 132 D; Arist., Met. I 6, 987 b 9 ff.). Die Ideen sind unwahrnehmbar, nur geistig (durch *νόησις*) erfaßbar (bei Gelegenheit der Erfahrung, s. Anamnesis), intelligibel (*νοούμενα*; *τὰς δ' αὖ ἰδέας νοεῖσθαι μέν, ὁρᾶσθαι δ' οὔ*, Republ. VI, 507 B; *παντάπασιν εἶναι καθ' αὐτὰ ταυτὰ ἀναίσθητα ὑφ' ἡμῶν εἴδη, νοούμενα μόνον*, Tim. 51 D; *κατὰ ταῦτα· εἶδος ἔχον, ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον ... ἀόρατον δὲ καὶ ἄλλως ἀναίσθητον, τοῦτο ὅ δὴ νόησις εἴληχεν ἐπισκοπεῖ*, l. c. 52 A;

ἡ γὰρ ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφὴς οὐσία ὄντως οὖσα ψυχῆς κυβερνήτῃ μόνῳ θεατὴ νῷ, Phaedr. 247 C.) Von allem, was begrifflich bestimmt werden kann, gibt es Ideen, von Natur- und Kunstobjekten (*εἶδος γὰρ πού τι ἓν ἕκαστον εἰώθαμεν τίθεσθαι περὶ ἕκαστα τὰ πολλά, οἷς ταὐτὸν ὄνομα ἐπιφέρομεν*, Rep. 596 A f.; vgl. Parmen. 130, Theaet. 186 A; dagegen nur von Naturobjekten nach Aristot., Met. I 6, 987 b 9 ff.; XII, 1070 a 18 ff.). Den Ideen wird auch Wirksamkeit, Leben, Vernunft zugeschrieben (Theaet. 248; Phaed., Phileb., vgl. Sophist. 251 A ff.; Tim. 51 ff.; vgl. Aristot., Met. I 9, 991 b 3). Untereinander stehen die Ideen im Verhältnis der Subordination. Alle sind sie der höchsten Idee, der Idee des Guten (s. d.), unterworfen, welche die Zweckursache (*οὗ ἕνεκα*, Phileb. 54 C), der letzte Seins- und Erkenntnisgrund, die oberste Norm ist (Republ. VI, 505 A ff.), als Gottheit alles leitend. Später bestimmt Platon die Ideen als (Ideal-) Zahlen (s. d.), die aus dem *ἕν* als Grenze (*πέρας*) und dem *ἄπειρον* (s. d.) entstanden sind (Arist., Met. I, 6; XIV, 1; vgl. Phileb. 16 D 24). Bezüglich der Ideenlehre bestehen verschiedene Auffassungen: 1. Die Platonischen Ideen sind selbständige Wesenheiten außer den Dingen (Aristoteles u. a.). So sind nach Bender die Ideen „ideale Wesenheiten, welche hinter, über und außer den Dingen ein selbständiges Leben führen" (Met. und Myth., S. 154). Vgl. Überweg, Gr. der Gesch. d. Philos. I[12], 1926; O. v. der Pfordten, Die Grundurteile der Philosophen I, 1913, 172 ff. u. a. (I. bei Platon erst normativ-geltungsmäßig, dann auch ontologisch). 2. Die Ideen sind in den Dingen, diesen immanent, aber Wesenheiten: Teichmüller (Stud., S. 137). Nach J. E. Erdmann ist die I. „das gemeinschaftliche Wesen und wahre Sein der unter ihr befaßten Einzelwesen" (Grundr. I, 99). 3. Die Ideen sind Ideale, Normen, Geltungen, apriorische Maßstäbe oder Grundlegungen. Lotze: „Nichts sonst wollte Plato lehren als die Geltung von Wahrheiten, abgesehen davon, ob sie an irgend einem Gegenstande der Außenwelt, als dessen Art zu sein, sich bestätigen, die ewig sich selbst gleich bleibende Bedeutung der Ideen" (Log.[2], S. 513). Nach Auffarth (Die platon. Ideenlehre, 1883) und H. Cohen sind sie nicht metaphysische Wesenheiten, sondern nur „Grundlegungen" (*ὑποθέσεις*) zum Aufbau der Objektenwelt (Z. f. Völkerpsych. IV, 403 ff.). Natorp: Methoden und nicht Dinge sind die Ideen, „Denkeinheiten, reine Setzungen des Denkens und nicht äußere, wenn auch übersinnliche ‚Gegenstände'" (Platos Ideenlehre, S. 73, 132, 151), „Grundlagen zur Erforschung der Phänomene". „Diese ‚haben teil' an ihnen, d. h. sie sind, wenn nicht darzustellen, doch zu denken als stufenmäßige Entwicklungen der Verfahrungsweisen, welche die Ideen bedeuten. Die Idee sagt das Ziel, den unendlich fernen Punkt, der die Richtung des Weges der Erfahrung bestimmt; denn sie sagt das Gesetz ihres Verfahrens" (215 f.; vgl. 2. A. 1921: S. 471 ff., 501: die I. ist nichts Dinghaftes, aber doch ein dynamisches Substantielles. Über P.s I.lehre[2], 1926). Vgl. N. Hartmann, P.s Log. des Seins. 1909; S. Marck, Die platon. I.-Lehre, 1912; Fouillée, P., la théorie des i., 1869; L. Robin, La théorie platonicienne des idées et des nombres, 1908; Lutoslawsky, On the origin and growth of P.s logic, 1897; Ast, Lex. Platonicum[2], 1908.

Nach Xenokrates ist die Idee *αἰτία παραδειγματικὴ τῶν κατὰ φύσιν ἀεὶ συνεστώτων* (vgl. Prokl. in Plat. Parmen. 136 C). Eudoxos lehrt eine Mischung der Ideen mit den Dingen (Aristot., Met. I 9, 991 a 16 f.). Die Ideenlehre bekämpft Aristoteles. Die Ideen seien unnütze Verdoppelungen der Sinnendinge, ferner sei das „Teilhaben" der Dinge an den Ideen nur ein Bild, endlich bestehe kein verständlicher Kausalzusammenhang zwischen Ideen und Dingen. Die gesonderte Existenz des Allgemeinen folgt nicht aus der Tatsache der Erkenntnis. Das Wesen und dasjenige, dessen Wesen es ist, können nicht voneinander getrennt existieren (*δόξειεν ἂν ἀδύνατον, εἶναι χωρὶς τὴν οὐσίαν καὶ οὗ ἡ οὐσία*, Met. I 9, 991 a 11 ff.; XIII, XIV). Die I. als Einzelwesen gedacht müßte mit den ihr unterstellten Einzeldingen ein gemeinsames Urbild haben, z. B. die einzelnen Menschen und die Idee des Menschen (*αὐτοάνθρωπος*) einen „dritten Menschen" (*τρίτος ἄνθρωπος*, Met. I 9, 990 b 15; VII, 13; De soph. elench. 22). Das Allgemeine ist, als ewige „Form" (s. d.), den Dingen immanent. — Cicero übersetzt *ἰδέα* durch „species", „idea" (Acad. I, 8). „Nec vero ille artifex (Phidias) cum faceret Jovis formam, contemplabatur

aliquem, e quo similitudinem duceret, sed ipsius in mente insidebat species pulchritudinis eximia quaedam, quam intuens, in eaque defixus, ad illius similitudinem artem et manum dirigebat. Ut igitur in formis et figuris est aliquid perfectum et excellens, cuius ad cogitatam speciem imitando referuntur ea, quae sub oculos ipsa cadunt: sic perfectae eloquentiae speciem animo videmus, effigiem auribus quaerimus. Has rerum formas appellat ideas Plato, easque gigni negat, et ait semper esse ac ratione et intelligentia contineri" (Orat. C. 3). — Bei den Stoikern werden die Ideen zu subjektiven Begriffen, Vorstellungen ohne objektive Existenz, zu *ἐννοήματα*, *φαντάσματα ψυχῆς* (Stob. Ecl. I, 332; Plut., Plac. I, 10, Dox. D. 309). Einige Verwandtschaft mit den Ideen haben aber die *λόγοι σπερματικοί* (s. d.). Gattungsbegriffe sind die Ideen nach Boëthos von Sidon. (Syrian. In met. 106, 5 ff.) — Ewige Gedanken Gottes sind die Ideen nach Albinus (Didaskal., 27 f., 163 f.), Atticus (Euseb. Praep. evang. XV, 13, 1 ff.), Apuleius (Opp. 1876), Nikomachos (Instit. arithm. I, 6) u. a.

Unkörperliche, geistige Kräfte (*δυνάμεις λόγοι*) sind die Ideen bei Philon. Gott bedient sich ihrer zur Gestaltung der Materie (*ταῖς ἀσωμάτοις δυνάμεσιν, ὧν ἔτυμον ὄνομα αἱ ἰδέαι*, De sacrif. XIII, 329; WW. V, 79). Die höchste Kraft ist der *λόγος* (s. d.), die I. der Ideen, der Ort der Ideenwelt (*ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος*, De mundi opificio IV, 17 ff.; WW. I, 5 f.; VI, 25; W. I, 7 f.). Nach Plutarch von Chaeronea gibt es Ideen als Urbilder der Dinge (Quaest. conv. VIII, 2, 4). Longinus nimmt die vom *νοῦς* getrennte Existenz der Ideen an (Porphyr. Vita Plot. 18, 20; Procl. in Tim. I). Nach Plotin enthält der aus dem göttlichen „Einen" hervorgehende Geist oder Intellekt (*νοῦς*) als Inhalt seines Schauens die Welt der ihm immanenten (*οὐκ ἔξω τοῦ νοῦ τὰ νοητά*) Ideenwelt. Der Geist selbst ist die Einheit der Ideen (*ὅλος μὲν ὁ νοῦς τὰ πάντα εἴδη*; vgl. Enn. III, 9; V, 5; 9. 8 ff.; 11). Als Teilinhalte des *νοῦς* sind die Ideen selbst *νοῖ, νοεραὶ δυνάμεις*, geistige Potenzen in den Dingen (IV, 8, 3), sie bilden eine intelligible Welt (*κόσμος νοητός*), die lebendig die Dinge durchdringt und zusammenfaßt, wie ein „zweiter Gott" (V, 9, 9 ff.). Ideen gibt es auch von Einzeldingen als solchen (Enn. V, 7, 9, 12). (Vgl. Falter, Die I. bei Philo u. Plotin, 1908; vgl. Logos).

Dem Mittelalter gelten die Ideen meist als die dem göttlichen Geiste wesenhaften Urbilder der Dinge („formae exemplares"), nach welchen Gott alles geschaffen hat. Boëthius: „Tu cuncta superno ducis ab exemplo, pulchrum pulcherrimus ipse mundum mente gerens similique ab imagine formans" (Consol. philos. III, metr. 9). Während Tertullian als Gegner der Ideenlehre auftritt (De an. 23), nennt Origenes den Logos (s. d.) die *ἰδέα ἰδεῶν, σύστημα θεωρημάτων ἐν αὐτῷ*; er enthält in sich „universae creaturae vel initia vel formas vel species" (De princ. I, 2, 2). Bei Augustinus kommt „Idee" als „forma", „species", „archetypon" vor. Die Ideen, die unveränderlichen Urgründe der Dinge (auch der einzelnen) sind Gedanken Gottes. „Ideae principales formae quaedam vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt ..., quae in divina intelligentia continentur" (De divin. qu. 46; vgl. De civ. Dei XI, 10; Confess. XIII, 38; De trin. IV, 3, 12). „Dionysius Areopagita": „Principia, quas Graeci ideas vocant, hoc est, species vel formas aeternas et incommutabiles rationes ..., secundum quas et in quibus visibilis mundus formatur et regitur" (De div. nom. c. 5). Johannes Scotus bestimmt die Ideen („ideae, primordiales causae, prototypa, exempla") als „species vel formae, in quibus rerum omnium faciendarum, priusquam essent, immutabiles rationes conditae sunt" (De divis. natur. II, 2). Alexander von Hales: „Idea in Deo idem est quod divina essentia" (S. th. I, 4 ff., 14). In den Geistern sind auch „ideae omnium rerum cognitivae" (II, 20). Anselm betrachtet die Universalien als ewige göttliche Gedanken („in ratione summae naturae"; Monol. 9 f., 29 ff.). Abaelard: „Ad hunc modum Plato formas exemplares in mente divina considerat, quas ideas appellat et ad quas postmodum quasi ad exemplar quoddam summi artificis providentia operata est" (Theol. Christ. IV, p. 1336). „Hanc autem processionem, qua scilicet conceptus mentis in effectum operando prodit, dicens generales et speciales formas rerum intelligibiliter in mente divina constitisse,

antequam in corpora prodirent" (II, p. 1095 f.). Bernhard Silvestris: „Noys summi et exsuperantissimi Dei est intellectus et ex eius divinitate nata natura, in qua vitae viventes imagines, notiones aeternae, mundus intelligibilis rerum cognitio praefinita" (De mundi univ.). Nach Bernhard von Chartres sind die Ideen ewig, aber nicht „coaeternae" mit Gott. Nach der Kabbalah enthält die Welt Beriah die Ideen als geistige Wesen. Über die Ideenlehre in der jüdischen Philosophie vgl. Neumark, Gesch. d. jüd. Phil. I, 22 ff. Vgl. Horten, Die Philos. der Erleuchtung nach Suhrawardi, 1912; Wilhelm von Auvergne, Opp. 1591. Nach Albertus Magnus sind die Ideen „in mente divina secundum quod ars est omnium creatorum" (S. th. I, 55, 2). „Porismata vocantur, id est, praedestinationes" (ib.). Nach Thomas sind die Ideen „formae exemplares" (S. th. I, 44, 3 c), „rationes . . . rerum, secundum quod sunt in Deo cognoscente" (l. c. I, 14 pr.). Die „idea" ist „quaedam forma intellecta ab agente, ad cuius similitudinem exterius opus producere intendit" (Quodl. 4, 1, 1 c), „forma in mente divina, ad similitudinem cuius mundus est factus" (S. th. I, 15, 1). „In quantum Deus cognoscit suam essentiam, ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam ut propriam rationem et ideam huius creaturae" (I, 15, 1 ad 3). Bonaventura: „Idea, cum sit similitudo rei cognitae mediumque inter cognoscens et cognitum, plurificatur in Deo secundum rationem" (In l. sent. 1, d. 42, qu. 3, 1). „Ideae rerum ante mundi constitutionem in mente creatoris erant" (Comp. theol. I, 25). Nach Heinrich von Gent gibt es (im Gegensatz zu Thomas u. a.) keine Ideen der Einzeldinge („individua proprias ideas in Deo non habent", Quodlib. theol. V, 3, VII, 1 f.). Nach Richard von Middleton sind die Ideen dasjenige, wodurch Gott die Dinge denkt und wonach er sie geschaffen hat (In l. sent. 1, d. 36, 2, 2). Durand von St. Pourçain versteht unter den Ideen die Dinge, wie sie im Geiste Gottes als Inhalt („obiective") enthalten sind (In l. sent. 1, d. 36, qu. 3, 11). „In Deo est solum una idea, plures tamen rationes ideales" (qu. 4, 5). Duns Scotus bemerkt, die Idee sei „ipsum obiectum ut cognitum. . . in mente divina" (Report. 1, d. 36, qu. 2, 31). Wilhelm von Occam betont die rein intentionale Existenz der Ideen in Gott, in dem sie als Gedankeninhalte („obiective"), nicht als selbständige Wesenheiten („subiective") bestehen. „Ideae non sunt in Deo subiective et realiter, sed tantum sunt in ipso obiective, tanquam quaedam cognita ab ipso: quin ipsae ideae sunt ipsaemet res a Deo producibiles" (In l. sent. I, d. 35, qu. 5). Da das Allgemeine nichts Reales ist, so gibt es nur Ideen „singularium" (ib.). Suarez gebraucht „idea" im Sinne von „exemplar" (Met. disp. 25, sct. 1). G. Biel: „Idea in mente divina est ipsamet cognita creatura" . . . „In Deo sunt ideae obiective et intellectualiter" (Collect. I, 2, 4). Goclen: „Idea significat speciem seu formam seu rationem rei externam; generatim idea est forma seu exemplar rei, ad quod respiciens opifex efficit id quod animo destinarat" (Lex. philos. 208). — Nach Eckhart ist in Gott die ewige Ideenwelt, die einheitliche Schau der Urbilder aller Dinge („alle Ding in all und all geeinigt"). In Gott hatten die Dinge vor der Schöpfung ein „virtuales" Sein. Vgl. O. Karrer, Meister Eckehart, 1926).

Nach Nicolaus Cusanus enthält der göttliche Geist die Ideen der Dinge (De coniect. II, 14). Marsilius Ficinus nennt die Ideen „tanquam obiecta et species viresque naturales, intellectus primi essentiam comitantes, circa quas intellectus illius versetur, intelligentia, sequens quidem illas quodammodo sed mirabilis ipsa unita" (In Plat. Parmen. C. 23). Es gibt eine angeborene (s. d.) „intelligibile species" (Theol. Platon.). Ähnlich Pico, Agrippa von Nettesheim, Patritius (Panarch. XII, 25 ff.), R. Cudworth, J. Böhme (Vom dreifachen Leben des Menschen) u. a. F. Bacon: erklärt, die „divinae mentis ideas" seien „veras signaturas atque impressiones factas in creaturis, prout inveniuntur" (Nov. Organ. I, 23); sie sind „vera signacula creatoris super creaturas, prout in materia per lineas veras et exquisitas imprimuntur et terminantur" (I, 124). Marcus Marci schreibt den Ideen bildnerische Kräfte zu (Idear. operatr. idea, 1634). Sie sind nach H. Hirnhaim „rerum semina" in der Materie, die aber nicht in jeder „pariter evolubiles" sind (De typho generis humani, 1676, p. 148 ff.). Die Ideen sind Inhalte der Weltseele (dies auch nach

A. Comenius). Nach Malebranche sind mit den Dingen auch ihre Ideen in Gott enthalten, wir erkennen jene mittels dieser, deren Gegenstand die Weite des Unendlichen ist („obiectum omnium idearum est extensio τοῦ infiniti, intelligibilis, immutabilis et incommensurabilis, ex cuius intuitu formamus quidquid adspicimus sive intra sive extra nos" (Rech. de la vérité II, 1). Die Idee ist „l'objet immediat ou le plus proche de l'esprit, quand il aperçoit quelque objet (II, 1). Die Ideen in Gott sind Objekte des Intellekts, unabhängig von unserem Wollen, uns immer gegenwärtig; wir schauen durch Teilhabe am göttlichen Intellekt diese Ideen, die Modifikationen der intelligiblen Ausdehnung in Gott, nach denen die Dinge geschaffen sind („Nous voyons toutes choses en Dieu", III, 2, 6; vgl. Erforsch. der Wahrheit I, 1920). Ähnlich Fénélon (De l'existence de Dieu, p. 146), Giovenale (Solis intelligentiae lumen, 1686), Soave, Gerdil (Oeuvres, 1816—20) u. a.; vgl. Ubaghs (Essai d'idéol. ontol., 1860). Nach Gioberti sind die Dinge Besonderungen der ewigen Idee, die auch das absolute Strebensziel ist. Gott schaut in sich die ewige Ordnung der Ideenwelt. Das Seiende ist Gegenstand der „scienza ideale" (vgl. Introduz. allo studio della filos., 1839 f.). Nach Rosmini ist die ursprünglichste I. die des Seins (s. d.). — Auch nach Berkeley sind die Ideen in Gott (Hylas and Philonous, 1713, Siris, 1744), vgl. Leibniz (s. unten), Bonnet (Ess. analyt., p. 101 f.) u. a.

Von Descartes an wird die Bedeutung von „idea" als Bewußtseinsinhalt, Vorstellung, Gedanke, üblich (vgl. auch Stoiker, Jean de Meuny, Le roman de la rose, Ende des 13. Jahrh., Montaigne, u. a.). Descartes: „Ostendo me nomen ideae sumere pro omni eo, quod immediate a mente percipitur, adeo cum volo et timeo, quia simul percipio me velle et timere, ipsa volitio et timor inter ideas a me numerantur" (Resp. III, 15, s. Angeboren). Die Logik von Port Royal erklärt: „Lorsque nous parlons des idées, nous n'appellons point de ce nom les images qui sont peintes dans la fantaisie; mais tout ce qui est dans notre esprit, lorsque nous pouvons dire avec vérité que nous concevons une chose" (I, 1). Spinoza: „Ideae nomine intelligo cuiuslibet cogitationis formam illam, per cuius immediatam perceptionem ipsius eiusdem cogitationis conscius sum" (Ren. Cartes. princ. philos. I, def. II). I. ist ein Gedanke, kein sinnliches Vorstellungsbild („imago"). „Per ideam intelligo mentis conceptum, quem mens format, propterea quod res est cogitans. Dico potius conceptum quam perceptionem, quia perceptionis nomen indicare videtur, mentem ab obiecto pati. At conceptus actionem mentis exprimere videtur" (Eth. II, def. III). Man soll unterscheiden „inter ideam sive mentis conceptum, et inter imagines rerum, quas imaginamur". Die I. involviert schon „affirmationem aut negationem" (II, prop. XLIX, schol.). „Non enim per ideas imagines, quales in fundo oculi et, si placet, in medio cerebro formantur, sed cogitationis conceptus intelligo" (II, prop. XLVIII, schol.). „Adäquate" (s. d.) I. ist jene, welche „omnes verae ideae proprietates sive denominationes intrinsecas habet" (II, def. IV). In Gott ist eine I. seines Wesens und von allem aus diesem mit Notwendigkeit Folgenden „tam eius essentiae, quam omnium, quae ex ipsius essentia necessario sequitur" (II, prop. VII, XX). Auch vom menschlichen Geist gibt es eine I. in Gott (XX, dem.). „Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum" (s. Parallelismus). Von der einen göttlichen I. sind alle anderen abzuleiten (De emend. intell.) Jedes Ding ist im unendlichen Intellekt durch unendliche Ideen ausgedrückt (An Tschirnhaus, Briefwechsel, S. 252). Leibniz definiert die I. als „propinquam quandam cogitandi de re facultatem sive facilitatem" (Gerh. VII, 263 f.). Bevor wir sie denken, sind die Ideen in Gott (Nouv. ess. III, s. Wahrheit). Die deutlichen Ideen sind „une représentation de Dieu", die verworrenen eine Vorstellung (u. Darstellung s. d.) des Universums (II). Die Ideen sind virtuell „angeboren" (s. d.). Micraelius: „Idea ... tria requirit: 1) ut sit forma intellectui obiecta, ad cuius similitudinem producatur res ad extra; 2) ut ista similitudo rei ad extra sit ex intentione ipsius operantis; 3) ut effectus productus sit intentus a particulari agente" (Lex. phil., 509). Nach Chauvin ist eine I. „prima mentis humanae cogitatio" (Lex. phil. 1692). Hollmann: „Idea nihil aliud, quam vel exemplar rei in cogitante vel rei in mente repraesentatio, imago et quasi pictura est" (Log.

§ 23). Chr. Wolff: „Repraesentatio rei dicitur idea, quatenus rem quandam refert, seu quatenus obiective consideratur" (Psych. empir., § 48; Psych. ration. § 86). Tetens: „Aus den Vorstellungen werden Ideen und Gedanken ... Die Idee enthält außer der Vorstellung ein Gewahrwerden und Unterscheiden" (Phil. Vers. I, 26). Sie ist eine bewußte Vorstellung (S. 96). Nach Platner ist I. „alles, was die Seele wirkt" (Philos. Aphor. I, § 31), „eine geistige Tätigkeit der Seele". Es schwebt der Seele dabei „der Gegenstand der Idee, das Ideenbild" vor (§ 288 ff.). Reimarus identifiziert „I.", „Denkbild", „Begriff" als „einzelne Vorstellung eines Dinges, dabei wir uns sowohl unserer Vorstellung als des vorgestellten Dinges bewußt sind" (Vernunftlehre^5, § 30 ff.). Wyttenbach: „Ideam ... distinguimus a notione, quae ipsa mentis cogitantis est actio, cum idea illud sit, quod ea actione efficitur" (Praecepta philos. logic. 1794). Nach Locke ist I. „whatsoever is the object of the understanding, when a man thinks" (Ess. I, ch. 1, § 8). Es gibt „simple" und „mixed ideas"; letztere sind Produkte der Verknüpfung durch das Denken. Die „real ideas" haben eine Grundlage („foundation") in der Wirklichkeit, eine „conformity" mit der realen Existenz (II, ch. 30, § 1). Adäquat sind I., wenn sie ihre „archetypes" vollkommen repräsentieren (ib.). Vorstellungen (auch Wahrnehmungsinhalte) sind „ideas" bei Berkeley, der ihre Passivität (als Inhalt des Bewußtseins der allein aktiven Geister) betont (Princ. I, XXXIII, XXXIX u.ö.). Aus „Ideen" bestehen die Körper (s. d.).

Als Erinnerungsvorstellungen treten die „I." bei Hobbes auf. Er bestimmt sie als „memoriam imaginationemque magnitudinum, motuum, sonorum, colorum etc. atque etiam eorum ordinis et partium: quae omnia etsi ideae tantum et phantasmata sunt, ipsi imaginanti interne accidentia, nihilominus tanquam externa et a virtute animi minime dependentia apparitura esse" (De corp. C. 7, 2). Nach Hume sind die Ideen Erinnerungsbilder, „faint images" der Impressionen, „Kopien" dieser (Treat. I, sct. 1). Alle einfachen Ideen stammen aus einfachen Impressionen (ib.). Erinnerungsvorstellungen sind die Ideen nach Condillac (Traité des sentiments, Extr. rais., p. 49 f.) u. a. Nach Bonnet sind sie „sensations comparées" (Ess., ch. 19 ff.). Nach Laromiguière ist die I. „un rapport de distinction, un jugement" (Leçons de philos. II 4, p. 134f.), nach Galluppi „un elemento di giudizio" (Elem. di filos. II, 9). — Als logisch-objektive Bedeutung eine Gedankens wird die I. vom Vorstellungsakt unterschieden bei Bradley, Bosanquet, Royce, Dewey (Stud. in log., p. 183 ff.) u. a. (s. Begriff).

Einen neuen Sinn erhält „Idee" bei Kant. Sie ist hier ein Urbild nicht des realen Seins, sondern des Denkens, ein den Verstandesgebrauch leitender, den Prozeß des Erkennens abschließender Vernunftbegriff, dem kein Gegenstand in der Erfahrung jemals entsprechen kann, der aber als Totalitätsbegriff dazu dient, die Gesamtheit der (kategorial verarbeiteten) Erfahrungen abzuschließen, auf eine höchste, systematische Einheit zu beziehen. Die „transzendentale" I. ist (theoretisch) nicht von „konstitutivem", nur von „regulativem" (s. d.) Gebrauche, ein Richtungspunkt für das Erkennen und Handeln. Ideen sind Begriffe von Unbedingtem (s. d.), das zu allem Bedingten als letzte Bedingung gedacht wird. Die Platonischen Ideen haben als ideale Musterbilder des Handelns „wahrhafte Kausalität" durch die Vernunft (Kr. d. r. V., S. 329; gegen die Hypostasierung der I.). Die Vernunft (im engeren Sinne) ist die Quelle von „Vernunftbegriffen", Ideen. Die I. ist „ein Begriff aus Notionen, der die Möglichkeit der Erfahrung überschreitet" (S. 333), ein Vernunftbegriff, dem „kein kongruierender Gegenstand in den Sinnen gegeben werden kann", dem kein empirischer Gegenstand entspricht, weil er eine nie erreichbare „Vollkommenheit" bedeutet (S. 338 f.; Anthrop. I, § 43; Log. I, § 3: Proleg. § 40). Sie kann nie Erkenntnis werden, ist „indemonstrabel", „transzendent" (Kr. d. Urt., § 56f.). Die Ideen haben ihren Ursprung in den drei Funktionen der Vernunftschlüsse. „Der formale Unterschied der Vernunftschlüsse macht die Einteilung derselben in kategorische, hypothetische und disjunktive notwendig. Die darauf gegründeten Vernunftbegriffe enthalten also erstlich die Idee des selbständigen Subjekts (Substantiale), zweitens die Idee der vollständigen Reihe der Bedingungen, drittens die Bestimmung aller Begriffe in der Idee

eines vollständigen Begriffs des Möglichen" (Prol., § 43). Die Ideen enthalten Grundsätze, „unseren Verstand zur durchgängigen Einheitlichkeit, Vollständigkeit und synthetischen Einheit zu bringen" (§ 44, 56). „Die Form der Urteile ... brachte Kategorien (s. d.) hervor, welche allen Verstandesgebrauch in der Erfahrung leiten. Ebenso können wir erwarten, daß die Form der Vernunftschlüsse, wenn man sie auf die synthetische Einheit der Anschauungen nach Maßgebung der Kategorien anwendet, den Ursprung besonderer Begriffe a priori enthalten werde, welche wir reine Vernunftbegriffe oder transzendentale Ideen nennen können." Sie bestimmen „den Verstandesgebrauch im Ganzen der gesamten Erfahrung nach Prinzipien", als Begriffe von der „Totalität der Bedingungen" zu einem Bedingten, „Begriffe des Unbedingten" als „Grund der Synthesis des Bedingten" (Kr. d. r. V., S. 333 ff.), Begriffe von der „Totalität in der Synthesis", notwendig als „Aufgaben, um die Einheit des Verstandes womöglich bis zum Unbedingten fortzusetzen" und den Verstand „mit sich selbst durchgehends einstimmig" zu machen, indem sie alles auf einen Gegenstand Bezügliche in ein „absolutes Ganzes" zusammenfassen (S. 336 ff.). „So viele Arten des Verhältnisses es nun gibt, die der Verstand vermittelst der Kategorien sich vorstellt, so vielerlei reine Vernunftbegriffe wird es auch geben, und es wird also erstlich ein Unbedingtes der kategorischen Synthesis in einem Subjekt, zweitens der hypothetischen Synthesis der Glieder einer Reihe, drittens der disjunktiven Synthesis in einem System zu suchen sein." Sie „betrachten alle Erfahrungserkenntnis als bestimmt durch eine absolute Totalität der Bedingungen". „Sie sind nicht willkürlich erdichtet, sondern durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben und beziehen sich daher notwendigerweise auf den ganzen Verstandesgebrauch." „Sie sind endlich transzendent und übersteigen die Grenze aller Erfahrung", in der niemals ein ihnen adäquater Gegenstand vorkommen kann, so daß die I. (als „Begriff eines Maximum") in concreto nie gegeben, ihr Gegenstand stets ein „Problem" ohne Auflösung ist, indem durch sie „kein Objekt bestimmt werden kann" (S. 338 ff.). Die Ideen sind eigentlich nur „bis zum Unbedingten erweiterte Kategorien" (S. 375 f.), aber von der „objektiven Realität" noch weiter entfernt als diese. Sie dienen der nie völlig erreichbaren systematischen (s. d.) Einheit der Erkenntnis (S 494). „Transzendent" (s. d.) sind sie, wenn sie sich „intelligible Gegenstände" (übersinnlicher Art) setzen; die transzendentale „Dialektik" (s. d.) führt solche Scheinbegriffe auf ihre wahre Funktion zurück, zeigt ihren bloß „regulativen", einen steten Regreß in der Reihe der Erfahrungen gebietenden Charakter. Die I. ist nur eine Regel der „regressiven Synthese", die ins Unendliche (zu einem „focus imaginarius"), nie aber zu einem Letzten führt. Dieser „immanente" Gebrauch der I. ist zweckmäßig, unentbehrlich. So ist die I. ein „heuristischer" Begriff, der nicht zeigt, wie ein Gegenstand beschaffen ist, sondern wie wir die Gegenstände der Erfahrung suchen sollen. Die Ideen sind bloße „Gedankendinge" und „heuristische Fiktionen", sofern wir z. B. die Welt so betrachten können, „als ob" sie von einer höchsten Intelligenz herstamme (s. Fiktion). Als regulative Prinzipien sind sie „durch die Natur unserer Vernunft aufgegeben" (S. 548 ff., 568 ff., 643 f.). Unter den Ideen besteht ein Zusammenhang und eine Einheit, so daß vermittelst ihrer die Vernunft alle ihre Erkenntnisse in ein System bringt. Die vier kosmologischen Ideen sind: „1) die absolute Vollständigkeit der Zusammensetzung des gegebenen Ganzen aller Erscheinungen; 2) die absolute Vollständigkeit der Teilung eines gegebenen Ganzen in der Erscheinung; 3) die absolute Vollständigkeit der Entstehung einer Erscheinung überhaupt; 4) die absolute Vollständigkeit der Abhängigkeit des Daseins des Veränderlichen in der Erscheinung". Die psychologische Idee enthält die unbedingte Einheit des denkenden Subjekts, die theologische die absolute Einheit der Bedingung aller Gegenstände des Denkens; die kosmologischen Ideen beziehen sich auf die absolute Einheit der Reihe der Bedingungen der Erscheinungen (S. 343 ff.). Die Ideen von Gott und Unsterblichkeit sind Bedingungen des praktischen (s. d.) Gebrauchs unserer Vernunft. Folglich muß die „Möglichkeit" dieser Ideen angenommen werden, aber nur in „praktischer Absicht", aus einem „Bedürfnis" der praktischen Vernunft, die durch ihre „Postulate" (s. d.) diesen Ideen Realität verschafft („objektive, aber nur

in praktischer Rücksicht gültige Realität", Fortschr. der Met., S. 125 ff.; s. Übersinnlich). Die Vernunft schafft sich die Ideen selbst zu praktisch-sittlichem Zwecke, nicht zur Erkenntnis metaphysischer Gegenstände (Das Ende aller Dinge, S. 163). Die „moralisch-praktische Realität" dieser Ideen fordert, uns so zu verhalten, als ob ihre Gegenstände „gegeben wären" (Zum ewigen Frieden in der Philos. § 1, S. 33). Ideen sind „a priori durch reine Vernunft geschaffene Bilder" (Altpreuß. Monatshefte, 1884, S. 349 f.; vgl. Reflex. II, 1235, 1239 ff.; Lose Blätter I, 139, 352 ff.; Ideen = Begriffe von einem absoluten Ganzen, das die Teile bestimmt; WW. XVI, 537 ff.: Die I. ist „ein notwendiger Grundbegriff, um die Verstandeshandlung der Subordination entweder objektiv zu vollenden oder als unbegrenzt anzusehen"; S. 537). Die ästhetische I. ist eine „inexponible" (s. d.) Vorstellung der Einbildungskraft, der nie ein Begriff adäquat gefunden werden kann. Sie ist „eine einem gegebenen Begriffe beigesellte Vorstellung der Einbildungskraft, welche mit einer solchen Mannigfaltigkeit der Teilvorstellungen in dem freien Gebrauche derselben verbunden ist, daß für sie kein Ausdruck, der einen bestimmten Begriff bezeichnet, gefunden werden kann", „diejenige Vorstellung der Einbildungskraft, die viel zu denken veranlaßt, ohne daß ihr doch irgend ein bestimmter Gedanke, d. i. Begriff adäquat sein kann" (Kr. d. Urt., § 751 ff., S. 171 ff.). Ästhetische „Normalidee" ist „das zwischen allen einzelnen, auf mancherlei Weise verschiedenen Anschauungen der Individuen schwebende Bild für die ganze Gattung, welche die Natur zum Urbild ihren Erzeugungen in derselben Spezies unterlegte, aber in keinem einzelnen völlig erreicht zu haben scheint" (§ 17). Schönheit ist der „Ausdruck ästhetischer Ideen" (S. 175 f.; vgl. S. 298 f.). Das Erhabene bestimmt das Gemüt, sich die Unerreichbarkeit der Natur als Darstellung von Ideen zu denken (§ 29). Der „Geist" (s. d.) ist der Erzeugungsgrund dieser Ideen (vgl. WW. XV, 361 ff.; s. Genie, Ästhetik). Vgl. E. Lehmann, I. u. Hypothese bei Kant, 1909; Vaihinger, Die Philos. des Als Ob, S. 680 ff. (die Ideen als bloße zweckmäßige Fiktionen ohne objektive Realität; dagegen H. Scholz, Ann. der Philos. I, u. a.). Den Begriff der I. im Kantischen Sinne hat Schiller. Nach S. Maimon ist die Vernunftidee „die formelle Vollständigkeit eines Begriffs" (Vers. üb. d. Transzend., S. 157). Die Ideen sind 1. Fiktionen der Einbildungskraft, „bloße Erfindungsmethoden, die bloß zum Behufe der Einbildungskraft als gegebene Objekte fingiert werden", 2. „der menschlichen Seele (dem Erkenntnis- und Willensvermögen) von der Natur abgesteckte Ziele ihrer Wirksamkeit" (I. des höchsten Gutes u. dgl.; Vers. e. neuen Log.², S. 180 f.). Reinhold bestimmt die I. als „die Vorstellung, welche durch das Verbinden des gedachten (durch Begriffe vorgestellten) Mannigfaltigen entsteht" (Vers. e. neuen Theor. II, 498). Vgl. Chr. E. Schmid, Empir. Psych., S. 382; Moralph., § 96 ff.; E. Reinhold, Theor. der menschl. Erk. II, 244; Apelt, Met., § 59 ff., 132 ff.; Chr. Weiss, Wesen u. Wirken der menschl. Seele, 1811, S. 225 ff., Krug, Handb. der Philos. I, 300 ff. Nach Jacobi offenbart sich in den Ideen („Vorstellungen des im Gefühl allein Gegebenen") das Übersinnliche (WW. II, 62). — Nach F. A. Lange sind Ideen der Ausdruck von „Einheitsbestrebungen", von hohem Werte für das Handeln und Leben (s. Ideal; Gesch. des Material.⁷, 1902); ähnlich Vaihinger (s. oben). Nach Cohen ist die I. das Selbstbewußtsein des Begriffs, der „Logos des Begriffs", vom Begriff Rechenschaft gebend. In ihr legt das Denken sich selbst seinen Grund. Diese Grundlegung gewährleistet das wahrhafte Sein als ein durch das Denken methodisch Gesetztes. Die I. ist „Hypothesis" (s. d.), apriorische Grundlegung, Voraussetzung, „Methode" (Log.², S. 15 ff., 211 ff., 376 ff.). Die I. ist eine Schau, die sich als Hypothesis allem wissenschaftlichen Denken vorsetzt, den Inhalt seiner Aufgabe vorbereitet (Der Begriff der Religion, S. 28 f.). Die I. ist Aufgabe, Vorwurf, „Problem", auch Vorschrift des praktischen Vernunftgebrauchs (Eth., S. 26). Die I. ist die „reine" Erkenntnis, die Grundlegung, „welche der Instruktion einer jeden exakten Untersuchung voraufgehen muß" (Log.², S. 6 f., 303 ff.). Ähnlich Cassirer, Buchenau, K. Sternberg (Die I. ist ein Grundwert, eine „unendliche Aufgabe für die Realität", zugleich Ziel der Entwicklung (Ideal. u. Kultur, S. 17 ff.), E. Beling (Rechtswiss. u. Rechtsphilos., S. 21 ff.),

Kühnemann (Die I. richtet die Gedanken auf die Ganzheit der unbedingten Erkenntnis", Kantstud. XXIX, 287f.), Stadler, B. Kellermann (Das Ideal im Syst. der Kantischen Philos., 1919), Kinkel (Ideal. u. Real., S. 22, 79, 112), Weidenbach (Weltansch. aus dem Geist des Kritiz., S. 113), A. Ruesch (Freih., Unsterbl. u. Gott als Ideen der pr. Vern., 1913), N. Hartmann, Stammler (Rechtsph. Abh. II, 308; die I. ist richtender Blickpunkt, I. ist der Gedanke der methodischen harmonischen Ordnung des Alls unserer Bewußtseinsinhalte: Lehrb. der Rechtsphil., S. 174), Natorp. Nach ihm sind die Ideen „reine Setzungen des Denkens", „Methoden", „Grundlagen" (Platos Ideenlehre, S. 215 ff.; s. Hypothesis). Die I. ist „gedachte letzte Einheit", „Blickpunkt der Erkenntnis", „Einheit unbedingt" (Sozialpäd.[2], S. 24f., 33f., 40ff.; Allg. Psych., 1910), die „Hinschauung des Objekts", das „Gesetz des Gesetzes" (Philos.[3], S. 102); sie gewinnt ihre Sicherung an der Erfahrung, indem sie sich als Grund ihrer Möglichkeit erweist (S. 156, vgl. S. 31). Der Begriff ist ein Versuch, die I. auszusprechen. Später bestimmt N. die I. als überzeitlich, dynamisch; der aus sich schaffende Geist ist die I. (Sozial. Ideal., 1920; vgl. die 2. A. von Platos Ideenlehre). Nach Riehl sind die Ideen für die Erkenntnis nur von regulativer Bedeutung, indem sie „die Bedingungen oder Regeln angeben, unter denen Einheit oder systematische Vollständigkeit des Wissens zu erzielen ist". Für die praktische Vernunft sind sie konstitutiv; sie sind hier „Willensbegriffe", „Willensaufgaben", Ziele des Schaffens und Handelns, „sie gelten, aber sie sind nicht" (Zur Einf. in die Philos., S. 192 f.). Nach M. Adler sind die Ideen (von Gott, Freiheit, Unsterblichkeit) Produkte unseres Geistes, die „Stimmung des Wollens auf den Ton seiner höchsten Vollendung", ideale Zielpunkte des Handelns (I. Kant zum Gedächtnis, 1904, S. 37ff.), Postulate als Erhaltungsbedingungen der geistigen Einheit (Über den krit. Begriff der Religion, W. Jerusalem-Festschrift, 1915, S. 32 f.). Die Ideen der Wahrheit, des Rechts, der Sittlichkeit, der Kunst sind die Formen der sozial gewordenen „Selbsterhaltung", das „Richtungselement" der sozialen Kausalität, die „Triebkraft" der geschichtlichen Entwicklung, aber nicht die „Maschine" des sozialen Lebens. Die ökonomischen Verhältnisse „bestimmen" den jeweiligen Inhalt der Ideen, die Richtung des Interesses in deren Verfolgung, die Fülle der Mittel zu deren Bearbeitung, aber sie „erzeugen nicht" die Ideen, die einer formal-psychischen, apriorischen Gesetzmäßigkeit unterliegen (Marxist. Probl., S. 4 ff., 11 ff.; Der soziolog. Sinn der Lehre von K. Marx, 1914, S. 20 f.; Kant u. der Marxismus, S. 72 f.). Die „empirische Behaftung" der Ideen lehrt O. Ewald (Kants krit. Ideal., S. 86). Der transzendentale Begriff der I. findet sich auch bei B. Bauch (I. Kant[3], 1921; Die I., 1926), Liebert (Wie ist krit. Philos. überhaupt möglich?, S. 64 f.; Die geist. Krisis der Gegenwart, S. 130), Rickert (Logos IX, 5, 16; Syst. der Philos. I, 158f., 174f., 375. Welt, Seele, Gottheit sind Ideen, „Formen, in denen das Subjekt die Weltinhalte a priori denkt, aber nicht als fertige Wirklichkeiten, sondern als Ideale, die es einerseits nie ganz erfüllen, nie restlos verwirklichen kann, und die es andererseits mit unbedingter Notwendigkeit zu verwirklichen streben soll, weil sie eben als theoretische Werte gelten"; das Wirklichkeitsganze ist I., ein erst zu Verwirklichendes). Es gibt ideale (s. d.) Gegenstände (S. 107). Nach F. Münch zerlegt sich der eine „Logos" in ein System von Grundwerten oder Ideen (Erlebnis u. Geltung, S. 91), die „konstitutiven Möglichkeitsbedingungen der Sinngefüge, die sich in den einzelnen Kulturgebilden entfalten" (S. 94). Geschichte ohne Ideen ist blind, Ideen ohne geschichtliche Erfüllbarkeit sind leer (S. 138). Die Ideen (Noumena) sind absolute Werte, in denen sich uns das geltende An sich der Dinge, ihr zeitloser Ewigkeitsgehalt in seiner geschichtlichen Auseinanderlegung enthüllt (S. 139). Wundt bestimmt die metaphysischen Ideen als Produkte des begründenden Denkens der Vernunft, als „ergänzende Gesichtspunkte zur Erfahrung", die ins Transzendente (s. d.) hinausführen. Die kosmologischen Ideen haben „reale" und „imaginäre", die „psychol." und „ontolog." Ideen nur imaginäre Transzendenz (Syst. der Philos. I[3], 188 ff.; Philos. Stud. VII, 13). Die sittlichen Ideen sind „Vorstellungen idealer Zwecke" (Eth. II[3]). Die ästhet. I. ist latent im Objekt (Syst. der Philos. II[3]).

Herbart unterscheidet fünf praktische Ideen („Musterbilder"), die aus „ästhetischen" oder Geschmacksurteilen über „Willensverhältnisse" entspringen (WW. Kehrb. II, 352): 1. Idee der inneren Freiheit (IV, 118 f.), 2. Idee der Vollkommenheit (IV, 119; II, 358 f.), 3. Idee des Wohlwollens (II, 362 f.), 4. Idee des Rechts (IV, 120), 5. Idee der Billigkeit (Enzyklop. d. Philos., S. 47: abgeleitete Ideen: beseelte Gesellschaft, Kultursystem, Verwaltungssystem, Rechtsgesellschaft, Lohnsystem). Nach Allihn sind die sittlichen Ideen „die einfachsten Musterbilder des sittlichen Wollens, nach dem jedes wirkliche Wollen seine Beurteilung nach absolutem Wert oder Unwert findet" (Gr. d. allgem. Eth., S. 211 ff.; vgl. Hartenstein, Eth. Grundbegr., S. 234 ff.). Vgl. Waitz, Lehrb. der Psych., S. 609 ff.; Beneke, Lehrb. der Psych.[3], § 297; Psychol. Skizzen II, 329ff. Vorstellungen von Vollkommenheiten, die über alle Erfahrung hinausgehen. Nach C. Stange entstehen die Ideen des Sittlichen als unwillkürliche Produkte der Vernunft, unabhängig vom Subjekt (Einl. in d. Eth. II, 140 ff.). Nach H. Schwarz sind praktische Ideen „Gedankenbilder eines Besseren" (Psych. d. Will., S. 122). — Nach Feuerbach besteht die I. im Glauben an die geschichtliche Zukunft, an den Sieg der Wahrheit und Tugend (WW. II). Die I. ist nach Jodl kein Sein, sondern eine Aufgabe, ein „Wert, der über den Feldern der Wirklichkeit erschaut wird", als Möglichkeit, Hoffnung der Zukunft (Vom wahren u. vom falschen Ideal., 1914). Die I. ist eine geistige, treibende, schöpferische, durch den menschlichen Willen sich verwirklichende Macht (Vom Lebensweg I, 103 f., 426; Kr. d. Ideal., 1920). Ähnlich Goldscheid (Zur Eth. des Gesamtwillens I, 195ff.; Grundlin. zu e. Krit. d. Willenskraft, S. 117 ff.). Nach Jahn sind die sittlichen Ideen Musterbilder oder Postulate für das Wollen und Handeln (Psych. II[7], 147). Ideen sind „Vorstellungsweisen, welche alle Vorstellungen und Gefühle ... in sich zusammenfassen, und welche dazu dienen, diesen Gedankenkreisen zur Einheit und zum Anschluß zu verhelfen" (S. 157 f., Eth. I[4], 163 ff.). Die Ideen schaffen Ideale (S. 163) und Normen (S. 173).

Als objektive, unabhängig vom Denken und Erkennen wesenhafte Typen der Dinge oder des Lebens, bzw. als Inhalte geistiger Akte oder eines universalen Bewußtseins gelten die Ideen bei einer Reihe neuerer Denker. Nach Herder sind die Ideen nicht bloß regulativ, sondern auch konstitutiv, sie geben Wahrheiten höherer Ordnung (Metakrit. II, 81 ff.). Jede lebendige Kraft wirkt als „tätig gewordene I." der Schöpfung (Ideen zur Philos. der Gesch. V. B., 3, S. 184). Goethe: Alles ist Manifestation der I. (Sprüche in Prosa, WW. IV, S. 131). Die I. ist unabhängig von Raum und Zeit. Keine I. kann der Erfahrung völlig angemessen sein (XL, 32). Das Leben der Welt ist die „Wirklichwerdung der Ideen Gottes" (Gespräche, hrsg. von Biedermann mit Riemer Nr. 1451). Kein organisches Wesen ist seiner I. ganz angemessen (mit F. v. Müller, Nr. 2823), aber die Natur muß sich „in die I. fügen", wenn sie auch nicht in der Erfahrung darzustellen ist. Die „Urpflanze", das „Urtier" sind Ideen (Morphol.; vgl. Chamberlain, Goethe, 1912, I. Kant[2], 1908; Simmel, Goethe 1913; G.s Faust II: die „Mütter"). „In der I. leben, heißt das Unmögliche behandeln, als wenn es möglich wäre" (Sprüche in Prosa, WW. IV, 132; s. Vaihinger; vgl. Monade). Nach Fichte tritt die I. in verschiedenen Formen auf (Gr. d. gegenwärt. Zeitalt., 1806, S. 122 f.). Das schöpferische Reich der Ideen bekundet sich besonders in der Geschichte (S. 267). I. ist die Weise, wie das Leben der Gattung in das Bewußtsein eintritt (S. 141). Sie ist ein „selbständiger, in sich lebendiger und die Materie belebender Gedanke" (S. 11). „Alles Leben in der Materie ist der Ausdruck der I." (S. 116; WW. VII). Der Sinnenwelt liegt die „göttliche I." zugrunde, die „I. von der Welt". Die I. selbst lebt und liebt sich in uns; der „Gelehrte" namentlich ist (in seiner Liebe zur I.) die sinnliche Erscheinung der Idee (Über das Wesen des Gelehrten, 2. Vorles., S. 66 ff.). Die I. äußert sich im geistigen Leben als eine Mehrheit von Ideen (S. 84 ff.). Das sich selbst gestaltende und erhaltende Leben der I. im Menschen stellt sich dar als Liebe der I. zu sich selbst (S. 87 f.). Die vernünftigen Wesen sollen den göttlichen Gedanken von der Welt durch ihre freie Tat realisieren (5. Vorles., S. 108 ff.). Die I. ist selbständig, sie „will leben und dasein, schlechthin um dazusein" (WW. VI, 368; VII, 56). In unser Bewußtsein kommen die Ideen als „Auf-

gaben" (Syst. der Sittenlehre, S. 75 f.). Nach Schelling ist die I. der Begriff als die unendliche Bejahung vom Sein. „In jeder Kreatur und Bildung ist das eigentlich Lebende eine ewig geborene I. von der Anfang und Ende eines jeden Dinges selbst die bloß scheinbar getrennten Momente sind" (Jahrb. d. Mediz. I, H. 1, S. 34; H. 2, S. 31; II, H. 2, S. 142). Die Ideen sind „Synthesen der absoluten Identität des Allgemeinen und Besonderen" (Naturphilos., S. 75). Durch die Ideen sind die Dinge „wahrhaft und innerlich ein Wesen" (S. 76). Die Ideen sind „die einzigen Mittler, wodurch die besonderen Dinge in Gott sein können". Gleich Gott sind sie „produktiv und wirken nach demselben Gesetze und auf die gleiche Weise, indem sie ihre Wesenheit in das Besondere bilden ... Die Ideen verhalten sich als die Seelen der Dinge" (Vorles. über die Methode des akadem. Stud.[3], S. 98, 240 f.). Die Ideen sind „die Wesenheiten der Dinge als gegründet in der Ewigkeit Gottes" (WW. I 6, 183). Die I. ist das Universum in der Gestalt des Besonderen (VI, 390). Jedem Ding steht ein „ewiger Begriff" vor, der im unendlichen Verstande entworfen ist. In den Naturwesen ist der „lebendige Begriff" „blind wirksam" (Über das Verhältnis der bild. Künste zur Natur, S. 20 f.). Göttliche Ideen („Gesichte", Urbilder) stehen vor dem Weltanfang und entquellen im Innern der Natur immer wieder (Die Weltalter I, S. 146 f.). Oersted: „Insoweit etwas ein in sich zusammenhaltendes Wesen sein soll, müssen alle Naturgedanken, welche darin ausgedrückt sind, in einem Wesensgedanken sich vereinigen, welchen wir dessen Idee nennen. Das Wesen eines Dinges ist also dessen lebende Idee" (Das Geistige in dem Körperlichen, S. 37). Nach Eschenmayer sind die Ideen „Urtypen, die vor allem Einzelnen und Wirklichen bestanden haben und die das Einzelne, Wirkliche beseelen und ihm ihr Wesen leihen" (Psych., S. 15). In den Dingen spiegelt sich die Idee ab, sie ist „das beständige Integral, was die Erscheinungen zu einem Ganzen zusammenhält; sie ist das Gesetz, dem alle weltlichen Kräfte in ihren Richtungen folgen" (S. 400). Die Natur ist ein Reflex der Idee (S. 394). Wichtig ist die „Triplizität" der Ideen: Wahrheit, Schönheit, Tugend (S. 394 ff.; Gr. d. Naturph., S. 5 ff.). Nach J. J. Wagner setzt die Vernunft (mit der Phantasie) Ideen da, wo sie „Totalität in einer Einzelheit" setzt (Syst. d. Idealphilos., 1804, S. 46). „Aller Zwecke Realität ist in den Ideen" (109). Die Ideen sind treibende Kräfte (S. 48). Jede I. realisiert sich in unendlicher Vielheit (S. 66 ff.). Jedes Ich ist eine I. (S. 86). Das All ist die Realisation der Selbsterkenntnis des Absoluten (S. 76 ff.). Die „Idee der Ideen" ist Gott (S. 89 f.). Suabedissen versteht unter der I. den „Wesensgedanken", „Grundbegriff" eines Dinges, einer Gattung (Grdz. d. Lehre von dem Menschen, S. 126). Die Ideen sind zugleich die Begriffe des „ursprünglichen Strebens und Zweckes" der Dinge, die „ursprünglichen Daseinskräfte und Daseinswillen" (S. 162). Göttliche Ideen manifestieren sich in der Welt nach Oken (Lehrb. der Naturph.[3], S. 13 f.; göttliche „Logik"), Nees van Esenbeck (Naturph., 1841, S. 13 ff.), J. v. Berger (Allg. Grundzüge zur Wiss., 1817—27, I, 248, 275; die I. sind die „wirkenden oder wesentlichen, ewigen und notwendigen Begriffe", die „Urbilder, nach welchen das Sein wirklich werden und sich gestalten mußte", geistige Zahlen), Biberg, Treschow (Schriften, 1831 f., dänisch), Steffens (Grdz. der philos. Naturwiss., 1806, S. 15 ff.), Troxler, K. Carus (Natur u. I., 1861) u. a., Baader (WW. 1851—60), Hillebrand (Philos. des Geistes I, 40, 207), Chr. H. Weisse (Syst. der Ästh., 1830; die I. ist „die unter der Gestalt der Ewigkeit und Notwendigkeit erkannte Form alles wahrhaft Seienden), Wirth (Die spekul. Idee Gottes, 1845), Bachmann (Syst. der Log., S. 283 ff.; I. ist „die nur durch die Vernunft zu erfassende Urgestalt, als Musterform und belebende Kraft für eine Reihe von Bestrebungen und individuellen Gestalten"), Chalybaeus (Wiss., S. 281 ff.), W. Rosenkrantz (Wiss. des Wissens I, 282 ff., 383 ff.), Schleiermacher (WW. III 5, 225 f.), Braniss (Syst. der Met.) u. a. Chr. Krause versteht unter I. 1. einen Musterbegriff, 2. die „Grundidee" im objektiven Sinne (Vorles. über d. Syst. d. Philos., S. 143 ff.). Die Idee Gottes enthält alle Ideen in sich (Urb. d. Menschh.[3], S. 10, 33 ff.). Die Ideenwelt ist eine „ewige und freie Wiederholung des ganzen Weltbaues innerhalb der Vernunft" (S. 34).

Schopenhauer bestimmt die Ideen als „Stufen der Objektivation des Willens", die

„Musterbilder" der Individuen, die „ewigen Formen" der Dinge, „nicht selbst in Zeit und Raum, das Medium der Individuen, eintretend, sondern feststehend, keinem Wechsel unterworfen, immer seiend, ungeworden" (Welt als Wille u. Vorstell. I. Bd., § 25 ff.). Sie werden vom Satze des Grundes nicht berührt (§ 30). Die Dinge sind nur getrübte Erscheinungen der Ideen. Reine Erkenntnis würde nur die I. erfassen (§ 32). Zur I. wird das Objekt erhoben, indem wir zum interesselosen, überindividuellen „reinen Subjekt des Erkennens" werden (§ 34). Die Kunst „wiederholt die durch reine Kontemplation aufgefaßten ewigen Ideen, das Wesentliche und Bleibende aller Erscheinungen der Welt", denn „sie reißt das Objekt ihrer Kontemplation heraus aus dem Strome des Weltlaufs und hat es isoliert vor sich: und dieses Einzelne, was in jenem Strom ein verschwindend kleiner Teil war, wird ihr ein Repräsentant des Ganzen, ein Äquivalent des in Raum und Zeit unendlich Vielen" (§ 36). An sich unräumlich und eins, wird jede I. durch das „principium individuationis" (Raum und Zeit) vervielfältigt zu unzähligen Individuen (WW. X, 105 ff.). Die Ideen sind die adäquate „Objektität" des Willens zum Leben oder Dinges an sich (S. 186 ff.). Wie die I. ist, so muß sie überall und immer erscheinen, das ist das Naturgesetz (XI, 244; vgl. S. 296 f., 304 ff.). Die I. wird durch die vereinte Tätigkeit der Phantasie und der Vernunft erschaut (XI, 128 ff.). Sie ist „die anschauliche Vorstellung, also die Erscheinung selbst, aufgefaßt als eine Stufe der Objektivation des Willens und dadurch befreit von der Vervielfältigung des Gleichartigen durch Raum und Zeit und von den durch eben diese herbeigeführten Zufälligkeiten, Mängeln und Unvollkommenheiten" (Briefe, Univ.-Bibl., An Becker 31. März, 1854, S. 125).

Nach Hegel ist die I. objektiver „Begriff", objektiv seiende Vernunft, im Weltprozesse sich entfaltend und ihre eigenen Bestimmungen „dialektisch" setzend. Sie ist „der Begriff, die Realität des Begriffs und die Einheit beider", „der in seiner Realität gegenwärtige und mit derselben in Einheit gesetzte Begriff" (Ästhet. I, 138), der „adäquate Begriff", das „objektiv Wahre", das „wahrhafte Sein", die „Einheit von Begriff und Realität" (Log. III, 236, 240). Sie ist logischer „Prozeß" (der Diremtion und Synthese), „ewiges Erzeugen", Leben, Wollen und Wissen (S. 242 f.). Natur und Geist sind nur verschiedene Weisen, das Dasein der „absoluten Idee", der „sich wissenden Wahrheit", darzustellen (S. 328). Die I. existiert 1. „an sich", 2. in ihrem „Anderssein" (als Natur), 3. „für sich" (als Geist). Die I. ist die konkrete geistige Einheit, die den Unterschied schon in sich enthält (Enzykl.², Vorr., S. 10). Die I. ist das „Absolute", sie erscheint in jedem Einzelnen (§ 15). Sie ist das „schlechthin mit sich identische Denken" (§ 18). Die „reine" I. ist „die Idee im abstrakten Elemente des Denkens" als Gegenstand der Logik (§ 19). Die I. ist aber „das Denken nicht als formales, sondern als die sich entwickelnde Totalität seiner eigentümlichen Bestimmungen und Gesetze, die es sich selbst gibt, nicht schon hat und in sich vorfindet" (ib.). Die Einheit der I. mit dem Sein ist zu betonen (§ 64, 70). Die Wirklichkeit (s. d.) ist nicht von der I. abzutrennen (§ 6). „Die I. ist das Wahre an und für sich, die absolute Einheit des Begriffs und der Objektivität. Ihr ideeller Inhalt ist kein anderer als der Begriff in seinen Bestimmungen; ihr reeller Inhalt ist nur seine Darstellung, die er sich in der Form äußerlichen Daseins gibt, und diese Gestalt, in seine Idealität eingeschlossen, in seine Macht, so sich in ihr erhält" (§ 213). Alles Wirkliche ist die I., sie ist wahr nur durch sie und kraft ihrer. „Die I. selbst ist nicht zu nehmen als eine Idee von irgend etwas ... Das Absolute ist die allgemeine und eine Idee, welche als urteilend sich zum System der bestimmten Ideen besondert, die aber nur dies sind, in die eine Idee, in ihre Wahrheit zurückzugehen. Aus diesem Urteil ist es, daß die I. zunächst nur die eine, allgemeine Substanz ist, aber ihre entwickelte wahrhafte Wirklichkeit ist, daß sie als Subjekt und so als Geist ist" (ib.). Die I. ist das Subjekt-Objekt, die Einheit des Ideellen und Reellen, des Endlichen und Unendlichen, der Seele und des Leibes (§ 214). Sie ist „die Dialektik, welche ewig das mit sich Identische von dem Differenten, das Subjektive von dem Objektiven, das Endliche von dem Unendlichen, die Seele von dem Leibe ab- und unterscheidet, und nur insofern ewige Schöpfung, ewige

Lebendigkeit und ewiger Geist ist" (ib.). Die Natur (s. d.) ist die „I. in der Form des Andersseins", der Geist (s. d.) die „zu ihrem Für-sich-sein gelangte I." (§ 247, 381). Die I. (der „Gedanke") regiert die Wirklichkeit (WW. XI, 441), denn nur in seinem Begriffe hat etwas Wirklichkeit (III, 11, 36). Der „Begriff" ist „die unendliche Form oder die freie, schöpferische Tätigkeit" (VI, 322f.) Als „entwickelte wahrhafte Wirklichkeit" ist sie Subjekt, Geist (VI, 385f.). Alles Existierende „hat nur Wahrheit, insofern es eine Existenz ist in der I.", diese ist „das allein wahrhaft Wirkliche". „Erscheinung" ist das, worin sich „statt des totalen Begriffs nur irgendeine abstrakte Seite desselben objektiviert" (Ästh. I; vgl. Totalität). Die I. ist „die Vernunft eines Gegenstandes" (Philos. des Rechts, § 2). Nach K. Rosenkranz ist die I. „das absolute Prinzip, welches sich die ihm immanente Form als Methode zur Einheit aller seiner notwendigen Bestimmungen entwickelt, ein System" (Wissensch. d. log. I. II, 336). Sie ist sich selber Zweck, gestaltet sich als organische Totalität (Syst. d. Wiss., S. 117). „Die I. ist selber das absolute, von nichts anderem abhängige, in sich unbedingte Sein, welches, als Involution, alle seine besonderen Bestimmungen zur Evolution in sich schließt (S. 118). Vgl. Gabler, Syst. der theoret. Philos. I, 429; Gerlach, Die Hauptmomente der Philos., S. 11ff., 50; Hinrichs, Grdlin. d. Philos. der Log., S. XXXVI, XLIII f.; F. Th. Vischer, Ästhet. 1846—58; M. Carriere, Ästhet. I, 18 (die I. ist das „eigene Wesen der Dinge", das Allgemeine, welches das Besondere einschließt); Monrad, A. f. syst. Ph. II; Philos. Propäd. (schwed.); Hebbel, Vorw. zu „Maria Magdalena"; Ein Wort über das Drama, WW. hrsg. von Poppe, VIII, 63, 75 (die Welt ist die „realisierte I."); A. Lasson, Über den Zufall, S. 32 ff. (Im Anfang war der Gedanke und durch ihn sind alle Dinge gebildet; der Geist setzt sich selbst und damit alles Andere als sein Gegenbild, er ist die Vernunft, die I., die das „innere Gesetz der Sache" ist); Der Leib, S. 29; G. Lasson, Hegelianismus, S. 25. — Nach K. Marx ist es eine Illusion Hegels, das Reale als Resultat eines Denkens aufzufassen, es „auf den Kopf" zu stellen (Zur Krit. der polit. Ökon., 1919, S. XXVI). Die „I." „blamierte sich immer, so weit sie von dem Interesse verschieden war" (Nachlaß II, 182). Doch gibt es eine sozial. „Dialektik" (vgl. Geschichte). — Nach F. J. Schmidt ist das göttliche „Urwirken" als Totalitätsdenken I. (Der philos. Sinn, S. 91).

V. Cousin: „Les idées sont la pensé sous la forme naturelle" (Cours, leç. 1, p. 20). „Les idées . . . ne représentent rien, absolument rien qu'elles-mêmes" (p. 22). Fundamental sind für den Menschen die Ideen des Nützlichen, Gerechten, Schönen, Göttlichen, Wahren (leç. 2, p. 29). Nach Bordas-Demoulin ist die Wirklichkeit I. (Mélanges philos. et relig., 1855; Oeuvres posthumes, 1861). Nach Renan ist es die I., was alles belebt (Philos. Dial., S. 44). Nach Fonsegrive ist der Weltzweck die Darstellung der Ideen (La causal. efficiente, 1893). Nach Gioberti schauen wir im reinen Denken die Idee des unendlich Seins. Gott schaut in sich die Ordnung der Ideenwelt, die Ideen der Seelen und Körper (Introduz. allo studio della filos., 1839f.; franz. 1845, III 2; V). Vgl. Mamiani (Compendio e sintesi della propria filos., 1876), Ventura, Essai sur l'orig. des idées, 1854; Chr. Claëson, Ges. Schriften, deutsch 1863 f. — Nach Lachelier ist die Kraft ein Gedanke, der nach immer vollkommenerem Bewußtsein seiner selbst strebt. Das intellektuelle Bewußtsein enthält vor aller Erfahrung ein „ideales Sein" als Urbild und Maß des realen Seins, als „apriorische Wahrheit" der Dinge. Diese Idee erzeugt sich selbst als „intellektuelles Subjekt und lebendige Dialektik" (De fondement de l'induction, 1871; Psych. et mét., 1885; zusammen deutsch: Psychol. u. Met., 1908). — Fouillée spricht von „idées-forces", Kraft- oder dynamischen Ideen (Ideenkräften), die sich selbst verwirklichen und Entwicklungsfaktoren sind. Die Kraft der I. ist „das Bewußtsein der tätigen Wirklichkeit selbst, die strebend und wahrnehmend, also geistig ist". Die I. ist das „Bewußtsein der Kraft" und schließt Tendenz (Streben) ein (Der Evolutionismus der Kraftideen, S. 5 ff., 60 ff., 175 ff., 394; Psych. des idées-forces I, p. X ff.). Die I. objektiviert sich selbst („c'est le possible pensé et désiré qui se réalise" (Morale des i.-f., p. VI ff.). Die Ideen sind im menschlichen Geistesleben Werte (p. XX), Willensrichtungen (p. XXIV); sie kämpfen um ihre Verwirklichung

(p. XXV). Das Ideal durchdringt die Wirklichkeit (ib.). Ideen verwirklicht das individuelle Leben nach Carlyle (Sartor resartus, 1834), Royce (The world and the individuality, 1900 ff.). Die I. ist der Ausdruck eines „conscious purpose", Willenszieles (I, 22 f.) Nach Boström ist das Absolute I., geistig. Die endlichen Geister sind identisch mit den ewigen Ideen Gottes, die den Inhalt seiner unendlichen Vernunft bilden und in jenen Selbstbewußtsein haben (Gr. e. ph. Systems, 1923; WW. 1883—1901).

Nach Trendelenburg ist die I. das „erfüllte Allgemeine, das sich selbst in der Mannigfaltigkeit seiner Bestimmungen darstellt und umfaßt", das „Wesen unter der Kategorie des selbstschöpferischen Grundes" (Log. Unters. II³, 494 ff.), der „Begriff der Sache, in der organischen Bestimmung eines bedingenden Ganzen erkannt" (S. 507). Nach Frohschammer sind die Ideen ewig, sie bilden „die bestimmende Norm" für das Weltprinzip, die „Phantasie", werden durch „plastische Kräfte" zu realisieren gesucht und wirken als Triebkräfte (Monad. u. Weltphantas., S. 17). Sie sind die „unbewußte Vernunft" in der Natur (S. 18, 74 f.; vgl. Einl. in die Philos., 1858, S. 16 f., 230 f.). I. H. Fichte erklärt, dem Schönen liege stets eines der „ewigen Gemeinbilder oder Urgestalten" zugrunde (Psych. I, 701). „Jedem Unsinnlichen, Gedankenmäßigen ist gleich ursprünglich in der göttlichen Schöpferimagination . . . sein Sinnbild, seine imaginative Leibesgestalt angeheftet" (S. 710). Alle Ideen sind jedem Menschengeiste immanent (S. 112; vgl. S. 135). Nach Lotze bezieht sich die I. eines Dinges (der konstitutive Begriff, das bildende Gesetz) auf eine ursprüngliche Einheit in dem Dinge, sie bedeutet das Wesen des Dinges, den Grund des Daseins einer Art, den beständigen Sinn veränderlicher Gestalten (Mikrokosm. II², 165 ff.; Log.², S. 158). L. teilt die Voraussetzung des Idealismus, „daß nur soviel und nur solches in der Welt existiert, als zugleich in dem Sinne einer wertvollen Idee, die ihr Wesen bildet, seine notwendige Stelle hat" (Medizin. Psych., S. 159). Die platonische I. ist ein „Inhalt, der immer bedeutet, was er bedeutet" (Log.², S. 505 ff.), eine zeitlose Geltung (s. d.), die unabhängig ist vom Sein und Erkennen (S. 512 ff.; S. 575: „ewige Geltung im Reiche der Ideen"; vgl. unten Simmel, Husserl u. a.). Vgl. Teichmüller, Die wirkliche u. die scheinbare Welt, 1882 (intuitive Erfassung der Ideen). E. v. Hartmann sieht in der I. das logische Attribut des „Unbewußten". Die I. ist unbewußte Vorstellung, logische Bestimmtheit und Inhalt der Wirklichkeit selbst, Antizipation des noch nicht Seienden, nichts Starres (Philos. des Unbewußten I¹¹, Vorr.). Die I. ist der „Inhalt der Intuition des All-Einen", sie setzt das „Was" der Welt. Verwirklicht werden die Ideen durch den Willen (s. Unbewußt). Willensinhalt ist die I. nach Bahnsen (Der Widerspruch I, 163). Vgl. L. Ziegler, Zur Met. des Tragischen, S. 27 f.; Deussen, Elem. der Met.³, S. 119 ff.; C. Peters, Wissenswelt u. Weltwille, 1883. G. Biedermann versteht unter I. den „im Fortschritt seiner unendlichen Entwicklung zu verwirklichenden Begriff" (Philos. d. Gesch. S. XXXIV, 385).

Czolbe: „Die Welt besteht aus zahllosen Gruppen teils sich zeitlich folgender, teils räumlich nebeneinander bestehender ähnlicher Dinge, nämlich solcher, die in wesentlichen . . Teilen gleich sind oder übereinstimmen . . . Dieses Gemeinsame . . . kann man objektiven Begriff oder I. nennen und als Abbild dieser ewigen, in sich gegliederten objektiven Welt der Ideen das System der subjektiven Begriffe betrachten, welche den Inhalt der Wissenschaft oder der Erkenntnis des Ewigen, Unveränderlichen und Unvergänglichen bilden" (Gr. u. Urspr. d. m. Erk., S. 169). Nach Carneri ist die I. der „konkrete Begriff", das „innerlich der ganzen Gattung Gemeinsame" (Sittl. u. Darwin., S. 78, 137, 194). O. Liebmann versteht unter den unveränderlichen Ideen „Gesetzeskomplikationen" (Analys. d. Wirkl., S. 393). Die I. ist „diejenige Komplikation von Naturgesetzen, welcher entsprechend bei einem bestimmten Zustand der Materie ein Mensch oder ein Individuum . . . entspringen muß" (S. 404). Im Universum besteht eine Ideenordnung (S. 407). Den Dingen liegen Ideen zugrunde nach Zöllner, A. Spir (Idealwelt; Ges. WW., 1908 f.), Chamberlain (Ges. Hauptwerke), Schleich (Vom Schaltwerk der Gedanken, S. 18, 46), Willmann (Gesch. des Ideal. III, 215 ff.), Stöckl (Lehrb. der Philos. II⁸, 48 ff., 432 ff.), J. Sylvester

(Vom Wesen der Dinge, S. 105, 251 ff.; I. als Urbild des Wesens), Müller-Walbaum (Die Welt als Schuld u. Gleichnis, S. 142 f.), R. Steiner (Ph. d. Freiheit², 1918, S. 162 ff.), K. C. Schneider (Die Welt, S. 391 f.), K. Groos (Enkapsis, Z. f. Psych. 98, S. 301; I. als Form oder Gattungs-Entelechie, nicht unwandelbar) u. a. Nach O. Weidenbach ist das Sein an sich I. („Möglichkeit"); die Erfahrung ist das „Besonderswerden der allgemeinen I." (Das Sein, 1900; Mensch u. Wirklichkeit, 1907). Nach O. Spengler offenbaren sich in den Kulturgebilden Ideen, Möglichkeiten typischen Seelentums (Der Untergang des Abendlandes V, 216 f.; s. Kultur).

Lazarus: „Die I. eines Dinges umfaßt sein reales Wesen in dem ganzen Wandel und als Grund seiner Erscheinung" (Z. f. Völkerpsych. III, 452, 456). In der Geschichte wirken die Ideen als zielgebende Kräfte produktiv (I, 462 ff.). Nach Steinthal ist I. alles, was das Wesen idealer Formung an sich trägt (Allgem. Eth., S. 78). Die Ideen sind sowohl objektiv als subjektiv (S. 79). Ideen sind auch „die subjektiven Kräfte des Bewußtseins, welches die geschichtlichen Taten, Gebilde und Gedanken erzeugt, insofern sie dabei von den Ideen geleitet wurden" (S. 78). Der „objektive Geist" ist der „Ort der Ideen" (S. 420, 424, 426). Nach Glogau üben die (aus Gott abgeleiteten) Ideen „Sollizitationen" aus, wodurch die endlichen Geister zu geistigen Bildungen veranlaßt werden (Abr. der philos. Grundwiss., 1880—88). Vgl. Class, Ideale u. Güter, 1886; Unters. zur Phänomenol. u. Ontol. des menschl. Geistes, 1896 (Gedankensysteme von überindividueller Geltung als Inhalt der individuellen Geister); Eucken (s. Geist); B. Jordan, Kantstud. XXII, 380 f. (Ideen sind auch eine Art der Wirklichkeit). Nach Keyserling haben die Ideen ihre Wurzeln im Tiefsten des Geisteswesens (Schöpfer. Erk., S. 321 ff.; s. Sinn). Nach P. Carus gibt es ewige Typen, welche als Normen die Welt gestalten; sie sind überwirklich, bilden den „Logos" der Welt (Philos. als Wiss., 1911, S. 45). Nach Troeltsch erfaßt der Geist die göttliche Ideenwelt durch Schauen des Sinnes der Wirklichkeit (Die Log. des histor. Entwicklungsbegriffs, Kantstud. XXVII, 284 ff.). Eine Ideenwelt kommt in der Sinnenwelt zur Erscheinung nach H. Piper, O. Wichmann, F. Grave (Das Chaos als objekt. Weltregion, 1924), Weininger (Geschlecht u. Charakter, S. 91, 213 f., 378), Häberlin (Wege u. Irrwege der Erzieh., S. 281: jedes Einzelleben hat der Realisierung der I., d. h. der ideengemäßen Gestaltung der Wirklichkeit, zu dienen; S. 10: die Welt der Ideen ist nicht „real", sondern „überwirklich"; S. 419 f.: die I. als Richtschnur für alle geistigen Ideale, Maß oder unbedingte Norm, absoluter Wert; S. 474 ff.: im geistigen Erlebnis wird die I. des Seins selbst das Göttliche erlebt, dem wir uns hinzugeben haben), K. Jellinek (Das Weltengeheimnis, S. 470 ff.; eine I. ist „ein übersubjektiv Wirkliches der geistigen Welt", das von vielen Wesen gleichzeitig geschaut werden kann; die Ideen werden direkt oder indirekt — durch die Seelen — vom „Logos" gezeugt und gehören der „Ideenwelt" an), Mahnke (Eine neue Monadol., S. 17, 20, 25 f. u. ö.; „Reich ewiger Ideen oder objektiv geltender Begriffe", die das wahre Ziel der Veränderungen bilden; die Erlebnisse der „Monaden" intendieren die eine „ideelle Welt des Geltenden"; „Sehnsucht des Realen nach der I."; die Gottheit als „Region der ewigen Wahrheiten oder Ideen" und des ebenfalls ideellen Reichs der Tatsachenwahrheiten; Das unsichtbare Königreich des deutschen Ideal., 1920; s. Liebe). Simmel spricht vom „ideellen Kosmos der Inhalte", vom „dritten Reich" der (weder subjektiven noch objektiven) ideellen Inhalte, welche selbständig-zeitlos gelten (Hauptprobl. der Philos., S. 73 ff., 102 ff.; vgl. Lotze). Das Leben (s. d.) erzeugt Ideen (Lebensanschauung², 1922). Nach Scheler ist das Wesen der geschaffenen Wesen im Ideenreich Gottes vorgebildet (Wesen u. Formen der Sympathie, S. 152). Nach Linke sind die Ideen „zeitlich nicht festliegend". Die reale Welt ist uns in Ideen gegeben. Ein individueller Gegenstand ist „trennbares Zusammen von zweierlei: dem ideellen Gehalt und der individualisierenden Bestimmung". Die I. ist nichts Metaphysisches, Kantstud. XXI, 170 ff., 189 ff.). Die I. (ideellen Gegenstände) haben Existenz, sind nicht bloß unanschaulich intendiert (Grundfragen der Wahrnehmungslehre, S. VIII ff., 134 ff., u. ö.). Beeinflußt sind die Letztangeführten von Husserls „Phänomenologie" (s. d.). Die I. ist

ihm eins mit dem „Eidos" oder „Wesen" (s. d.), das durch „Ideation" (s. d.) erfaßt wird. einer „Intuition" zugänglich ist. Sie ist weder ein Ding noch etwas Psychisches, hat ein eigenartiges („ideales") Sein und wird im Bewußtsein durch den Begriff vertreten (kein „Begriffsrealismus"; Ideen zu e. reinen Phänom. I², 40 f., 309 u. ö.; vgl. Noëma). Vgl. J. Hering, Bemerk. über das Wesen, die Wahrheit u. die I., Jahrb. f. Philos. IV, 1921; M. Geiger, Jahrb. f. Philos. I, 567 ff.; W. Meckauer, Ästhet. I. u. Kunsttheorie, Kantstud. XXII, 262 ff. (die „eidetisch" gegebene I. als Norm der Kunstgestaltung); M. Beck, Wesen u. Wert, 1925; Th. Lessing, Stud. zur Wertaxiomatik, S. 72 (zeitlose Ideen oder reine Inhalte).

Nach Will. Stern ist die I. nichts Selbständiges, sondern die „ständig sich verwirklichende Wiederholung vorhandener Eigenschaften", ein Ausdruck für „die Allgemeinheit, die aus der Selbstbestimmung personaler Einheiten entfließt". Es gibt eine Hierarchie der Ideen, gemäß den höheren und niederen „Personen" (Person u. Sache I, 367 ff.). Dem „konkreten Idealismus" ist der Wert der I. ein abgeleiteter (Wertphilos., S. 62 ff.). Die Ideen haben „Strahlwert", indem die „Person" (s. d.) Allgemeines produziert. Die I. ist „die Besonderheit einer Überperson, die sich in Allgemeinheit für die Unterpersonen umsetzt". Es gibt soviel Grundideen, als es Personen gibt (z. B. die I. der Menschheit als personale Einheit, die in uns allen lebt, die I. der Gottheit; S. 233 ff.).

In der Geschichte (s. d.) wirken Ideen nach Vico (als Vorstellungen, Prinzip.², p. 237 ff.), Wegelin (als Tendenzen, Sur la phil. de l'hist. I, 367, 381, 395), Herder (Ideen z. e. Ph. d. Gesch. I, B. III, K. 5; II, B. VII, K. 4), Fichte, Schelling, Krause, Hegel, Schlegel, I. H. Fichte, Jouffroy, Cousin, Michelet, Rocholl, C. Hermann, Lasaulx, Lotze, Lazarus, Lavrow u. a. W. v. Humboldt versteht unter den Ideen „Formen" von relativer Immaterialität, welchen lebendige Wirksamkeit in der Geschichte zukommt (WW. VII, 12 ff.) Sie wirken in den Individuen, gehen aber von einer „Weltregierung aus" als Richtkräfte (WW. VI, 7; IV, 17 ff.; Verschied. d. menschl. Sprachbaues, § 2 ff.). Nach Ranke ist die I. „göttlichen Ursprungs" (Histor.-polit. Zeitschr. II, 794, sie wirkt als Trieb (S. 805). Die Ideen veranlassen allgemeine Bewegungen (Weltgesch. I², 626; II, 85 ff.; vgl. Wachsmuth, Entwurf e. Theorie der Gesch., 1820, S. 49 ff.). Ahrens: „Alle die Menschheit in ihrem Leben und in ihrer Entwicklung bestimmenden Ideen, welche als höhere Lebenskräfte auf eine höchste und unbedingte Macht hinweisen, beherrschen lange Zeit die Menschen und Völker mehr unbewußt als instinktive Triebe und treten erst später immer klarer ins Bewußtsein" (Naturrecht I, 15). Lamprecht definiert die Ideen als „die Richtungen des psychischen Gesamtorganismus einer Zeit und eines geschichtlich abgegrenzten Teiles der Menschheit" (Was ist Kulturgesch.?, Deutsche Z. f. Geschichtswiss. N. F. 1, 1896-97, S. 109). Die I. sind immanente Faktoren, entstehend durch „Applikation des menschlichen Denkens und Handelns auf die bestehenden Möglichkeiten des Handelns" (Alte u. neue Richtungen, 1896, S. 55 f.). I. sind Agentien nur als psychologische Faktoren (S. 40). „Die geschichtliche Entwicklung vollzieht sich unter der fortwährenden Einwirkung des menschlichen Triebes, alle Ereignisse und Vorgänge nach Gesichtspunkten höherer Einheit zu ordnen: so erwachsen aus den Dingen die Ideen, und sie beherrschen als Forderungen und Ziele des Handelns einen Teil der Zukunft" (Deutsche Gesch. II², 355; Mod. Gesch., S. 8 f.). Nach O. Flügel bedeuten sie „natürlich entstandene Gedanken und Entschlüsse", „Zwecke und Motive" der Individuen (Ideal. u. Material., S. 90 ff, 180). Nach Bernheim sind sie „höchst reale sozialpsychische Elemente" (Lehrb. d. hist. Methode, S. 624). Th. Lindner nennt I. „Gedanken, welche auf Erreichung eines bestimmten Zieles gerichtet sind". „Sie sind der Ausfluß jeweiliger Verhältnisse, der Ausdruck vorhandener Bestrebungen." „Wenn das Gefühl des Bedürfnisses ins Bewußtsein tritt und auf Befriedigung drängt, wird es zur Idee" (Geschichtsphilos., S. 25 f.). Alle I. sind vergänglich, stehen im gegenseitigen Kampfe (S. 28 ff.). Sie entstehen „individual, verbreiten sich kollektiv und werden wieder durch Individuen ausgeführt" (S. 61). „Indem die Ideen zur Befriedigung eines Bedürfnisses

antreiben, werden sie Ursachen der geschichtlichen Entwicklung" (S. 88; vgl. 4. A., 1921). Ideen wirken (als geistige Faktoren) in der Geschichte auch nach Harms, Meinecke Histor. Z. 77, S. 262ff.), Hauriou, Xénopol, Plenge, Hammacher, Wundt, P. Barth, Zschimmer (Technik u. Idealismus, S. 14 ff.; I. = Willensziel), C. Becker, Riezler (Die Dioskuren III), Masaryk, Dilthey, Spranger, Vierkandt, Tarde, Le Bon, Fouillée, Paulsen, Jodl, Müller-Lyer, H. Schmidt, Goldscheid, L. Stein, M. Adler, Bernstein (Ethos I), Jerusalem, Bodnar, F. de Sarlo, F. C. S. Schiller (Stud. in Human., p. 163ff.), A. Arndt (Über die Einheit des Gesetzes, S. 43 ff.; die Ideen sind Produkte des Strebens, der Liebe) u. a. Nach P. Lilienfeld wirken in der Welt Ideen als leitende, herrschende, bestimmende Faktoren. Sie sind psychophysische Produkte und wirken auf das Ganze des sozialen Organismus zurück, ja über dieses hinaus (Gedanken über die Sozialwiss. III, 183; II, 403 f.; I, 56, 272). Schäffle sieht in den I. (des Rechts, der Moral usw.) nicht primäre Kräfte, sondern sozialgenetische Produkte (Bau u. Leben, I, 569 f.; II, 103 f.), die aber großen sozialen Einfluß haben (II, 398). Nach Ratzenhofer entspringen die I. aus den Bedürfnissen. Sie haben einen „intellektuellen Kraftwert" (Polit. I, 27; Soziol. Erk., S. 316). Es gibt „ein Gesetz der Erhaltung der Energie der Ideen" (Soziol. Erk., S. 357). Nach Goldfriedrich wachsen die I. „mit unwillkürlicher und ungesuchter Notwendigkeit aus den sie veranlassenden Verhältnissen hervor. Sie entstehen nach dem Prinzip der Heterogonie der Zwecke". Sie wirken „propellierend, organisierend und veredelnd", sind „Prinzipien der Fort- und Höherbewegung, der Reformation und Reorganisation", wirken „organisierend, vereinheitlichend, festigend". Sie „behaupten und breiten sich aus durch eine soziale Logik, d. h. dadurch, daß sie zuletzt der Masse konform sind; durch Propaganda, Verfolgung und Nachahmung und die Verbindung mit den eigennützigen Trieben" (Die histor. Ideenlehre in Deutschland, S. 521ff.). — Der Marxismus bestreitet nicht die Wirksamkeit von Ideen, betont aber die Bedingtheit dieser durch die sozial-ökonomischen Verhältnisse (s. Geschichte). Nach M. Stirner sind Ideen und Ideale „Spuk", real ist nur das einzelne Ich (s. d.). Die I. ist nur so weit wirklich, als ich sie denke, das Ich ist nicht da, um Ideen zu realisieren (Der Einzige u. s. Eigentum, S. 49 ff., 396 ff.). Vgl. A. Kann, Die Naturgesetze der Moral u. die Physik des Denkens, 1907, S. 22ff. (Ideenstreit im Ich); Paulhan, Log. de la contradiction, p. 108 ff. (Ideenkonflikt); Aars, Die I., 1910; A. Fay, Die I., 1912; Buchenau, I. u. Perzeption, 1912; Jaspers, Psych. d. Weltansch., 1919; O. Prochnow, Die I.-Lehre in mod. Gewande, A. f. syst. Ph. XVI; E. Frank, Logos VIII, 189 ff.; B. Kern, Das Erkenntnisproblem², S. 157 (der Weltinhalt ist Weltidee, Inhalt des Denkens überhaupt); H. Freyer, Antäus, 1918; B. Rosenmöller, Gott u. die Welt der Ideen, 1923; R. Mayreder, Der Sinn der sozialen Beweg.², 1926 (Entartung der I. durch das Machtstreben); R. Pavese, L'idea e il mondo, 1925; P. Vogel, Hegels Gesellschaftsbegriff, 1925; Emge, Über verschiedene Bedeutungen von „I.", 1924 (I. als 1. gegenständliche Bedingung der Wirklichkeit, 2. reale Bedingung dieser, 3. Bedingung der Norm, 4. reale Bedingung von Normgemäßem, 5. Richtiges oder logische Bedingung von Richtigem, S. 16); Müller-Freienfels, Psych. der Kunst II², 1923, 205; H. Amman, Die menschl. Rede I, 1925; Dippe, Unters. über die Bedeut. der Denkform I., 1892; Heyder, Zur Gesch. der I.-Lehre, 1878. Vgl. Ideal, Begriff, Gedanke, Vorstellung, Ideologie, Sinn, Vernunft, Logos, Form, Gestalt, Typus, Sinn, Zweck, Geist, Totalität, Dialektik, Ontologismus, Ästhetik, Selektion, Aufgabe, Norm, Gott, Intelligible Welt, Phänomenologie, Wesen, Mensch, Anamnese, Absolut, Idealismus,

Ideenassoziation s. Assoziation. — **Ideen, fixe,** s. Wahnsinn, Zwangsvorstellung.

Ideenflucht: rascher Wechsel verbal-assoziativ verbundener Vorstellungen, ohne Ordnung und inneren Zusammenhang, ohne „Obervorstellungen", ohne Leitung durch die aktive, zielgerichtete, konzentrierende, auswählende Apperzeption (vgl. Kraepelin, Psychiatrie II⁸; Wundt, Grdz. d. ph. Psych. III⁵, 570, 578 f., 674); Aschaffenburg,

Die I., Psychol. Arbeiten IV; Lipmann, Über I., 1904; Jaspers, Allg. Psychopathol.², S. 98; Külpe, Psych. u. Medizin, S. 22 ff.

Ideen, materielle („ideae materiales") oder Ideenbilder: früher angenommene Bilder der Objekte im Gehirn als Dispositionen (s. d.) zu Vorstellungen. Figürlich spricht Aristoteles von Bildern (*ζωγραφήματα, τύποι*), die der Seele gleichsam eingedrückt werden (De memor. 1). — Descartes nennt „ideae rerum materialium" die Gehirneindrücke, die durch Bewegungen im Körper bewirkt werden und denen die Seele beim Vorstellen zugewendet ist („ad quam speciem corpoream mens se applicet, sed non quae in mente recipiatur", De hom. p. 132; Princ. ph. IV, 196 f.). Durch Malebranche wird diese Lehre weiter verbreitet. Abbildungen der „materiellen Ideen" bei Th. von Craanen (Tract. de hom., 1689, C. 93 f.). Von materiellen Ideen spricht Chr. Wolff (Psych. rational., § 118, 374). Baumgarten versteht darunter „motus cerebri, coëxistentes animae repraesentationibus successivis" (Met. § 560). Ähnlich Bonnet (Ess. analyt., § 55), Tetens (Philos. Vers. I, Vorr. S. VII) u. a. Platner spricht von „Ideenbildern", auch von „Spuren", „Eindrücken" im Gehirn (Neue Anthrop., § 344 ff.). Das „Ideenbild" ist nichts Materielles, sondern der Gegenstand der Idee (Philos. Aphor. I, § 288). In der Seele bleiben als „Spuren" der Ideen innere Veränderungen (I, § 292). Die Ideenbilder sind „Bewegfertigkeiten der Gehirnfibern" (I, § 296), „innere Eindrücke" im Gehirn (I, § 299). Die Ideenbilder sind in beständiger (schwacher) Tätigkeit (I, § 302). Durch die Aufmerksamkeit wird jede zu dem Ideenbilde erforderliche Bewegung belebt und unterstützt (I, § 314 ff.).

Idential: Aussageinhalt des „Dasselbe" („Tautote") und des „Anders" („Heterote"): R. Avenarius (Kr. d. reinen Erfahr. II, 28 ff.).

Identifikation s. Wiedererkennen, Urteil, Liebe, Theosis, Mystik. Brentano nennt I. eine nicht urteilsmäßige Verknüpfung von Merkmalen, durch die ein und dasselbe zum Gegenstand zweier anschaulicher Vorstellungen gemacht wird (z. B. „ein rotes Warmes"). Es gibt auch eine I. von etwas, was „in modo recto" vorgestellt wird, mit einem „in modo obliquo" oder von zwei in diesem Modus (s. d.) Vorgestellten; sie ergibt Vorstellungen ohne anschauliche Einheit, die nur „attributiv einheitlich" sind (z. B. ein rundes Viereck, Psych. II, 145 ff., 206 ff.). — Nach S. Freud entsteht das Ich-Ideal aus den „Identifizierungen" bei Anlaß der Aufgabe einer erotischen Objektbesetzung, das Objekt wird als Über-Ich zum Vorbild (Das Ich und das Es, 1923). Ein „Identifikationstrieb" besteht nach Häberlin, als Abart der „Einfühlung" (Der Geist u. die Triebe, S. 337 ff.), ein Trieb nach I. des Individuums mit einem anderen, zuletzt mit dem All (Das Gute, 1926; Wege u. Irrwege der Erzieh., S. 169 f.). Im Totemismus (s. d.) erfolgt eine I. mit dem „Totem" (vgl. Cassirer, Die Begriffsform im myth. Denken, 1922; vgl. Partizipation).

Identitas indiscernibilium s. Identitatis indisc. principium.

Identität (identitas, *ταυτότης*): Dieselbigkeit, Einerleiheit. I. ist 1. phänomenologisch und logisch: Einheit der Bedeutung, des Gedachten, „Gemeinten" gegenüber der Mannigfaltigkeit der Denk- und Vorstellungsakte, die sich auf denselben (realen oder idealen) Gegenstand beziehen; 2. psychologisch: das sich Gleich-Bleiben des Bewußtseins als einheitliches Ganzes in seiner Stetigkeit; auf Grundlage der Erinnerung ergibt sich ein I.s-Bewußtsein; 3. real: das sich selbst Gleichbleiben eines Dinges oder Wesens im Wechsel seiner Zustände und im Verlaufe seiner Entwicklung. Identisch ist, was sich in keiner Hinsicht von einem andern unterscheidet oder wenigstens nicht in einer „relevanten" Hinsicht. Absolute I. hat nur das Gedachte als solches (der Begriffsgehalt) und das Formale, Gesetzliche des reinen („transzendentalen") Bewußtseins (bzw. die reine „Ichheit", das logische Subjekt). Zwei Dinge können einander mehr oder weniger gleich sein, aber nie in eines zusammenfallen, daher nicht (absolut, eigentlich) identisch (d. h. „dieselben Dinge") sein, auch wenn sie identische Wesensmerkmale aufweisen. Identische Begriffe sind

Begriffe von gleichem Inhalt und Umfang (abc = abc; vgl. Ziehen, Lehrb. der Log., S. 559).

Nach Heraklit ist alles identisch und zugleich nicht identisch (Vorsokrat. 12, B. 57, 88; s. Gegensatz). Als Grundbegriffe kommen das *ταὐτόν* und *ἕτερον* bei Platon vor (Theaet. 185 A, 186 A; Parmen. 139 D.) Die Idee (s. d.) ist ein einer Gattung von Gegenständen als identisches Urbild Zugrundeliegendes (bei Aristoteles die „Form", *εἶδος*). Den Begriff der I. bestimmt Aristoteles als Einheit eines Seins (*ἡ ταυτότης ἑνότης τίς ἐστιν ἢ πλειόνων τοῦ εἶναι, ἢ ὅταν χρῆται ὡς πλειόσιν, οἷον ὅταν λέγῃ αὐτὸ αὑτῷ ταὐτόν*, Met. V 9, 1018 a 7). Es gibt numerische (*κατ' ἀριθμόν*) und generische (*τῷ εἴδει*) sowie akzidentielle (*κατὰ συμβεβηκός*) I. (X 3, 1054 a 32; X 8, 1058 a 18; VII 11, 1037 b 7; Top. I, 5). Nach Diogenes von Apollonia, den Stoikern u. a. gibt es nicht zwei identische (völlig gleiche) Dinge (s. Identitatis indiscern. princ.).

„Identitas" schon bei Petrus Hispanus (Prantl, Gesch. d. Log., III, 53). Thomas: „Ibi possumus identitatem dicere, ubi differentia non invenitur" (4 phys. 230). Zu unterscheiden ist „identitas absoluta", „id. naturae, realis". Duns-Scotus: „Voco ... identitatem formalem, ubi illud, quod sic dicitur idem, includit illud, cui sic est idem, in ratione sua formali" (In l. sent. I, d. 2, qu. 7). Vgl. Horten, Die Hauptlehren des Averroës, 1923. Nach Goclen ist I. „convenientia unius entis cum alio orta ex unitate alicuius tertii". Es gibt „identitas realis", „id. rationis" (Lex. philos. 212). Micraelius: „Identitas est convenientia in aliquo, quando nempe res vel ad se ipsam refertur, vel ad aliam". Es gibt: „identitas rationis — realis — primaria — secundaria — ordinaria — extraordinaria — intrinseca — extrinseca — numerica — specifica — causalis — subiectiva — generica" (Lex. philos., p. 510 f. Nicolaus Cusanus spricht von der „identitas absoluta" des „maximum" und „minimum" in Gott (De vis. Dei 13; s. Coincidentia).

Locke: „It is the first act of the mind, when it has any sentiment or ideas at all, to perceive its ideas, and so far as it perceives them, to know each what it is" (Ess. IV, ch. 7, § 2). „Wird ein Ding als daseiend zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Ort aufgefaßt, so vergleicht man es mit sich selbst zu einer andern Zeit und an einem anderen Ort und bildet danach die Vorstellungen der Dieselbigkeit und Verschiedenheit." „Es besteht also die Dieselbigkeit dann, wenn die als dieselben erklärten Vorstellungen sich durchaus nicht von dem unterscheiden, was sie in dem Augenblick waren, wo man ihr früheres Sein betrachtet und womit man ihr gegenwärtiges vergleicht. Denn man bemerkt niemals und kann es sich nicht als möglich vorstellen, daß zwei Dinge derselben Art an demselben Orte zu derselben Zeit bestehen sollen" (II, ch. 27, § 1). Die I. des Menschen besteht in der Teilnahme an demselben fortgesetzten Leben (§ 6). Im Selbstbewußtsein selbst besteht die persönliche I. (§ 9, 16). Nach Leibniz bekundet sich im Selbstbewußtsein eine reale und persönliche I. (Nouv. ess. II, ch. 27, § 9). Es muß einen Begriff des Ich geben, der dessen mannigfache Zustände miteinander verknüpft (Hauptschr. II, 198). Hume: „Wir können uns eine deutliche Vorstellung davon machen, daß ein Gegenstand, während die Zeit sich ändert, unverändert und ununterbrochen derselbe bleibt. Diese Vorstellung bezeichnen wir als Vorstellung der Identität oder Selbigkeit (sameness)" (Treat. IV, sct. 6, S. 328). Sie ist eine Art der Relation (I, sct. 6, S. 26). „Genau genommen ist nicht ein Gegenstand mit sich selbst identisch ..., es sei denn, daß wir damit sagen wollen, der Gegenstand, als in einem Zeitpunkt existierender, sei identisch mit sich selber, als in einem andern Zeitpunkt existierender" (IV, sct. 2, S. 268). Es besteht aber ein „Widerstreit zwischen dem Gedanken der I. ähnlicher Wahrnehmungen und der tatsächlichen Unterbrechung in ihrem Auftreten" (S. 273). „Da ... die Einbildungskraft leicht eine Vorstellung für eine andere nimmt, wenn die Wirkung beider auf den Geist eine ähnliche ist, so ergibt sich, daß jede derartige Aufeinanderfolge miteinander in assoziativer Beziehung stehender Eigenschaften leicht als ein dauernder Gegenstand angesehen werden wird, der unverändert derselbe bleibt" (sct. 3, S. 289). Wir schreiben dem Gegenstand wegen der Kontinuität der Perzeption dauernde Existenz und I. zu

(sct. 6, S. 332). Die I. ist nichts Objektives, sondern „lediglich eine Bestimmung, die wir ihnen (den Perzeptionen) zuschreiben auf Grund der Verbindung, in die die Vorstellungen derselben in unserer Einbildungskraft geraten, dann, wenn wir über sie reflektieren" (S. 336). Die Vorstellung der persönlichen I. folgt „aus dem ungehemmten und ununterbrochenen Fortgang des Vorstellens beim Vollzug einer Folge miteinander verknüpfter Vorstellungen" (S. 336). Chr. Wolff: „Eadem dicuntur, quae sibi invicem substitui possunt salvo quocunque praedicato" (Ontol. § 181).

Nach Kant ist die I. des reinen Selbstbewußtseins Bedingung und Quelle der I. der Objekte (vgl. Apperzeption). „Alle möglichen Erscheinungen gehören, als Vorstellungen, zu dem ganzen möglichen Selbstbewußtsein. Von diesem aber, als einer transzendentalen Vorstellung, ist die numerische I. gewiß, weil nichts in die Erkenntnis kommen kann, ohne vermittelst dieser ursprünglichen Apperzeption. Da nun diese I. notwendig in der Synthesis alles Mannigfaltigen der Erscheinungen, sofern sie empirische Erkenntnis werden soll, liegt, so sind die Erscheinungen Bedingungen a priori unterworfen" (S. 125). Nur dadurch, daß ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen verbinden kann, ist mir die „I. des Bewußtseins" in diesen Vorstellungen selbst möglich. Synthetische Einheit (s. d.) des Mannigfaltigen ist „der Grund der I. der Apperzeption", die a priori allem meinem bestimmten Denken vorhergeht. Ohne diese Synthesis kann die „durchgängige I. des Selbstbewußtseins" nicht gedacht werden (Kr. d. r. V., S. 152 f.). Die Einheit des Bewußtseins wäre nicht möglich, „wenn nicht das Gemüt in der Erkenntnis des Mannigfaltigen sich der I. der Funktion bewußt werden könnte, wodurch sie dasselbe synthetisch in einer Erkenntnis verbindet". Also ist das ursprüngliche „Bewußtsein der I. seiner selbst" zugleich ein Bewußtsein einer „Einheit der Synthesis aller Erscheinungen nach Begriffen, d. i. nach Regeln", durch die ein Gegenstand, d. h. ein Etwas, in dem die Erscheinungen notwendig zusammenhängen, bestimmt wird (S. 714 ff.; vgl. S. 356). Die I. des Selbstbewußtseins in verschiedenen Zeiten ist nur „eine formale Bedingung meiner Gedanken und ihres Zusammenhanges", beweist nicht die numerische I. eines Seelenwesens; das reale Ich könnte „eben sowohl fließen" wie die übrigen Gedanken. Die „I. der Person" folgt noch nicht aus der formalen I. des (logischen) Ich (s. d.), ist noch nicht die Beharrlichkeit einer immateriellen Substanz (S. 739 ff.).

Nach Bardili ist das Denken (s. d.) das Setzen von Einem als Dasselbe im Vielen. Nach Fichte ist der höchste Trieb „der Trieb nach I., nach vollkommener Übereinstimmung mit sich selbst, und damit er stets mit sich übereinstimmen könne, nach Übereinstimmung alles dessen, was außer ihm ist, mit seinen notwendigen Begriffen davon" (Bestimm. d. Gelehrten, 2. Vorl.). Das Ich (s. d.) ist mit sich identisch (s. I.ssatz). Schelling bestimmt zuerst die I. als die Form des absoluten Ich (Vom Ich, S. 39). „Nur das Ich ist es, das allem, was ist, Einheit und Beharrlichkeit verleiht; alle I. kommt nur dem im Ich Gesetzten .. zu" (S. 41). Im Ich sind Handeln und Sein ursprünglich identisch (Syst. d. transz. Ideal., S. 317). Die „absolute I." des Ideellen und Realen, Subjektiven und Objektiven ist die Einheit alles Seins (Naturphilos., S. 276; s. I.s-Philosophie). Hegel: „Das Wesen scheint in sich oder ist reine Reflexion; so ist es nur Beziehung auf sich, nicht als unmittelbare, sondern als reflektierte — I. mit sich". Das ist die „formelle oder Verstandes-I." (Enzykl. § 115). Indem der „Begriff" dialektisch (s. d.) in sein Gegenteil umschlägt, bleibt doch seine I. erhalten (vgl. Heraklit). Bolzano sieht in der Einerleiheit einen Begriff „der aus der Vergleichung eines Dinges (lediglich) mit sich selbst entspringt" (Betr. über einige Gegenstände d. Elementargeom. 1804, S. 44). Nach L. Baur bedeutet I. positiv „die Bejahung der sachlich-objektiven Einheit mehrerer im Denken verglichener Vorstellungen, die sich auf dasselbe wesenhafte Sein beziehen", negativ „die Verneinung der Unterscheidungsmöglichkeit und des Unterschieds" (Met., S. 80).

Brentano: „Real identisch nennt man das, wovon das eine das andere ist, im Gegensatz zur begrifflichen I. So ist jeder mit sich selbst real identisch" (Psych. I², 228). Nach Meinong ist die I. an den Umstand geknüpft, daß ein Ding an mehreren Relationen parti-

zipiert (Hume-Stud. II, 137 ff.). Uphues: „Wir nennen das identisch oder dasselbe, was als gemeinschaftliches Relationsglied mehrerer Relationen auftritt" (Psych. d. Erk. I, 125). Nach Marty heißt identisch das, „wovon das eine mit Recht dem andern zuerkannt werden kann", „dasjenige, wovon in Wahrheit das eine das andere ist" (Ges. Schriften II 1, S. 239). Nach B. Erdmann ist I. „ein Merkmal, das jedem Gegenstande eigen" ist. I. ist „kein allgemeines Merkmal des Bewußten als solchen . . ., sondern des vorgestellten Bewußten" (Log. I, 168 ff.). „Das Merkmal der I. mit sich selbst ist ein ursprüngliches, kein abgeleitetes" (ib.). Nach Schuppe bedeutet I. entweder, „daß zwei Eindrücke, wenn wir von dem unterscheidenden Wann absehen, dasselbe sind", oder daß ein Bestimmtes, zweimal wahrgenommen oder zweimal gedacht, als dasselbe bewußt ist (Gr. der Log. u. Erkth., S. 39). Es kann „bei allen Fragen, ob noch dasselbe oder etwas anderes (Neues), nur auf die mitgebrachten Gesichtspunkte, auf welche das Interesse sich richtet, ankommen" (S. 122; vgl. S. 45). Cornelius: „I. ist keine Beziehung zwischen Inhalten als solchen — zwei Inhalte können niemals identisch sein, da sie dann eben nicht zwei Inhalte wären, sondern nur einer. I. kann vielmehr nur zwischen den Bedeutungen verschiedener Symbole bestehen, insofern diese tatsächlich dieselbe Bedeutung besitzen" (Einl. in d. Philos., S. 247). Identisch kann nur ein „symbolisch" oder „mittelbar Gegebenes" sein (Transzend. System., S. 76 ff., 113). Auf den identischen Gegenstand bezieht sich die bleibende Bedeutung des Wortes (S. 4). Mittelbar gegeben ist auch die persönliche I. des Ich (S. 89). Ein unmittelbar kann mit einem mittelbar gegebenen Gegenstande identisch sein (S. 77). Die Erkenntnis der I. der Bedeutung von Symbolen beruht stets auf der Erkenntnis der I. des Gegenstandes von Erinnerungen an die frühere Bedeutung (S. 78). Erst durch die I.s-Erkenntnis wird es möglich, von einem bestimmten vergangenen Erlebnis und von einem bestimmten Gegenstande zu sprechen (S. 79 f.). Ähnlich v. Aster (Kantstud. XXVII, 506). Die Gleichheit des Allgemeinen ist nicht I. (Prinz. der Erk., S. 42 f.). I. ist nicht Gleichheit nach Stöhr (Leitfad. der Log., S. 12 f.). Nach Jodl sind I. und Widerspruch nicht nur logische Prinzipien, sie beherrschen unsere Assoziationen und wurzeln auch im Grunde der Dinge (Lehrb. der Psych. II^5, 305). Nach Paulhan ist I. (die nie absolut ist) Substitutionsmöglichkeit (Log. de la contradiction, p. 25 ff.). Nach F. C. S. Schiller ist das Postulat der I. ein Ordnungsprinzip (Axioms as postulates, p. 97 ff.; vgl. Höffding, Koppelmann, Unters. zur Log. II, 47 ff.) u. a. — K. Levin prägt den Begriff der „Genidentität" (der aus einander hervorgehenden Dinge; Der Begriff der Genese, 1922).

Nach Riehl ist das Identitätsbewußtsein die „Quelle aller apriorischen Begriffe" (Philos. Krit. II 1, 78). Es ist „das allgemeine logische Prinzip der Erfahrung" (ib.). „Einerseits ist diese Einheit und Sich-selbst-Gleichheit aller bewußten Tätigkeit das Ergebnis beharrlicher Erfahrungsgrundlagen, anderseits ist sie das Prinzip und die erste Bedingung ihrer Erkenntnis" (II 1, 234). „Damit im Wechsel der Eindrücke eine beharrliche Ich-Vorstellung entspringen kann, muß der Inhalt der Erfahrung außer der Verschiedenheit und Veränderung eine durchgreifende Gleichförmigkeit zeigen. Um aber das Gleiche als Gleiches zu erkennen, ist erforderlich, daß vor allem die Erkenntnistätigkeit selber gleichförmig ist, daß das Bewußtsein sich als dasselbe weiß und erhält" (ib.). „Nichts kann erfahren werden, was nicht zu einem Bewußtsein vereinigt gedacht werden kann" (S. 235). Nach F. J. Schmidt ist jede Erweiterung der Erfahrung nur unter der Bedingung der durchgängigen I. des Bewußtseins möglich (Grdz. d. konst. Erfahr., S. 113 ff.). So auch W. Reimer (Kantstud. XXIII, 300), Ewald (Der krit. Ideal., 1908) u. a. H. Cohen: „Die Selbigkeit des Seins ist ein Reflex der I. des Denkens" . Die I. scheidet das Urteil von der Vorstellung. „Die Veränderungen, denen die Vorstellung unterliegen mag, tangieren das Urteil nicht. Die Werte, die dem Urteil entspringen, sind unveränderlich." Der logische Inhalt des Urteils verharrt in seiner I. (Log.^{2}, S. 94 ff.). Nach Rickert ist I. „die Form des Einen, die jeder Inhalt haben muß, um zum theoretischen Gegenstand überhaupt zu werden" (Syst. der Philos. I, 55, 120). Nach F. Münch ist logische I. dies,

„daß eine Gültigkeit immer sich selbst gleich bleibe und als solche immer in gleicher Weise gelte“ (Erlebnis u. Geltung, S. 85). Ähnlich H. Lanz, Moog (Einh. u. Zahl, Kantstud. XXIII, 318 f.; Gleichheit hat I. zur Voraussetzung), Rauschenberger (Über I. und Kausal., 1922), v. Bubnoff (Zeitlichkeit u. Zeitlosigkeit, 1911) u. a. M. Palagyi: „Dieselbe Wahrheit ist es . . ., die sich in unendlich vielen gleichlautenden Urteilsakten darstellen kann“. „Erst indem der urteilende Geist des Menschen in dem vergänglichen Eindruck etwas Unvergängliches findet, erhält der Eindruck eine Dieselbigkeit, eine I., d. h. er ist konstatiert oder identifiziert“ (Die Log. auf dem Scheidewege, S. 167, 217). Nach Driesch ist I. nicht Gleichheit. Selbig ist nur eine Satzung mit sich selbst (Ordnungslehre², S. 59 f.). I. besteht nach Windelband, wo eine Mehrheit gleicher Vorstellungen gegenständlich auf ein numerisch Eines bezogen wird (Enzykl. der philos. Wiss. I, 35). Nach Rehmke steckt in den besonderen Gegebenheiten ein „identisch Allgemeines“ (Log.², 1923). Nach der Theorie der „Intentionalität“ (s. d.) geistiger Akte sind verschiedene Akte auf einen identischen Gegenstand „meinend“ (s. d.) gerichtet. Nach Husserl ist auch das Allgemeine (s. d.) oder „Wesen“ ein solches Identisches, auch die Wahrheit (s. d.). Zum Erfahrungsbewußtsein „vom selben Ding“ gehört „ein System von kontinuierlichen Erscheinungs- und Abschattungsmannigfaltigkeiten“ (Ideen zu e. reinen Phän. I², 74 ff.). Die Bedeutung (s. d.) eines Gedankens bleibt identisch in der Mannigfaltigkeit von Denkakten (vgl. Bolzanos „Satz an sich“; s. Noema). Zur I. des Gemeinten gehören Bewußtseinsgestaltungen verschiedenen Baues (S. 177 ff., 270 ff.; „dem einen Objekt ordnen wir mannigfaltige Bewußtseinsweisen, Akte, bzw. Aktnoemen zu“. mehrere Aktnoemata schließen sich zur „Identitätseinheit“ zusammen). Ähnlich W. Reimer (Kantstud. XXIII, 282 ff.; ein und derselbe Sinn wird bewußt), P. Hofmann (Empf. u. Vorstell., 1919), Linke (Grundfragen der Wahrnehmungslehre, S. 277 ff.; 302 ff.; identisch ist „das mehreren Gegenständen Gemeinsame“; ohne ein solches können wir z. B. nicht von einer Bewegung reden; vgl. Humes Lehre vom Wissen, Philos. Stud. XIII), N. Hartmann (Grdz. e. Met. der Erk.², S. 107 ff.), Mahnke (Eine neue Monadol., S. 14 ff.; identische Gegenstände der Wahrnehmung und des Denkens der verschiedenen „Monaden“, Intention auf identische Ziele, I. des transzendentalen, überindividuellen Bewußtseins allen Seelen zugrundeliegend), G. Jacoby (Allg. Ontol. I, 1925) u. a. Nach Scheler ist I. „ein Wesensmerkmal des Gegenstandes“, als ein solches erschaubar (Der Formal.², S. 388 f.). Die I. des Ich konstituiert sich nicht erst durch Identifizierungsakte, sie beruht auf einer unmittelbaren I. des Erlebens, mit der auch ein Kontinuitätsbewußtsein verbunden ist (S. 444 f.). Vgl. Fullerton, On sameness and id., 1890; Baldwin, Das Denken u. die Dinge I, 187 ff.); James, Psych., S. 200 ff.; Avenarius, Krit. d. reinen Erfahr. II, 28 ff.; Münsterberg, Philos. der Werte, 1908 (Der „Wille zur Welt“ ist „Wille zur identischen Verwirklichung unserer Erlebnisse“); Dörner, Enzykl. der Philos., S. 143 ff.; Uphues, Erkenntniskrit. Logik, 1909; Paulhan, Log. de la contradiction, p. 25 ff.; E. Meyerson, I. et realité², 1912 (Tendenz des Denkens zur I.; das I.sprinzip führt zur Setzung dauernder Dinge); Spir, Ges. WW., 1908 f.; Ewald, Wiss. Beil. Philos. Ges. Wien, 1912, S. 99 ff.; O. Flake, Pandämonium. Eine Philos. des Identischen, 1921; G. Lehmann, Über die Setzung ‚Identitätskonstante‘, 1922 (I. als methodische Fiktion zur logischen Charakterisierung des Individuums); Rauschenberger, Über I. u. Kausal., 1922 (zeitlose I. der begrifflichen Inhalte). Vgl. Ich, Selbstbewußtsein, Person, Einheit, Korrelat, Gesetz, Objekt, Ding, Urteil, Schluß, Evidenz, Wahrheit, Erkenntnis, Begriff, Allgemein, Intentional, Meinen, Bedeutung, Sinn, Gleichheit, Noema, Apperzeption, Kausalität, Bewegungsvorstellung (Linke), Logik (Nietzsche), Identifikation, Introjektion.

Identität (Satz der) oder Identitätsprinzip („principium identitatis“): Jeder Begriff soll in einem Gedankenzusammenhange als identisch, als der gleiche gesetzt werden, weil nur so Eindeutigkeit der Symbole und logische wie gegenständliche Einheit möglich ist. A. ist (= A) bedeutet die Identität des Gedachten (Begriffsinhalts) gegenüber den

mannigfaltigen Denkoperationen und mit einem Begriff, die absolute Invarianz (Konstanz) des Denkgegenstandes, zugleich das Sich-gleich-bleiben einer Seite der Dinge (ihres „Wesens"). Der Satz ist die Grundnorm unseres Denkens, zugleich ein Ausdruck der Identität (s. d.) unseres Ich, welches, um seine Einheit zu behaupten, sich in seinem Wollen und Denken gleichbleiben und, wenn es Wahrheit haben will, die Konstanz und Identität der Begriffe bewahren muß. Unter allen Umständen und in allen Verwicklungen und Umhüllungen muß der Begriff als eben der gleiche Begriff fixiert und gebraucht werden können. Das Identitätsprinzip ist ein apriorisches Postulat des Denkwillens, der auf Einstimmigkeit seiner Inhalte abzielt und Einheit des Denkens fordert.

Angedeutet ist das Identitätsprinzip wohl schon bei Parmenides: *χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ'ἐὸν ἔμμεναι. ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ'οὐκ εἶναι* (Mull. v. 43). Ferner bei Platon: *Οὐκοῦν ἐπιστήμη μὲν γέ που ἐπὶ τῷ ὄντι (πέφυκε), τὸ ὂν γνῶναι ὡς ἔχει* (Rep. 478 A; vgl. 477 B; Phaed., 101 ff.). Aristoteles: *δεῖ γὰρ πᾶν τὸ ἀληθὲς αὐτὸ ἑαυτῷ ὁμολογούμενον εἶναι πάντη* (Anal. pr. I 32, 47 a 8; Met. IX 10, 1051 b 3; vgl. III 6, 1011 b; III 4, 1005 b, 1006 a; s. Widerspruch).

Nach Antonius Andreae ist das I. „Ens est ens" (Quaest. super XII libr. metaphys. 1495, IV, 3,5) das oberste Prinzip des Denkens, das auch (wie nach Aristoteles) für das Sein gilt. So auch J. Buridan: „Quodlibet est vel non est. Nihil idem est et non est" (Prantl, Gesch. d. Log. IV, 19). Descartes: „Impossibile est idem simul esse et non esse" (Princ. philos. I, 49). Locke: „Whatever is, is", „the same is the same." Dieser Satz ist sicher, aber er ist, „a trifling proposition", fast wertlos (Ess. IV, ch. 7, § 1 ff.; ch. 8, § 2 f.; I, ch. 2). Leibniz: „Chaque chose est ce qu'elle est" (Nouv. ess. IV, ch. 2, § 1; ch. 7, § 9). Identische Sätze haben Wert, indem man auf Grund von Folgerungen und Definitionen zeigt, daß andere Wahrheiten sich darauf zurückführen lassen (ch. 8, § 1 ff.). Chr. Wolff: „Quodlibet, dum est, est, hoc est, si A est, utique verum est, A esse" (Ontol. § 55, 288). „Idem ens est illud ipsum ens, quod ens, seu omne A est A" (Log. § 263, 270). „Wenn ich ein Ding B für das Ding A setzen kann, und es bleibet alles wie vorhin, so ist A und B einerlei" (Vern. Ged. I, § 17). Baumgarten: „Omne possibile A est A, seu quicquid est, illud est, seu omne subiectum est praedicatum sui" (Met. § 11). H. S. Reimarus: „Ein jedes Ding ist das, was es ist" („Regel der Einstimmung", Vernunftlehre[5], § 12 f., 115 ff.). Vgl. Jevons, Princ. of science[3], § 5.

Nach Kant ist die Identität einer Erkenntnis mit sich selber das formale Kriterium der Wahrheit (Kr. d. r. Vern., S. 82; Log. Einl. VII, S. 73 ff.). „Alles, was ist, das ist". „Was nicht ist, ist nicht" (Nova diluc. sct. I, 2). Das Identitätsprinzip ist der oberste Grundsatz für die Ableitung der Wahrheiten (3). „Einem jedem Subjekte kommt ein Prädikat zu, welches mit ihm identisch ist" (Unters. üb. d. Deutl. d. Grunds. d. nat. Theol. u. d. Mor. 3, § 3). Bardili nennt das I. „die Regel aller Regeln des Denkens" (Gr. d. erst. Log., S. 334). Denken ist Rechnen, Setzen eines Einen und Selben im Vielen (S. 3). Das Eine ist das Unwandelbare, das A, welches nie sich selbst ungleich, nie Non-A werden kann (S. 5). Den „Grundsatz der Einerleiheit" bezieht G. E. Schulze auf „das Verhältnis der vollkommensten Gleichheit, worin ein Begriff mit seinen sämtlichen Merkmalen steht"; er sagt aus, „dem Verstande sei es unmöglich, einen Begriff und dessen Merkmale als einander ungleich zu setzen" (Gr. d. allg. Log.[3], S. 32 f.) Ähnlich Krug, Handb. der Philos. I, 126; W. Hamilton, Lectures on log. I[3], 79 f.; J. Bergmann, Reine Log., S. 252 ff.; vgl. Sein u. Erk., S. 58, („Prinzip der notwendigen Verknüpfung"). Fries: „Halte ich ... im Subjekt und Prädikat eines Urteils dieselbe Vorstellung fest, so liegt darin die bloße Wiederholung meines eigenen Gedankens. Daraus entspringt erstens der Satz der I.: Einen Begriff, den ich im Subjekt eines bejahenden Urteils denke, kann ich auch in das Prädikat desselben setzen" (Syst. d. Log., S. 176). „Jedes Ding ist das, was es ist" (S. 177).

Fichte leitet den Satz der I., „A = A", aus einer „ursprünglichen Tathandlung" des Ich ab. Der Satz „Ich = Ich" („Ich bin") begründet den Satz „A = A" (Gr. d. ges. Wiss., S. 11). „Wird im Satze ‚Ich bin' von dem bestimmten Gehalte, dem Ich, abstrahiert

und die bloße Form, welche mit jenem Gehalt gegeben ist, die Form der Folgerung vom Gesetztsein auf das Sein, übrig gelassen . . ., so erhält man als Grundsatz der Logik den Satz: ‚A = A'." Erwiesen wird er dadurch, daß „das Ich, welches A gesetzt hat, gleich ist demjenigen, in welchem es gesetzt ist" S. 11 f.; WW. I, 98 f.). Schelling: „Das höchste Gesetz für das Sein der Vernunft und, da außer der Vernunft nichts ist, für alles Sein . . ., ist das Gesetz der Identität" (WW. I 4, 116). „Der oberste formale Grundsatz ‚A = A' ist . . . nur möglich durch den Akt, der im Satz ‚Ich = Ich' aus gedrückt ist — durch den Akt des sich selbst Objekt werdenden, mit sich identischen Denkens" (Syst. d. transz. Ideal., S. 57, WW. I 5, 362 ff.). Der Satz „A = A" ist „das einzige Prinzip unbedingter und absoluter Erkenntnis" (II 6, 147). In ihm spricht sich aus „die ewige und notwendige Gleichheit des Affirmierenden und des Affirmierten, des Subjekts und des Objekts; in ihm spricht sich also auch allein jenes Selbsterkennen der ewigen Gleichheit und demnach die höchste Erkenntnis der Vernunft aus" (ib. I 4, 116). Eschenmayer: „Nach dem Satz: ‚Das Ich ist sich selbst gleich', entsteht die logische Formel ‚A = A'. Das Ich ist das Identische im Wissen und im Sein, es ist in allen Funktionen . . . das Gleiche, und diese ursprüngliche Identität ist es, was sich im formalen Denken wieder abspiegelt" (Psych., S. 296). — Nach Hegel lautet der Satz der I.: A = A, negativ: A kann nicht zugleich A und nicht A sein. Es ist kein wahres Denkgesetz, nur „das Gesetz des abstrakten Verstandes". „Die Form des Satzes widerspricht ihm schon selbst, da ein Satz auch einen Unterschied zwischen Subjekt und Prädikat verspricht, dieser aber das nicht leistet, was seine Form fordert." „Das Sprechen nach diesem sein-sollenden Gesetze der Wahrheit . . . gilt mit vollem Recht für albern" (Enzykl., § 115, WW. VI, 229 ff.).

Gering gewertet wird der Satz der I. von Beneke (Syst. d. Log. I, 105), Drobisch (Log.^{3}, § 58), Ueberweg (Log., § 71). Rehmke (Log.^{2}, 344 f., 469; Anmerk. zur Grundwiss., S. 1 ff., 99, 106: A = A ist ein sinnleerer Satz), Mauthner (Beitr. z. e. Krit. der Sprache III^2, 277, 359 ff.) u. a. Nach Brentano ist der Satz „A ist A" der Ausdruck einer Negation (= ein nicht A seiendes A gibt es nicht; Psych. II, 248, 285).

Nach Ulrici ist der Satz der I. („Jedes Ding . . . ist sich selber gleich zu denken") „nur die Formel, der allgemeine Ausdruck . . . für die bestimmte Art und Weise, in welcher die unterscheidende Tätigkeit sich vollzieht" (Log., S. 94). Nach Schuppe besteht das I. darin, daß jeder Eindruck entweder mit einem andern inhaltlich zusammenfallen oder sich von ihm unterscheiden muß (Gr. d. Erkth. u. Log., S. 142 f.; Erkth. Log., S. 145; Das menschl. Denken, S. 46 ff.; vgl. Schubert-Soldern, Gr. e. Erk., S. 172; A. Dubs, Das Wesen des Begriffs, S. 19: „Prinzip der logischen Distinktion"; E. v. Hartmann, Kategorienlehre, S. 310: Negation der Nichtidentität). Nach Schleiermacher bedeutet A = A die I. des Gedachten und des Seins oder die I. des Subjekts (Dialektik. § 112; vgl. C. H. Weisse, Z. f. Ph. u. spekul. Theol. IV, 1 ff.: I. des „Vernunftbewußtseins"). Nach I. H. Fichte ist der Sinn des I. der, „daß das Denken das sich gleich bleibende, mit sich ‚identische' Wesen der Dinge aus der wechselvollen, nicht identischen Beschaffenheit derselben in bloßer Wahrnehmung hervorzuarbeiten habe" (Psych. II, 108). Nach Honecker kann die Gesamtheit der Bestimmtheiten des Gegenstandes nichts in sich enthalten, was der Identität des Gegenstandes abträglich wäre (Gegenstandslog. u. Denklog., S. 65).

Waitz: „Jede Vorstellung oder besser jede psychische Aktion als solche ist einfach und darum im strengen Sinne sich selbst gleich" (Lehrb. d. Psych., S. 542 ff.). B. Erdmann: Das Urteil „Jeder Gegenstand ist mit sich selbst identisch" bringt das Wesen unseres Vorstellens zum Ausdruck. Das I. „stellt lediglich die Setzung eines Gegenstandes dar". Der „Grundsatz der Nichtidentität oder der unbestimmten Verschiedenheit" lautet: „Jeder Gegenstand ist, sofern er nur mit sich selbst identisch ist, von jedem anderen verschieden" (I^2, 237 ff.; vgl. Lotze, Grdz. der Log.^{3}, S. 27 f.; Hagemann, Log. u. Noët.^{5}, S. 22 f.; Konstituierung des logischen Gegenstandes durch das I.: Lask, Die Log. der Philos., S. 142; N. Ach, Über Erk. a priori, S. 22 ff.). Nach Sigwart ist jedes Objekt des Vorstellens als dasselbe festzuhalten; die Konstanz der Begriffe wird betont (V. f.

w. Ph. 4, S. 482; Log. I², 103ff., 383ff.; II², 40; auch ein „Prinzip der Übereinstimmung" besteht). Ziehen spricht von einem Gesetz der Eindeutigkeit (s. d.) des Denkens, der Unmöglichkeit, zugleich zu denken und nicht zu denken (Lehrb. der Log., S. 429 ff.). „Normalvorstellungen" sind idealisierte Vorstellungen von maximaler Konstanz ihres Inhalts bezüglich desselben Gegenstandes (S. 447; vgl. Sigwart, Log. I², 106, 317, 383 f.: die Konstanz der einzelnen Vorstellungsinhalte als Bedingung des Denkens). Nach Störring besagt das I., „daß bei richtigem Denken die Gegenstände des Denkens absolut konstant gehalten werden" (Log., S. 232, Erkth., S. 290 f.). Külpe: „In allem Wechsel der logischen Operationen beharrt der Gegenstand" (der innerhalb der Voraussetzungen und der innerhalb der Folgerung bezeichnete Gegenstand muß derselbe sein, das ist Grundbedingung zulässiger Schlüsse; Vorles. über Log., S. 319). Wundt: „Die Funktion der Übereinstimmung stellt an unser Denken die Forderung, überall das Übereinstimmende gleichzusetzen. Daß dies geschehen solle, drückt der Satz der I. aus" (Syst. d. Philos.³, 60 ff.). Der Satz bringt vor allem „die in jedem Urteil vorhandene Begriffseinheit" zum Ausdruck. „Er sagt, daß im Prädikat der nämliche Begriff festgehalten wird wie im Subjekt des Urteils, womit vollkommen zusammen bestehen kann, daß das Prädikat eine andere Seite als das Subjekt an diesem Begriff hervorhebt ... Der Satz der I. bezeichnet demnach lediglich die Stetigkeit unseres logischen Denkens". Er ist das „fundamentalste Gesetz der Erkenntnis". Er bezeichnet zunächst ein „Verhalten unseres Denkens gegenüber den Objekten", zugleich aber wird vorausgesetzt, daß sich die Gegenstände des Denkens seiner Anwendung fügen (Log. I³, 552 ff.). H. Cohen: „A ist A und bleibt A, so oft es auch gedacht wird". Die Identität bedeutet die Sicherung, das Festhalten des A (Denkinhalts, Log.², S. 93 ff.). Nach Kynast besagt das I. die logische „Invarianz" der Begriffe in allen „Transformationen" (Zur Synthesis in der reinen Log., Kantstud. XXX, 143 f.). Ähnlich Jahn (Log., S. 249 ff.); Frischeisen-Köhler (Wiss. u. Wirkl., S. 29 f.). Nach Cornelius ist die Forderung des I. „die Forderung der feststehenden Bedeutung der im Urteil gebrauchten begrifflichen Symbole". Der Satz A = A ist erst „eine Folge der Erfüllung des Identitätsprinzips" (Einl. in d. Philos., S. 287). Das I. ist der Ausdruck der Forderung des konstanten Gebrauchs der Symbole (Psych., S. 338). Vgl. Koppelmann, Unters. zur Log. der Gegenw. II, 56 (Identität der Zeichen beim Gedankenaustausch gefordert), Schlick u. a. — Ein Postulat ist das I. nach J. Schultz (Psych. d. Axiome, S. 29 ff.), Jerusalem (Der krit. Ideal., S. 203), F. C. S. Schiller (Formal log., p. 117 ff.; Identifikation von S und P zu einem Zweck) u. a. — Nach Palágyi identifiziert das Urteil durch Beziehung eines Begriffs auf einen andern (das Subjekt), indem es ein „Ewiges" als das Identische in Erlebnissen findet (Die Log. auf dem Scheidewege, S. 214 ff.; die Formel: A = A ist unsinnig). — Driesch: „A ist mit sich selbst selbig". „Ich sage, gleichsam fordernd: A soll A sein, so wahr ich Endgültigkeit habe. A soll mir stets A bedeuten", „A ist als A bestimmt" (Ordnungslehre², S. 41 f.; der I. ist ein „Gegenstandssatz", keine bloße Denknorm; dies auch Husserl, Scheler, Honecker u. a.; vgl. Rickert, Syst. der Philos. I, 57: Identität ist nur ein Moment am Gegenstande, kein selbständiger Gegenstand). Losskij: „In allen Urteilsakten bleibt der objektive Inhalt A ein und dasselbe A" (Enzykl. der philos. Wiss. I, 270 f.; Grundleg. des Intuitivismus, K. 7). Nach A. Spir ist das I. das Apriori des Denkens (Denken u. Wirklichkeit³, 1884). — Nach Dingler besagt der I.s-Satz, daß unter gleichen Umständen Gleiches geschieht (Die Grundlagen der Physik, S. 271 f.). Vgl. F. Medicus, Die gegenwärt. Aufgabe der Log., Kantstud. XII, 68 (das I. zeigt das ideale bei sich selbst Sein des Ich); Staudinger, Kantstud. XXIV, 235; Weininger, Geschlecht u. Charakter, S. 193 f. (Das I. ist das Urmaß der Wahrheit, nicht eine spezielle Wahrheit, ist unmittelbar evident, sichert den Begriff); M. Wentscher, Erkth. 1920; E. Grisebach, Erk. u. Glaube, 1923 (das I. ist nicht auf die Seinsprinzipien anwendbar; „absolute Dialektik"); J. Welton, Intermediate logic, 1911; die Lehrbücher der Logik (s. d.) von Russell u. a.; Petronievics, Prinz. der Met. I, 35 ff. Vgl. Identität, Denkgesetze, Widerspruch, Kausalität, Gleichförmigkeit, Identitätsurteil.

Identitatis indiscernibilium, principium: Satz der Identität des Ununterscheidbaren, so daß es nicht zwei (absolut) gleiche Dinge in der Welt gebe, denn sonst wären sie eben nicht verschiedene Dinge. Aber durch ihre Stellung im Weltganzen (phänomenal: im Raume) müssen auch gleiche Individuen unterschieden sein, jedes ist ein von den anderen zu unterscheidendes Aktions- und Reaktionszentrum.

Das Prinzip schon bei Diogenes von Apollonia und den Stoikern (vgl. Cicero, Acad. II, 17f., 26, 85). Nach Seneca gehört zur Weltordnung die Forderung, „ut, quae alia erant, et dissimilia essent et imparia" (Epist. 113, 16). Das Prinzip findet sich auch bei Plotin (Enn. V, 7, 2), Athanasius (Contr. Arian. II, 19), Nicolaus Cusanus (De docta ignor. II, 11), Pico von Mirandola, G. Bruno (De triplici minimo, 1591), Malebranche (Rech. III, 2, 10), Leibniz. Nach ihm kann es niemals zwei vollkommen gleiche Dinge geben, weil sonst hier keine Individuen unterschieden würden (Nouv. ess. II, ch. 27, § 1, 3). Die Monaden müssen alle qualitativ (innerlich) voneinander verschieden sein (Monadol. 9). Nie sind zwei Substanzen einander vollkommen gleich (Hauptschr. II, 144). Ferner bei Chr. Wolff (Cosmol. § 195f.; Vern. Ged. I, § 586ff.), Bilfinger (Diluc. I, 4, § 94), Baumgarten (Met. I, c. 3, sct. 1), Hollmann (Met. § 242), Mendelssohn, Merian (Sur le princ. des indiscern., 1754), Platner (Philos. Aphor. I, § 1031 ff.), J. Bergmann (Vorles. über Met., S. 394 f.). Gegen das Prinzip in dessen metaphysischen Folgerungen Clarke, Feder (Syst. d. Log. u. Met., S. 283 ff.). Kant erklärt: Wenn mehrere Dinge innerlich noch so sehr übereinstimmen, dem Orte nach aber unterschieden sind, so sind sie nicht identisch (Nova diluc. sct. II, prop. XI). „Der Satz des Nichtzuunterscheidenden gründete sich eigentlich auf die Voraussetzung: daß, wenn in dem Begriffe von einem Dinge überhaupt eine gewisse Unterscheidung nicht angetroffen wird, so sei sie auch nicht in den Dingen selbst anzutreffen; folglich seien alle Dinge völlig einerlei (numero eadem), die sich nicht schon ihrem Begriffe (der Qualität oder Quantität nach) voneinander unterscheiden". Um aber erkannt zu werden, müssen Dinge im Raum durch die Sinne als Erscheinungen vorgestellt werden. Zwei als gleich gedachte Dinge können wir doch unterscheiden, durch den Ort, den jedes einnimmt (Fortschr. der Met., S. 109 f.). Die numerische Verschiedenheit der Dinge wird „schon durch den Raum selbst, als die Bedingung der äußern Erscheinung, angegeben, denn ein Teil des Raumes, ob er zwar einem anderen völlig ähnlich und gleich sein mag, ist doch außer ihm und eben dadurch ein vom ersteren verschiedener Teil". „Die Verschiedenheit der Örter macht die Vielheit und Unterscheidung der Gegenstände als Erscheinungen, ohne weitere Bedingungen, schon für sich nicht allein möglich, sondern auch notwendig." (Kr. d. r. V., S. 299, 305 f.; vgl. Reflexionsbegriffe). Nach S. Maimon muß die Verschiedenheit der äußeren Verhältnisse in Zeit und Raum in der Verschiedenheit der inneren Beschaffenheit gegründet sein (Vers. e. neuen Log., S. 197; 2. A. 173). Vgl. Hegel, Enzykl. § 117. Vgl. Individuum, Gleichheit.

Identitätsphilosophie (Identitätstheorie) ist jene Form des Monismus, nach welcher das absolut Seiende weder Materie (Natur) noch Geist, weder Ich noch Nicht-Ich, weder Subjekt noch Objekt, weder Denken noch Sein allein, sondern die Einheit, das Identische dieser Gegensätze ist. Ein und dasselbe Wesen stellt sich dar, erscheint in zwei Attributen, hat zwei Daseinsweisen (eine subjektive und objektive Seite oder Erscheinungsweise, ein Innen- und Außen-, ein Für-sich- und Für-andere-Sein), läßt zwei Betrachtungsweisen (oder Aspekte) zu. Die realistische I. betrachtet das Physische und Psychische als Daseinsweisen einer und derselben realen Wesenheit. Wird das Psychische als Innenseite des allein real Physischen betrachtet, so nähert sich die I. dem Materialismus (s. d.), gilt umgekehrt das Psychische als das An sich-Sein, so haben wir eine spiritualistisch-idealistische I. vor uns. Auch auf dem Boden der erkenntnistheoretischen I. und des Positivismus ist eine I. möglich. Das „An sich" der Dinge ist in uns und anderen Wesen das Identische, das sich vom Standpunkt der Sinneswahrnehmung und der äußeren Erfahrung als Raumding, Körper, Leib (s. d.) darstellt, während es „für sich", für die

innere Wahrnehmung und deren begriffliche Verarbeitung Geist, Seele, psychisch ist. Die eine absolute Wirklichkeit erscheint als Subjekt und Objekt, Geist und Materie, Innen- und Außenwelt. Daher entsprechen die Unterschiede, Veränderungen, Verbindungen, Entwicklungsstufen in der einen Sphäre solchen der anderen Sphäre der Erscheinungen, die insgesamt (als Phänomene) auf ein logisches, ideales „Bewußtsein überhaupt" bezogen bleiben. Die seelische Einheit (s. d.) entspricht der Einheit der physiologischen Organisation (s. Parallelismus). Zwischen dem Psychischen und Physischen als solchen besteht keine Identität, sie bleiben unterschieden. — I. heißt auch die Lehre von der Identität von Denken und Sein (s. d.).

Eine Identität von Denken (Gedachtsein) und Sein lehren die Eleaten. Parmenides: *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι* (dasselbe ist Denken und Sein) im Sinne der Identität von Denken und Denkgegenstand: *τωὐτὸν δ'ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὕνεκέν ἐστι νόημα· Οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν, εὑρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ ἔστιν ἢ ἔσται ἄλλο παρὲξ τοῦ ἐόντος* (das Denken ist nur als Denken eines Seienden möglich; *περὶ φύσεως*, ed. Diels, 1897; Plot., Enn. V, 1, 8; Clem. Alex. Strom. VI, 627 b; Simplic. in Arist. Phys. 25 E, 146 D). Von einer potentiellen Identität des Intellekts und Gedachten spricht Aristoteles, welcher meint, *ὅτι δυνάμει πώς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδέν, πρὶν ἂν νοῇ* (De an. III 4, 429 a 30); *τὸ δ'αὐτό ἐστιν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι* (De an. III 5, 430 a 20). Nach Plotin ist der Intellekt (*νοῦς*) identisch mit dem Seienden: *νοῦς δὴ καὶ ὂν ταὐτόν· αὐτὸς τὰ πράγματα· ἔστι δὲ ἐφεξῆς τὸ ὂν καὶ νοῦς* (Enn. V, 4, 2; 1, 10). Das Seiende ist der Geist, indem er es denkt, das Denken ist das Gesetz, die Einheit des Seienden (V, 9, 5 f.). Eine Natur ist das Seiende und der Geist, die Gedanken sind die Form und Gestalt des Seienden (V, 9, 8). Denken und Sein haben eine gemeinsame Ursache. Beide konstituieren in ihrer Zweiheit das Eine, welches zugleich Intellekt und seiend, denkend und zugleich gedacht ist (V, 1, 4).

Eine I. findet sich bei G. Bruno, besonders aber bei Spinoza. Die eine „Substanz" (s. d.) hat (unter vielen auch die) zwei „Attribute", „Denken" und Ausdehnung, sie ist das eine Wesen, das Identische, das sich als Geist (Seele) und Materie (Körper) darstellt: „Quod substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae iam sub hoc, iam sub illo attributo comprehenditur. Sic etiam modus extensionis et idea illius modi eademque est res: sed duobus modis expressa" (Eth. II, prop. VII, schol.). Leib und Seele (s. d.) sind zwei Seinsweisen der einen Substanz, die allen Individuen immanent ist. Jedem „Modus" der Ausdehnung entspricht daher ein Modus des Bewußtseins (s. Parallelismus). Eine Ordnung liegt dem Denken (der Sphäre der „Ideen") und dem dinglichen Sein, dessen Glieder alle durch bestimmte Ideen in der göttlichen Substanz vertreten sind, zugrunde: „Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum" (Eth. II, prop. VII). „Quicquid ex infinita Dei natura sequitur formaliter, id omne ex Dei idea eodem ordine eademque connexione sequitur in Deo obiective" (coroll.). — Hypothetisch formuliert eine Art des idealistischen (aber wohl monadol.) Identitätsgedankens Kant: „Ob nun ... gleich die Ausdehnung, die Undurchdringlichkeit ..., kurz alles, was uns äußere Sinne nur liefern können, nicht Gedanken, Gefühl, Neigung oder Entschließung sein oder solche enthalten werden, als die überall keine Gegenstände äußerer Anschauung sind, so könnte doch wohl dasjenige Etwas, welches den äußeren Erscheinungen zugrunde liegt, was unseren Sinn so affiziert, daß er die Vorstellungen vom Raum, Materie, Gestalt usw. bekommt, dieses Etwas, als Noumenon (oder besser als transzendentaler Gegenstand) betrachtet, könnte doch auch zugleich das Subjekt der Gedanken sein". Das unbekannte Substrat der Materie, das nur für den äußeren Sinn als ausgedehnt erscheint, könnte an sich selbst einfach und vorstellend sein. „Auf solche Weise würde ebendasselbe, was in einer Beziehung körperlich heißt, in einer anderen zugleich ein denkend Wesen sein, dessen Gedanken wir zwar nicht, aber doch die Zeichen derselben in der Erscheinung anschauen können. Dadurch würde der Ausdruck wegfallen, daß nur Seelen (als besondere Arten von Substanzen) denken; es würde vielmehr wie ge-

wöhnlich heißen, daß Menschen denken, d. i. ebendasselbe, was, als äußere Erscheinung, ausgedehnt ist, innerlich (an sich selbst) ein Subjekt sei, was nicht zusammengesetzt, sondern einfach ist und denkt" (Kr. d. r. V., S. 736 f.). Das „transzendentale Objekt" ist aber, kritisch, „weder Materie noch ein denkend Wesen an sich selbst" (S. 751).

In idealistischer Form kommt die I. öfter zur Geltung. Fichte: „Wie ich mich ... wie ich muß, wirkend denke auf ihn (den Stoff), werde ich mir selbst zu Stoff; und inwiefern ich so mich erblicke, nenne ich mich einen materiellen Leib" (Syst. d. Sittenlehre, S. XV). Ich erscheine, „von zwei Seiten angesehen, als Wille und als Leib" (S. XVII). „Die Außenwelt ist die Erscheinung der Selbsttätigkeit" des Ich (S. XVIII). Fries nennt Geist und Körper „zweierlei Ansichten derselben Welt" (Neue Krit. II, 113, 221 f.). „Wir behaupten, daß uns in den Geistestätigkeiten und im körperlichen Leben dasselbe Wesen erscheine, aber nach ganz verschiedenen Erscheinungsweisen (Anthrop., § 2).

Ein System der I. begründet Schelling, ausgehend von der Überzeugung, „daß, was in uns erkennt, dasselbe ist mit dem, was erkannt wird" (WW. I 10, 121). „Was außer dem Bewußtsein gesetzt ist, ist dem Wesen nach ebendasselbe, was auch im Bewußtsein gesetzt ist. Die ganze Natur bildet daher eine zusammenhängende Linie, welche nach der einen Seite in entschiedener Übermacht des Subjektiven über das Objektive ausläuft ..." (S. 229). Das „Absolute" ist die „Indifferenz" (Gleichmöglichkeit) von Subjekt und Objekt, die „lebendige, ewig bewegliche, in nichts aufzuhebende Identität des Subjektiven und Objektiven" (S. 145). Objekt — Subjekt, Natur — Geist sind die „Pole", in die das Absolute, Identische (in verschiedenen „Potenzen", s. d.) sich entfaltet. Die Natur ist der „sichtbare Geist", der Geist die „unsichtbare Natur" (Naturphilos., S. 64). „Der erste Schritt zur Philosophie und die Bedingung, ohne welche man auch nicht einmal in sie hineinkommen kann, ist die Einsicht: daß das absolut Ideale auch das absolut Reale sei" (S. 67). Das Absolute ist „reine Identität", „das gleiche Wesen des Subjektiven und Objektiven" (S. 72). Es hat „zwei Seiten", eine ideale und eine reale (S. 78). Der Name „Identitätsphilosophie" soll ausdrücken, „daß in jenem Ganzen Subjekt und Objekt mit gleicher Selbständigkeit einander gegenüberstehen, das eine nur das ins Objekt hinübergetretene ..., das andere nur das als solches gesetzte Subjekt sei" (WW. II 1, 371 f.). Vgl. Treschow, Schriften (dän.), 1831 f.; J. Thanner, Darstell. der absoluten I.slehre, 1810; Burdach, Anthrop., § 201 ff., 391 ff. Eschenmayer: „Die Wahrheit bildet im Idealen unsere ganze Erkenntnisreihe, im Realen die ganze physische Welt, und diese beiden harmonieren so miteinander, daß das, was im Idealen als Proportion, Gesetz und Prinzip ganz geistiger Art ist, im Realen in den Erscheinungen sich abspiegelt" (Psych., S. 496). Nach Carus sind Geistiges und Körperliches nur verschiedene Daseinsarten eines und desselben Wesens (Psych. I, 12). Die Identität der Formen des Denkens (s. d.) und des Seins lehrt Bardili (vgl. F. Karsch, B.s log. Realismus, Kantstud. XXX, 437 ff.).

Hegel bestimmt das Sein selbst als Denken. Das (absolute) Denken ist Sein, dessen Substanz die „Idee" (s. d.), der „Begriff" (s. d.) ist. Die „Dialektik" (s. d.) ist im Denken und im Sein. Seele und Leib sind „eine und dieselbe Totalität derselben Bestimmungen", die Seele erscheint im Leibe, dieser ist die Äußerlichkeit jener (Ästh. I, 154 ff.). Ähnlich J. E. Erdmann (Gr. d. Psych., § 14 f.), A. Lasson (Der Leib, S. 39 ff., 71 ff.) u. a. Vgl. F. Exner, Die Lehre von der Einh. des Denkens u. Seins, 1845 (gegen Hegel). — Nach Schleiermacher ist „das Sein auf ideale Weise ebenso gesetzt wie das Reale" (Dialekt., S. 75). Die Form des Denkens und Seins ist dieselbe. H. Ritter: „Wir haben von jedem erscheinenden Dinge zu setzen, daß es sich in reflexiven Tätigkeiten als Geist, jedem andern Dinge in äußeren Zuständen als Körper erscheint" (Syst. d. Log. I, 305; Abr. der Log.², S. 43). Ähnlich Harms (Met., S. 56 ff.; der Geist als Fürsichsein, der Körper als Für andere-Sein) u. a. Nach Trendelenburg ist die „Bewegung" (s. d.) das Identische im Sein und Denken (Log. Unters. I², 144). — Schopenhauer: „Der Grundfehler aller Systeme ist das Verkennen dieser Wahrheit, daß der Intellekt und die Materie Korrelata sind, d. h. eines für das andere da ist, beide miteinander stehen und fallen, ja, daß sie eigentlich eines und

dasselbe sind, von zwei entgegengesetzten Seiten betrachtet" (Welt a. Wille u. Vorst., II. Bd., K. 1). Der Leib ist die „Objektität", die Sichtbarwerdung des Willens (s. d.). Willensakt und physische Handlung sind „eins und dasselbe, auf doppelte Weise wahrgenommen: was nämlich der innern Wahrnehmung (dem Selbstbewußtsein) sich als wirklicher Willensakt kundgibt, dasselbe stellt sich in der äußeren Anschauung, in welcher der Leib objektiv dasteht, sofort als Aktion desselben dar" (K. 4). Ebendasselbe, was als Materie, Kraft, Bewegung erscheint, ist an sich „Wille zum Leben". — I. H. Fichte meint, „daß dasjenige, was wir ‚Leib' und ‚Seele' nennen, an sich selbst nur die Form einer doppelten Erscheinungsweise eines und desselben Grundwesens sei: ‚Leib', wie es als Unbewußtes, zugleich aber auch als Sinnenfälliges, ‚Seele', wie es als Bewußtsein Erzeugendes sich kundgibt" (Psychol. II, 196). E. v. Hartmann erblickt im „Unbewußten" (s. d.) den einheitlichen Grund von Natur und Geist, Materie und Bewußtsein (Gr. der Met., S. 1 ff.). Vgl. K. Fischer, Das Verh. zwischen Willen und Verstand², S. 23.

Durch Fechner erhält die (spiritualistisch gefärbte) I. Eingang in die neuere Psychologie. Materie und Geist sind „zwei Erscheinungsweisen desselben Wesens" (Die Tagesansicht, S. 243 ff.). „In der Tat, ein gemeinschaftlich Wesen liegt der geistigen Selbsterscheinung und der leiblichen Erscheinung für anderes, als das Selbst ist, unter. Innerlich erscheint's sich selbst so, anderem äußerlich so; was aber erscheint, ist eines" (Zend-Avesta I, 252 f.). Es gibt einen „innern" und viele „äußere" „Standpunkte" der Betrachtung des einen Wesens (S. 253). Dieses hat zwei „Seiten", „Erscheinungsweisen" (S. 254; II, 135 f.). Geistiges und Materielles selbst darf man nicht identifizieren (II, 149). Außen- und Innensein verhalten sich zueinander wie die konvexe und konkave Seite eines Ringes. Das Gemeinsame beider Erscheinungsweisen liegt „in nichts als der untrennbaren Wechselbedingtheit" beider (Über d. Seelenfrage, S. 220 f.). „Was dir auf innerem Standpunkt als dein Geist erscheint, der du selbst Geist bist, erscheint auf äußerem Standpunkt dagegen als dieses Geistes körperliche Unterlage" (Elem. d. Psychophys. 1, 4). Paulsen: „Die Wirklichkeit wendet uns zwei Seiten zu: von außen, mit den Sinnen gesehen, stellt sie sich als Körperwelt dar, im Selbstbewußtsein, von innen gesehen, offenbart sie sich als seelisch-geistiges Leben" (Syst. d. Eth. I⁵, 207). Beide Seiten sind gleich ausgedehnt; jeder psychische Vorgang hat ein Äquivalent in der physischen Welt, und umgekehrt. „Das Körperliche ist Erscheinung und Symbol des seelisch-geistigen Lebens, dieses ist das eigentlich oder an sich Wirkliche" (ib.; vgl. Einl. in d. Philos.², S. 115). Ähnlich P. Möbius (Ausgew. WW. VI), W. Pastor (Im Geiste Fechners, 1901), van der Wyck, Strong (Why the mind has a body, 1903), Fouillée (Evol. d. Kraft-Ideen, S. 31 ff.), Lasswitz (Wirklichkeiten, S. 114), E. König, B. Wille, Adickes (Kant contra Haeckel, S. 65), Lipps (Naturwiss. u. Weltansch., 1906), J. Schultz (Leib u. Seele, 1923; s. Parallelismus), Häberlin (s. Leib) u. a. Nach Wundt ist der Organismus unmittelbar-anschaulich betrachtet Seele (s. d.), mittelbar-begrifflich Leib (Syst. d. Philos.², S. 147, 277, 374; s. Erfahrung, Psychologie). Was wir Seele nennen, ist das „innere Sein der nämlichen Einheit . . ., die wir äußerlich als den zu ihr gehörigen Leib erkennen" (Gdz. d. ph. Psych. III⁵; Syst. d. Philos.², S. 379 f.; Log. I², 551). Heymans lehrt einen psychischen Monismus (Einf. in d. Met.³, S. 227 ff., 272 ff.). Die Wirklichkeit ist „primär" psychisch, „sekundär" eine Reihe möglicher Wahrnehmungen, die von der primären Reihe abhängig ist, aber ihre eigenen Gesetze hat. Was im Subjekt A Bewußtseinsvorgang ist, wird vom Subjekt B (oder dem „ideellen Beobachter") als Gehirnprozeß beobachtet (Z. f. Psych. 17, S. 62 ff.). Ähnlich L. Polak (Kennisleer contra materie-realisme, 1912, S. 197 ff.) u. a. — Nach B. Kern ist der Inhalt der psychischen und physischen Reihe identisch. „Verschieden ist nur die Form, in der wir die reale Wirklichkeit zur gedankenmäßigen Auffassung bringen, verschieden ist nur das Begriffssystem, welches wir zu diesem Zwecke anwenden: einmal das räumlich-materielle, das andere Mal, das raumlos-seelische (Das Probl. des Lebens, S. 298 ff.; Das Erkenntnisprobl.², S. 83 ff.; beim Übergang vom Psychischen zum Physischen findet ein „Begriffswechsel" statt; Das Wesen des menschl.

Seelen- u. Geisteslebens, S. 239 ff.: Identität alles Denkens und Seins, die Formen des Denkens sind auch in der Wirklichkeit). Ähnlich Schlick (Allg. Erk.², S. 274). Vgl. Reininger, Das psychophys. Problem, 1917 (s. Leib).

Als zwei Seiten eines Wesens fassen Leib und Seele auf: Spencer (Psych., § 469), Bain (Zwei „Aspekte", Mind VIII, 402 ff.; Mind and body, ch. 7), Huxley, P. Carus (Fundam. probl.², p. 183; Philos., S. 21 f.), Lewes (Probl. of life and mind II, 457 ff.), Hodgson (The theory of practice, 1870), Cornill, Taine, Ribot, Paulhan, Ardigò (Das „Indistinto" als psychophysische Realität, vgl. Opp. I, 145), Grot (A. f. syst. Ph. IV, 1898), F. A. Lange, D. Fr. Strauss, Steudel (Philos. I 1, 361), Frauenstädt (Der Material., S. 109), Drossbach, Hering (Zur Lehre von der Bezieh. zwischen Leib u. Seele, 1875), H. Spitzer (Nom. u. Real., S. 94), G. E. Müller, Höffding (Psych.², S. 90 ff.; Der menschl. Gedanke, S. 368 f.), Semon (Die mnemischen Empfindungen, 1909), L. Gilbert (Neue Energetik, 1911), Goldscheid, Unold, Siegel, B. Erdmann (Wiss. Hypothesen über Leib u. Seele, 1908), G. Büttner (Das Wesen der Seele, 1910, S. 35 ff.), Forel (Die psychophys. Lstheorie als wiss. Postulat, Festschr. f. J. Rosenthal, 1906, S. 121 ff.), B. Weiss (Entwickl. 1908), R. Gätschenberger (Symbola, 1920), Müller-Lyer, H. Schmidt („Äußerung" — „Innerung"), Koltan, R. Horn (Psych. Kausalität, V. f. w. Ph. 36, S. 11 ff.), Stern, Bleuler (die Psyche ist identisch mit einer Gruppe von Hirnfunktionen, die „von innen gesehen werden kann"; Naturgesch. der Seele, S. 37; aber gegen I. im Spinozistischen u. ähnlichen Sinne: S. 18), Jodl (Lehrb. der Psych. I⁵, 38, 84 ff.; Veränderungen des Gehirnzustandes stellen sich dem Subjekt als Bewußtseinsveränderungen dar), Kassowitz (Allg. Biol. IV, 1906). Ebbinghaus: „Seele und Nervensystem sind nichts real Getrenntes und einander Gegenüberstehendes, sondern sie sind ein und derselbe reale Verband, nur dieser in verschiedenen und auseinander fallenden Manifestationsweisen. Seele ist dieser reichhaltige Verband, so wie er sich gibt und darstellt für seine eigenen Glieder, für die ihm angehörigen Teilrealitäten. Gehirn ist derselbe Verband, so wie er sich anderen analog gebauten Verbänden darstellt, wenn er von diesen — menschlich ausgedrückt — gesehen und getastet wird" (Gr. d. Psych. I, 42). Beide Manifestationsweisen des Realen sind gleich echt und wahr (S. 43). Riehl: „Der Gegensatz von Körper und Geist hat für uns nur noch die Bedeutung entgegengesetzter Richtungen der Betrachtung" (Philos. Krit. II 1, 63). „Dasselbe, was vom Standpunkte des Ich ein Empfindungsprozeß ist, ist von dem des Nicht-Ich ein zerebraler Vorgang" (S. 270). „Unser empirisches Ich ist der summarische Ausdruck der Einheit des individuellen Lebens, es ist dieselbe Einheit innerlich erfaßt, die sich den äußeren Sinnen als Organismus mit der Wechselwirkung seiner Teile und seiner Funktionen darstellt (II 2, 198). In Wirklichkeit sind „nur zwei verschiedene Betrachtungsweisen eines einzigen Vorganges" gegeben, welche „jederzeit auf zwei verschiedene Subjekte verteilt sind". „Wir schließen auf die Identität des realen Vorganges, der dieser doppelseitigen Erscheinung zugrunde liegt. Die Welt ist nur einmal da; aber sie ist dem objektiven, auf die äußeren Dinge bezogenen Bewußtsein als Zusammenhang quantitativer physischer Vorgänge und Dinge gegeben, während ein Teil derselben Welt einem bestimmten organischen Individuum als seine bewußten Funktionen und deren Zusammenhang gegeben ist" (Zur Einf. in d. Philos.², S. 164). „Die nämliche schaffende Macht, die schon in den einfachsten Dingen am Werke ist, setzt ihr Werk in uns, durch uns fort. Sie ist die gemeinsame Quelle von Natur und Verstand. Sie hat den Dingen ihre begriffliche Form gegeben und uns das Vermögen, zu begreifen". Aber nur bis zur Voraussetzung dieser Einheit dringt unser Denken, „sie selbst bleibt in ihrem Wesen transzendent" (S. 178 f.) Vgl. Dühring, Log. S. 207, 269 (Natur und Denken entsprechen einander). — Betreffs Mach, Avenarius, Petzold (Einf. II, 311 ff.) u. a. vgl. Psychisch, Element.

H. Cohen faßt die Identität von Denken und Sein so auf, „es dürfe im Sein kein Problem stecken, für dessen Lösung nicht im Denken die Anlage zu entwerfen wäre" (Log.², S. 508). — Nach N. Hartmann besteht eine Identität der apriorischen Erkenntnis- und der Seinsprinzipien; die Kategorien sind nicht subjektiv, sondern identisch für Denken und

Sein (Diesseits von Ideal. u. Real., Kantstud. XXIX, 171, 186 ff.; Grdz. e. Met. der Erk.², 1925). Vgl. H. Piper, Prinzip. Grundl. e. Philos. der Betrachtungsweisen, 1916; O. Flake, Pandaemonium. Eine Philos. des Identischen, 1921; S. Bulgakoff, A. f. Sozialwiss. 36, S. 359 ff.; R. Eisler, Leib u. Seele, 1906; Geist u. Körper, 1911; Das Wirken der Seele, 1909. Vgl. Seele, Leib, Parallelismus. Psychisch, Monismus, Idealismus, Sein, Panlogismus, Denken, Absolut, Wille, Vernunft, Ding an sich.

Identitätsurteil (Identisches Urteil, propositio identica) ist ein Urteil, welches ein A als A bestimmt setzt, bzw. den Inhalt von Subjekt und Prädikat als identisch setzt oder die Identität beider betont (z. B. Ein Mensch ist ein Mensch).

Stilpon und Antisthenes anerkennen nur I. (*αὐτὸ γὰρ καθ' αὑτὸ ἕκαστον ὀνομάσαι μόνον εἶη, προσειπεῖν δὲ οὐδὲν ἄλλο δυνατόν, οὔθ' ὡς ἔστιν, οὔθ' ὡς οὐκ ἔστιν*, Plat., Theaet. 201). Antisthenes meint, das Eine könne nicht vieles sein, es könne von ihm nur wieder das Eine ausgesagt werden (*ἀδύνατον τά τε πολλὰ ἓν καὶ τὸ ἓν πολλὰ εἶναι, καὶ δήπου χαίρουσιν οὐκ ἐῶντες ἀγαθὸν λέγειν ἄνθρωπον, ἀλλὰ τὸ μὲν ἀγαθὸν ἀγαθόν, τὸν δὲ ἄνθρωπον ἄνθρωπον*, Plat., Sophist. 251 B; *Ἀντισθένης ᾤετο εὐήθως μηδὲν ἀξιῶν λέγεσθαι πλὴν τῷ οἰκείῳ λόγῳ ἓν ἑφ' ἑνός*, Aristot., Met. V 29, 1024 b ff.). Nicolaus d'Autrecourt hält nur I.e für evident (vgl. J. Lappe, N. v. A., 1908). Den Nutzen der I. betont (gegenüber Locke) Leibniz mit dem Hinweise darauf, daß „les propositions identiques les plus pures et qui paraissent les plus inutiles, sont d'un usage considérable dans l'abstrait et général" (Gerh. V, 344 ff.; III, 224 ff.). Absolut und an sich wahr ist ein Urteil, „quae vel est identica, vel ad identicas potest reduci" (VII, 199 f., 296). Die I. sind die ursprünglichsten Wahrheiten (Nouv. ess. I u. IV). Vgl. Reimarus, Vernunftlehre⁵, § 128. Nach Kant tragen I. nichts zur Deutlichkeit des Begriffs bei. Analytische Urteile (s. d.) „gründen sich zwar auf die Identität und können darin aufgelöst werden, aber sie sind nicht identisch" (Fortschr. der Met., S. 153). Wundt: „Bei dem formal identischen Urteil besitzen Subjekt und Prädikat eine identische Form, bei dem real identischen ist der Ausdruck beider Begriffe ein verschiedener, aber diese werden wegen ihres übereinstimmenden Inhaltes identisch gesetzt" (Log. I³, 1906). „Wir bezeichnen einen jeden Schluß, der aus zwei Identitäten eine dritte folgert, als einen Identitätsschluß. Die beiden Zwecke, denen der I. dienen kann, sind: 1. Ableitung einer neuen Definition aus zwei gegebenen Definitionen und 2. Ableitung einer neuen Gleichung aus zwei gegebenen Gleichungen" (ib.). So auch Störring (Log., S. 123 f.). Vgl. B. Erdmann, Log. I²; Ziehen, Lehrb. der Log., S. 625, 673. Vgl. Axiom. Definition, Urteil, Identität (Satz der).

Ideismus: Lehre von den objektiven „Ideen" (s. d.), eine Art des Idealismus.

Ideogenesis: Entstehung der Gedanken (A. Trebitsch, Erkenntnis u. Log., 1903).

Ideographie: Begriffsschrift, welche (als „Pasigraphie", s. d.) in eindeutigen Zeichen Begriffszusammenhänge ausdrückt (vgl. Logik, Ars magna). Vgl. Niethammer, Über Pasigraphik u. Ideographik, 1808; A. Padoa, Ideografia logica, in: L'ateneo veneto, 1906, I, 323 ff.; Frege, Begriffsschr. 1879.

Ideologie 1. (idéologie): Ideenlehre, Lehre von den Gedanken, Vorstellungen und von der Gestaltung des Bewußtseinslebens (Psychologie, Erkenntnislehre, Geistesphilosophie), namentlich als Grundlage der Ethik, Politik, Philosophie. Destutt de Tracy: „L'I. est la science des idées" (Elem. d'idéol. I, 5). Galluppi: „L'ideologia è . . . la scienza dell' origene e della generazione delle idee" (Elem. di philos. II, 2). Nach K. Rosenkranz versteht die „französische Schule" unter I. „die Lehre von dem Gange des subjektiven Erkennens" (Syst. d. Wiss., S. 119). Er selbst bezeichnet so „die Einheit der Metaphysik und Logik", den „Begriff der Idee als solcher" (ib.; vgl. Wiss. der log. Idee, 1858). Als „I." bezeichnet Pauler die Gegenstandslehre. Vgl. Gioja, Ideologia, 1822; D'Acquisto, Trattato d'i., 1858; Ubaghs, Essai d'i. ontol., 1860; J. Larchevêque, Sur l'i., 1869; Picavet, Les idéologues, 1891. — 2. Im Sinne des „schwärmerischen (politischen) Idea-

listen" gebraucht das Wort „Ideologe" Napoleon. — Der Marxismus versteht unter I. den Inbegriff des Bewußtseins im Sinne des Geistigen, der Ideen, Anschauungen, Beurteilungsweisen, Wertungen, Normen einer sozialen Gruppe. Nach Marx und Engels ist das Ideologische ein „Überbau" auf Basis der sozialen und ökonomischen Verhältnisse, in seiner Entwicklung bedingt durch die sozial-wirtschaftliche Entwicklung. „Ideologe" ist, nach dieser Auffassung, wer das Geistige als etwas absolut Selbständiges, von den „materiellen" Gesellschaftsbedingungen Unabhängiges betrachtet. Man kann sich gegen den „Ideologismus" (Marx, an Engels, 1861) wenden, ohne deshalb allen „Idealismus" (s. d.) abzulehnen, jedenfalls nicht den praktischen. Die Abhängigkeit der Entstehung und Entwicklung bestimmter geistig-kultureller Formen von den sozialen und wirtschaftlichen Verhältnissen — oft nur indirekt auf dem Umweg anderer ideologischer Gebilde, wobei die Rolle der Tradition (s. d.) und der ideellen Antizipation künftiger Entwicklungsphasen zu beachten ist — ist vereinbar mit der Anerkennung der Macht von Ideen und Idealen (s. d.) im historisch-sozialen Leben und mit der Einsicht in die überhistorische, übersoziale, „transzendentale" Gesetzmäßigkeit der die Erfahrung und deren Gegenstände bedingenden Bewußtseinsformen (s. Apriori). Das soziale Sein, von dem das „Bewußtsein" (als Wissen, Reflexion, höhere Geistigkeit) mit abhängig ist, beruht ferner schon auf Wechselbeziehungen erlebender, strebender Menschen, ist die Objektivation eines primären Bewußtseins (s. Gesellschaft, Geschichte; vgl. daselbst Marx, Bucharin, M. Adler u. a.). Die Wirtschaft (s. d.), als Bestandteil der Gesellschaft, in welcher „die Idee", der Sinn der Geschichte schon mit zum Ausdruck gelangt, steht mit dem Ideologischen (ihrem „Überbau") in Wechselwirkung; sie selbst nimmt eine ideologische Hülle an und dient als Mittel der geistigen Kultur, der menschlichen Höherentwicklung, wenn sie die richtige Wirtschaft ist, d. h. ihrer eigenen „Idee" gemäß gestaltet wird. Die Wechselbeziehungen von materiellen und ideologischen Faktoren leugnet auch der Marxismus nicht. Vgl. F. Bon, Das Sollen u. das Gute, 1898, S. 156 ff.; Häberlin, Das Gute, 1926; P. Vogel, Hegels Gesellschaftsbegriff, 1925; Eisler, F. Müller-Lyer als Soziologe u. Kulturphilosoph., 1923. Vgl. Weltanschauung, Ideal, Idee, Kultur, Geist, Motiv, Zweck, Klasse, Interesse, Macht.

Ideomotorisch heißt seit Carpenter (1883) die Bewegungen auslösende Wirkung von Vorstellungen ohne Vermittlung des Willens, auch das automatische Handeln (James, Taine, Ribot, Messer, Psych., S. 331 ff. u. a.). Auf bloße i.sche Akte lassen sich nicht alle Willenshandlungen (s. d.) zurückführen, wie mit Recht Wundt, Höffding, Jodl (Lehrb. der Psych. II^5, 63 f.) u. a. betonen. Vgl. Motorisch.

Ideoplastisch nennt Verworn diejenige Kunst, welche (im Gegensatz zur „physioplastischen") Ideen, Reflexionsmäßiges darstellt (I.sche Kunst, 1914; Die Anfänge der Kunst^2, 1920).

Ideotelie nennt Will. Stern die Richtung auf abstrakte Zwecke, Ideelles (Die menschl. Persönl., 1918).

Idiogenetische Urteilstheorie (Hillebrand); Lehre, daß die Urteilsfunktion ein ursprünglicher, spezifischer, irreduzibler Bewußtseinsakt sei (J. St. Mill, Brentano, Marty, Hillebrand, Höfler, Meinong u. a.). Vgl. Urteil, Schluß.

Idiographische Wissenschaften (Windelband u. a.) s. Geschichte, Wissenschaft.

Idiopathische (*ἴδιον πάθος*): auf das eigene Ich gerichtete Gefühle und Wertungen (s. d.). Gegensatz: allopathisch. Der Ausdruck „id." (auch „Idiopathie" gegenüber „Sympathie") schon bei Rixner (Handb. der Gesch. d. Philos. III, 1823, S. 139).

Idiopsychologisch nennt Martineau seine auf dem individuellen Sittlichkeitsbewußtsein basierende Ethik (Essays, III). Vgl. Sittlichkeit.

Idiosynkrasie (ἴδιος, σύγκρασις, Eigenmischung): individuelle gefühlsmäßige Reaktionsweise auf Reize, die durchschnittlich anders (entgegengesetzt) wirken, individuell (durch Anlage, Gewöhnung, Assoziationen) bedingte Abneigung, Widerwillen oder Neigung gegenüber bestimmten Dingen (Gerüchen, Speisen u. a.). Vgl. Jodl, Lehrb. der Psych. II[5], 34 f., 133, 326.

Idiotismus (Idiotie): meist angeborener Blödsinn, fast gänzlicher Mangel an geistiger Auffassung und Verarbeitung, Unfähigkeit zum logischen, zusammenhängenden Denken und Sprechen, Begreifen, Urteilen und Schließen, Beschränktheit auf einen geringen Vorstellungsschatz und meist triebhaftes, dumpfes, verworrenes Bewußtsein, mit Geistesstumpfheit. Vgl. Kraepelin, Psychiatrie[4], 1903; Sollier, Psych. de l'idiot et de l'imbécile[2], 1902; W. Weygandt, Über Idiotie, 1905; Th. Heller, Über Psych. u. Psychopath. des Kindes, 1911.

Idiozentrik: Zur I. wird nach Will. Stern die Egozentrik, wenn die mit anderen Ichen gemeinsamen Normen in eine individuelle Gestaltung eingehen (Synthese von Universalismus und Individualismus; Wertphilos., S. 341 f., 417, 449 ff.). Vgl. Introzeption, Ich.

Idol (εἴδωλον, idolum, Bild): Götzenbild, Trugbild. — F. Bacon nennt Idole („idola") die (angeborenen und erworbenen) Vorurteile des Menschen, die vom Wege der Erkenntnis abbringen und daher eliminiert werden müssen. Die „Idole des Stammes" sind die in der menschlichen Natur liegenden Vorurteile, die „Idole der Höhle" sind die individuellen, die „Idole des Marktes" die sozialen V. (besonders der Sprache), die „Idole des Theaters" beruhen auf der Macht der Autorität und (philosophischen) Tradition. „Idola ... , a quibus occupatur mens, vel adscititia sunt, vel innata. Adscititia vero immigrarunt in mentes hominum vel ex philosophorum placitis et sectis, vel ex perversis legibus demonstrationum. At innata inhaerent naturae ipsius intellectus, qui ad errorem longe proclivior esse reprehenditur, quam sensus" (Nov. Organ. I, 26 ff.). „Idola et notiones falsae, quae intellectum humanum iam occuparunt atque in eo alte haerent, non solum mentes hominum ita obsident, ut veritati aditus difficilis pateat, sed etiam dato et concesso aditu, illa rursus in ipsa instauratione scientiarum occurrent et molesta erunt; nisi homines praemoniti adversus ea se, quantum fieri potest, muniant" (I, 38). „Idola tribus sunt fundata in ipsa natura humana, atque in ipsa tribu seu gente hominum. Falso enim asseritur, sensum humanum esse mensuram rerum; quin contra omnes perceptiones, tam sensus quam mentis sunt ex analogia hominis, non ex analogia universi. Estque intellectus humanus instar speculi inaequalis ad radios rerum, qui suam naturam naturae rerum immiscet eamque distorquet et inficit" (41). „Idola specus sunt idola hominis individui. Habet enim unusquisque (praeter aberrationes naturae humanae in genere) specum sive cavernam quandam individuam, quae lumen naturae frangit et corrumpit" (42). „Sunt etiam idola tanquam ex contractu et societate humani generis ad invicem, quae idola fori, propter hominum commercium et consortium, appellamus". „Sunt denique idola, quae immigrarunt in animos hominum ex diversis dogmatibus philosophiarum ac etiam ex perversis legibus demonstrationum; quae idola theatri nominamus, quia, quot philosophiae receptae aut inventae sunt, tot fabulas productas et actas censemus, quae mundos effecerunt fictitios et scenicos" (44; vgl. 60). Vgl. Scheler, Die Idole der Selbsterkenntnis, in: Vom Umsturz der Werte II[2], 1 ff.; S. Frank, Der Sturz der Idole, 1924 (russ.); Sturt, Idola theatri, 1910 (gegen Intellektual., Subjektivismus, Absolutismus). Vgl. Religion (Kant).

Jezirah: Körperwelt (Kabbalah). — **Ignava ratio** s. Faule Vernunft.

Ignorabimus („wir werden es nicht wissen"): ein Schlagwort von du Bois-Reymond, darauf hinzielend, daß (nach ihm) gewisse Probleme (Wesen der Materie und der Kraft, Ursprung der Bewegung, Entstehung von Empfindungen und Bewußtsein, Willensfreiheit)

für unser Denken unlösbar bleiben werden, während andere (Ursprung des Lebens, der organischen Zweckmäßigkeit, der Vernunft) nur zur Zeit ungelöst sind (Über die Grenzen der Naturerk., 1872; Die sieben Welträtsel, 1882; Reden u. Aufsätze², 1886).

Ignoratio elenchi s. Elenchus, Beweis. — **Illation** (illatio): Schluß, Schlußfolge.

Illumination: (geistige) Erleuchtung (s. d.). Die Erkenntnis bestimmen als Erleuchtung durch das göttliche „Licht" (s. d.), in dem wir die ewige Wahrheit schauen und an dem wir teilnehmen, Augustinus (Conf. X, 40, 65; XII, 25, 35; De trin. XII, 15), Bonaventura (Itinerar. mentis in Deum 3, 3), Wilh. von Auvergne (De an. VII, 15), Joh. Peckham, F. Eustachius, M. Ficinus, Bovillus, Malebranche, Uphues u. a. (I.s- und Irradiations-Theorie). Vgl. Horten, Die Philos. der Erleuchtung nach Suhrawardi, 1912; Geyser, Erkth., S. 93 ff. (Kritik der I.stheorie). Illuminismus: Glaube an geistige, mystische Erleuchtung. Vgl. Intuition, Ekstase, Lumen.

Illusion: 1. eine Trug-Wahrnehmung, d. h. Vorstellung, die durch Assimilation (s. d.) unter solchen Bedingungen entsteht, daß sie nicht im Sinne des wirklich Wahrgenommenen, sondern des dadurch Reproduzierten und phantasiemäßig gedeutet und zugleich mit einem Wahrnehmungsinhalt verwechselt wird (z. B. wird ein Baum für eine menschliche Gestalt gehalten). Über die Ursachen der I. vgl. unten Störring. 2. Selbsttäuschung im weiteren Sinne, Einbildung, Trugvorstellung (vgl. Halluzination). Die ästhetische I. ist von Bedeutung für den ästhetischen Genuß (s. Ästhetik). Praktische Illusionen sind Selbsttäuschungen über den Wert von etwas; sie wirken z. T. lebensfördernd.

Physiologisch erklärt die I. schon Descartes: „Inter perceptiones, quae corporis opera producuntur, maxima pars earum pendet a nervis; sed quaedam etiam sunt, quae ab illis non pendent, et quae nominantur imaginationes ..., a quibus tamen differunt in eo, quod voluntas nostra in illis formandis non occupetur; unde non possunt reponi in numero actionum animae: Nec aliunde procedunt quam ex eo quod spiritus diversimode agitati, et reperientes vestigia diversarum impressionum, quae praecesserunt in cerebro, cursum eo dirigunt fortuito per quosdam poros potius quam per alios. Tales sunt illusiones nostrorum somniorum et phantasiae, quae nobis vigilantibus accidunt, cum cogitatio nostra negligenter vagatur, nulli rei sese addicens" (Pass. an I, 21). Nach Kant ist I. das dem Verstande durch Sinnesvorstellungen gemachte Blendwerk, welches bleibt, obgleich man weiß, „daß der vermeinte Gegenstand nicht wirklich ist" (Anthr. § 13; vgl. Dialektik, Schein; Illusionen der reinen Vernunft). Volkmann: „Die I. geht von einer wirklich gegebenen Empfindung aus und nimmt insofern ihren Ursprung aus einer an sich richtigen Wahrnehmung, versetzt sodann die Empfindung als Äußeres aus der Seele heraus und involviert insofern eine Täuschung der inneren Wahrnehmung, wird aber schließlich zur Sinnestäuschung dadurch, daß sie entweder Lokalisation und Projektion untereinander, oder innerhalb jeder von beiden eine falsche mit der richtigen Anwendung verwechselt" (Lehrb. d. Psych. II⁴, 146). Nach Fechner sind die Illusionen „Täuschungen ..., wozu allerdings ursächliche Objekte vorhanden sind, welche aber falsch aufgefaßt werden, indes es bei den Halluzinationen an äußeren ursächlichen Objekten fehlt" (Elem. d. Psychophysik II, 505). Ziehen versteht unter I. „solche Sinnesempfindungen, für welche zwar ein äußerer Reiz existiert, welche aber qualitativ diesem äußeren Reiz gar nicht entsprechen" (Leitfaden d. physiol. Psych.², S. 182). Es handelt sich hier um eine „rückläufige Erregung und Beeinflussung der Empfindungszellen von den Erinnerungszellen aus" (S. 183; vgl. 11. A., 1920). Wundt führt die I. auf eine Form der Assimilation zurück (Grdz. d. phys. Psych. III⁵, 529 f.). „Bei den gewöhnlichen Sinneswahrnehmungen überwiegen die direkten Faktoren so sehr, daß die reproduktiven meist ganz übersehen werden, obgleich sie in Wirklichkeit nie fehlen ... Beträchtlich mehr drängen sich die reproduktiven Bestandteile unserer Beobachtung auf, wenn die assimilierende Wirkung der direkten Erregungen durch äußere oder innere Einflüsse, wie Undeutlichkeit des Eindrucks, Erregung von Gefühlen und Affekten, gehemmt ist. In allen den Fällen, wo auf diese Weise der

Unterschied zwischen dem Eindruck und der wirklichen Vorstellung so groß wird, daß er sich sofort unserer näheren Prüfung verrät, bezeichnen wir das Assimilationsprodukt als eine Illusion" (Gr. d. Psych.[5], S. 281). Von den bei normalem Bewußtseinszustand vorkommenden Sinnestäuschungen sind zu unterscheiden die „phantastischen Illusionen" (S. 326). Vgl. Külpe, Gr. d. Psych., S. 184 ff. Nach Störring besteht eine I. da, „wo in einem Assimilationsprozeß der subjektive Faktor eine abnorm starke Rolle spielt" (Psychopath., S. 93). Wie Sully (Die Illusionen, 1884) unterscheidet er passive und aktive, wie Kraepelin (V. f. w. Ph. V) Perzeptions- und Apperzeptionsillusionen. Bei der I. weist der subjektive Faktor eine relativ starke Abweichung vom Inhalte des objektiven Faktors auf. Eine Abschwächung des objektiven Elements entsteht durch Undeutlichkeit des Sinneseindrucks, mangelnde Aufmerksamkeit, kurze Dauer des Eindrucks; die Steigerung des subjektiven Elements ist abhängig von Affektzuständen, gespannter Erwartung, gesteigerter Reizbarkeit der Rindenzentren, Steigerung der Reproduktionsleichtigkeit (Psych., S. 160 ff.) Nach Jodl wird bei der I. eine Empfindung „mit einem ihr nicht zukommenden Plus an Realität" versehen oder falsch gedeutet (Lehrb. der Psych. II[5], 97; ähnlich Külpe, Vorles. über Psych.[2], S. 176 f.). Vgl. Parish, Über die Trugwahrnehmung, 1894; James, Princ. of psych. II, 85 ff.; Höffding, Psych [2], S. 197 f.; Müller-Freienfels, Das Denken u. die Phantasie, S. 130 (Rolle des Gefühls); H. Leyendecker, Zur Phänomen. der Täuschung I, 1913; J. Sylvester, Vom Wesen der Dinge, S. 623 ff. (I. als Erkennen, objektiv bedingt); Jahn, Psych.[7], 1920; Fröbes, Lehrb. der exp. Psych. II[2], 229; Jaspers, Zur Analyse der Trugwahrnehmungen, Z. f. d. ges. Neurol. VI; Specht, Z. f. Pathopsych. II, 1 ff.; I. Sylvester, Vom Wesen der Dinge, S. 623 ff. (I.ales Erkennen).

Eine Rolle spielt die ästhetische (s. d.) I. So schon nach Mendelssohn, Goethe, Schiller, Kant, der vom „spielenden Schein" spricht (Eine bisher unbek. latein. Rede Kants über Sinnestäusch. u. poetische Fiktion, übers. u. erklärt von B. A. Schmidt, Kantstud. XVI, 5 ff.). Souriau spricht von einer „i. volontaire" (La suggestion dans l'art, 1893; La rêverie esthét., 1906). Nach K. Groos besteht die „spielende I." in der Verwirklichung innerer Bilder und darin, „daß das Gedächtnismaterial mit realen äußeren Erscheinungen verschmilzt und an deren Realität teilzunehmen scheint" (Die Spiele des Menschen, S. 164 ff.). Nach der „I.stheorie" von K. Lange ist die „bewußte Selbsttäuschung" der Kern der Kunst (Das Wesen der Kunst I, 18 ff., 207 ff., 372 ff.). Die ästhet. I. ist nicht wirkliche Täuschung. Es werden zwei Vorstellungreihen erlebt; die eine enthält die täuschungsfördernden, die andere die täuschungshindernden Elemente (Die ästh. I. u. ihre Kritiker, Ann. der Ph. I, 424 ff.; Über den Zweck der Kunst, 1912, S. 6 ff.; Z. f. Ästh. I, 30 ff.: Die ästh. I. im 18. Jahrh.). Auch Paulhan, Lalo u. a. gehören hierher. Nach Jodl ist alle Kunst I.swirkung, die man aufsucht (Ästh. der bild. Künste, S. 62 ff.). H. Maier spricht von „I.surteilen". Vgl. J. Pap, Kunst u. I., 1914; K. Gerok, I.enu. Ideale[2], 1886. Die Bedeutung der „Illusionen", d. h. von entstellenden, idealisierenden, irrigen Auffassungen und Wertungen für das Leben, Handeln, Erkennen betonen Nietzsche („Wille zum Schein"; vgl. Vaihinger, Die Philos. des Als Ob, 1911), Guyau, L. Stein, G. Adler (Die Bedeut. der I. für Politik u. soziales Leben, 1904), Th. Lessing (Die Geschichte als „illusionäre Umdeutung" im Sinne idealer Forderung; Aufgabe der Geschichte, „lebensnotwendige Illusionen" zu schaffen: Gesch. als Sinndeutung, S. 111 f.). Vgl. Ewald, Die Relig. des Lebens, 1925. Vgl. Halluzination, Phantasmen, Erinnerungstäuschungen, Tragisch, Schein.

Illusionismus: Ansicht, daß die Außenwelt Illusion, Schein (s. d.) sei (theoretischer I.) oder daß alle Werte nur Scheinwerte seien, daß das Leben, das Dasein keinen wahrhaften Wert habe (praktischer I.), daß die sittlichen Wertungen nicht objektiv geforderte Wertungen seien (ethischer I.).

Der theoretische I. ist eine extreme Form des erkenntnistheoretischen Idealismus und des Subjektivismus (s. d.). Rein hypothetisch-methodologisch spricht ihn Fénélon

aus: „Tous ces êtres ... peuvent avoir rien de réel et n'être qu'une pure illusion qui se passe toute entière en dedans de moi seul" (De l'exist. de Dieu, p. 120). Illusionistisch ist die Lehre der Veda-Philosophie und des Buddhismus sowie die Metaphysik Schopenhauers, nach welcher die raum-zeitliche Außenwelt nur „Schleier der Maya", „Phantasmagorie", „Gehirnphänomen" ist und der die mannigfaltigen I.en der Menschen betont (auch die der Geschlechtsliebe); auf die Lebensillusionen weist auch v. Hartmann hin (vgl. Pessimismus), auf die der Geschichte Th. Lessing u. a. Nach Nietzsche steckt die menschliche Erkenntnis (s. d.) voll Illusionen. — Den ethischen I. vertreten einige Sophisten, M. Stirner u. a. Vgl. O. Panizza, Der I. u. die Relig. der Persönl., 1895; F. de Roberto, L'illusione, 1891; F. Savagnone, L'uomo e le sue illusione, 1893; L. Klima, Die Welt als Bewußtsein u. Nichts, 1916 (böhm.); F. Gogarten, Illusionen. Eine Auseinandersetzung mit dem Kulturidealismus, 1926. Vgl. Solipsismus, Schein, Fiktion, Wert, Utopisch, Täuschung, Skeptizismus.

Imaginär (imago, Vorstellungsbild): eingebildet, nur in der Vorstellung, nur scheinbar bestehend, ideell, nicht real. Vgl. Leibniz (der leere Raum ist eine „Imagination", Opp. Erdmann, 756 u. ö.); Kant, Vorles. über Met., S. 41 f.; Vaihinger, Die Philos. des Als Ob, 1911. Vgl. Fiktion, Gedankending, Zahl, Raum.

Imagination (imaginatio): Einbildung; Einbildungs- oder Vorstellungskraft; bildhaft-anschauliches Vorstellen, Denken gemäß solchen Vorstellungen, im Gegensatz zum abstrakt-begrifflichen oder zum spekulativen Denken auf Grund der über das Beschränkte der Sinnlichkeit sich erhebenden Vernunfteinsicht (Spinoza u. a.). Vgl. P. Brown, Two dissertations concern. sense an the i., 1728; Peillaube, Les images, 1910. Vgl. Phantasie Vorstellung.

Imaginativ s. Imaginär. „Imaginative" sind die Phantasiemenschen (Müller-Freienfels, Das Denken u. die Phantasie, S. 174 ff.).

Imbezillität: Schwachsinn ohne Idiotie, (s. d.) mit inferiorer Intelligenz, geringer Konzentrationsfähigkeit, mangelhafter Auffassung, Begriffsbildung, Urteilsfähigkeit, geringer Lernfähigkeit. Vgl. Idiotismus. Vgl. Wundt, Grdz. d. ph. Psych. III^5, 593; Störring, Psychopath., 22. Vorles.; Sollier, Psych. de l'idiot et de l'imbécile^2, 1902; Binet u. Simon, L'intelligence des imbéciles, Ann. de psych. 15, p. 1 ff.; Chotzen, Z. f. angew. Psych. VI, 411 ff.; Fröbes, Lehrb. der exp. Psych. II^2, 220 ff.

Imitativ: nachahmend. Vgl. Nachahmung.

Immanent (*ἐνυπάρχων*; Aristoteles, immanens, darin bleibend) ist ein Ausdruck für das Eingeschlossensein innerhalb eines Bereichs: nicht über ihn hinausgehend (nicht „transzendent"), darin bleibend. I. kann sein eine Tätigkeit, eine Ursache, ein Wesen (Gott als der Welt i. nach dem Pantheismus), ein Gegenstand der Erkenntnis. Bewußtseinsimmanent ist, was bloß als Bewußtseinsinhalt (Wahrnehmungsinhalt, Vorstellungs-, Denkinhalt) Existenz hat, nicht unabhängig von allem Bewußtsein. I. in diesem Sinne sind alle Erlebnisse als solche, alle psychischen Phänomene, auch die Empfindungsqualitäten und deren unmittelbare Beziehungen. Erfahrungsimmanent ist, was nur als („intentionaler", „gemeinter" realer oder idealer) Gegenstand möglicher Erfahrung existiert, wenn es auch nicht als Inhalt eines psychischen Erlebens gegeben ist und obgleich es von diesem, von der Existenz und Beschaffenheit des psychophysischen, erlebenden Subjekts unabhängig existiert und bestimmt ist. Die Außenwelt (s. Objekt) und das fremde Ich (s. d.) sind nicht bewußtseins-, wohl aber erfahrungsimmanent. Alles in der Erkenntnis, das nur in bezug auf mögliche Erfahrung (s. d.), in der Anwendung auf Erfahrungsmaterial, Geltung und Realität hat, ist erfahrungsimmanent. Alles positiv Erkennbare der Gesetzlichkeit des Denkens und der Erkenntnis Unterworfene ist erkenntnisimmanent, auch wenn es „transsubjektiv" oder „psychologisch trans-

zendent" ist. Die „Bewußtseinsimmanenz" alles Erkennbaren bedeutet dessen Bedingtsein durch das transzendental-logische (ideale) „Bewußtsein überhaupt" (s. d.) und hat mit psychologischer Immanenz und Subjektivität nichts zu tun (s. Realität). Keinerlei erkenntnistheoretische Immanenz hat nur das „Metaphysische" (s. d.) im engeren Sinne, das „Metagnostische", die „absolute Wirklichkeit" in ihrer ureigenen Beschaffenheit.

„I. sein" kommt als *ἐνυπάρχειν* schon bei Aristoteles vor (*ἐνυπάρχειν ἐν τῷ τί ἐστιν, ἐν τῷ λόγῳ* (begriffliche Immanenz, Anal. post. I 4, 73 a 32 ff.; vgl. De coel. II 9, 291 a 11: *ἐν φερομένῳ . . . ἐνυπάρχει*; Phys. II 3, 194 b 24; Met. IX, 8, 105 a 24 ff. ist vom *ἐνυπάρχειν* der *ἐνέργεια* die Rede). „Inwesend", „Inwohnend" bei Eckhart (Gegensatz: „überwohnend").

Die Scholastiker sprechen von einer „causa i." (s. d.) und unterscheiden die „actio immanens", welche über das Subjekt der Tätigkeit nicht hinausgreift, von der „actio transiens". „Immanentes (actiones) sunt, per quas . . . subiectum non transmutatur. Hae manent subiective in agente. Tales sunt operationes potentiarum animae cognitivarum et appetitivarum" (Goclen, Lex. phil., 1125). Nach Baumgarten ist „immanens" jede „actio, quae non est influxus" (Met. § 211). Nach Leibniz sind die Tätigkeiten der Monaden (s. d.) diesen immanent (vgl. Harmonie).

Die Unterscheidung von „causa i." und „transiens" hat Bedeutung bei Spinoza. Nach ihm ist Gott (s. d.) die immanente Ursache, der ewige, substantielle Seinsgrund der Dinge, in denen er zur Entfaltung und Äußerung gelangt, und die in ihm verbleiben, ihm i. sind. „Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens. — Omnia, quae sunt, in Deo sunt et per Deum concipi debent, adeoque Deus rerum, quae in ipso sunt, est causa . . . Deinde extra Deum nulla potest dari substantia, hoc est res, quae extra Deum in se sit" (Eth. I, prop. XVIII; vgl. Ursache, Natur).

Den Begriff der Erfahrungs-(Erkenntnis-)Immanenz, bzw. des immanenten Verstandes- und Vernunftgebrauchs prägt Kant. Die Kategorien (s. d.) lassen nur eine immanente Anwendung zu, dienen nur zur Verarbeitung der Erfahrung (Proleg. § 40). Der Gebrauch (s. d.) derselben und der Grundsätze (s. d.) der Erkenntnis ist i., da sich deren Anwendung „ganz und gar in den Schranken möglicher Erfahrung hält" (Kr. d. r. V., S. 316). Der richtige Gebrauch der „Ideen" (s. d.) ist i., (er geht auf die systematische Einheit der Verstandeserkenntnis, nicht auf Dinge an sich (S. 548 f.). Alles theoretisch Erkennbare ist i., sofern es den Formen (s. d.) der Anschauung und des Denkens gemäß aufgefaßt wird, vom „reinen Verstande" (der transzendental-logischen Gesetzlichkeit) abhängig ist.

Fichte: „Der Kritizismus ist darum immanent, weil er alles in das Ich setzt" (Gr. d. ges. Wiss., S. 41). Aber dieses „Ich" (s. d.) ist nicht das individuelle, psychologische Ich. Nach E. v. Hartmann ist i. „alles, was von der Form des Bewußtseins als vorgestellter Inhalt umfaßt wird, innerhalb dieser Sphäre des unmittelbar Gegebenen bleibt" (Grundl. d. transz. Real., S. XIII; s. Kategorien). Uphues unterscheidet zweierlei Immanenz, „das unmittelbar Immanente, welches die gegenwärtigen Bewußtseinsvorgänge des eigenen Bewußtseins umfaßt und den Gegenstand der Reflexion bildet, und das mittelbar Immanente, die vergangenen Bewußtseinsvorgänge des eigenen Bewußtseins" (Psych. d. Erk. I, 7). — Wie Dilthey betont Frischeisen-Köhler gemäß dem „Satz der Immanenz" die Bedingtheit auch des vom psychologischen Bewußtseinsinhalt Unterschiedenen durch die Zeitform (Wiss. u. Wirkl., S. 222 ff.). Rickert versteht unter dem „immanenten Objekt" den Bewußtseinsinhalt; es gehört mit dem Bewußtseinssubjekt zusammen (Der Gegenstand der Erk.[5], S. 17 ff.). Außen- und Innenwelt sind nur dem reinen, erkenntnistheoretischen Subjekt (s. d.) i., nicht dem realen, psychologischen Subjekt (S. 43 ff.). Das immanente Objekt muß durchaus nicht in „meinem" (oder einem anderen) Bewußtsein liegen (S. 44 ff.). I. sein heißt nur, „die Form der Bewußtheit tragen"; Bewußtsein ist „die Art des Seins der immanenten Objekte" (S. 47 ff., 311 f.; vgl. Transzendent, Sollen). Nach B. Bauch sind die Dinge nicht psychologisch i., nur erkenntnisimmanent, sie haben Immanenz innerhalb der logischen Geltungssphäre (Kantstud. XX, 103 f.). Vgl. J. Cohn, Voraussetz. u. Ziele d. Erk., 1908. — Nach Riehl ist nur das Objekt-Sein i., nicht das

Sein der Objekte (s. d.). Erfahrungsimmanent ist die Dingwelt nach F. J. Schmidt (s. Erfahrung). I. ist alles Sein nach der Immanenzphilosophie (s. d.). Daß alles Gegenständliche i. sei, betont Schuppe: „Der Gedanke, der sich auf ein Ding richtet, macht dieses Ding zu einem gedachten; folglich ist der Gedanke eines nicht gedachten Dinges ein undenkbarer Gedanke“ (Erktheor. Log., S. 69; so schon Berkeley: „esse = percipi). Dagegen wird betont, daß der Gedanke, etwas sei und sei so, nicht, den Gegenstand zu einem bloßen Denk- oder Bewußtseinsinhalt macht; das durch das Denken Intendierte, Gemeinte ist vom Inhalt des Denkerlebnisses verschieden: Brentano, Marty, Twardowski, Meinong, Volkelt, Wundt, Külpe, Dürr, Becher, Störring, Messer (Kantstud. XXVIII), Geyser, Honecker, B. Erdmann, V. Kraft, W. Freytag, N. Hartmann (Grdz. d. Met.², S. 44, 112, 315 ff.; das intentionale Objekt ist nicht psychologisch, nur „gnoseologisch“ i.; nicht alles Immanente ist zugehörig zum Ich, es kann gegenständlich sein; die Repräsentation ist i., das Repräsentierte aber nicht), Schlick (Allg. Erkenntnislehre², S. 180ff.) u. a. Nach Husserl ist das Ding nicht als Bestandteil des Bewußtseins zu finden, es ist transzendent, nicht i. wahrnehmbar (Ideen zu e. reinen Phän. I², 76 ff.). Die Phänomenologie (s. d.) berücksichtigt, was wir am Bewußtsein selbst, „in reiner Immanenz“ uns wesensmäßig einsichtig machen können, alle „immanenten Wesen“, d. h. „Wesen von Gestaltungen des Bewußtseins selbst“ (S. 113ff.; s. Noema). Als Residuum der phänomenolog. „Ausschaltung“ (Reduktion) verbleibt das reine Bewußtsein als ein Immanentes, das absolutes Sein hat (S. 93), das reine Ich, mit dem sich eine „Transzendenz in der Immanenz“ darbietet (S. 109 f.). „I. gerichtete Akte“ oder „i. bezogene Erlebnisse“ sind solche, „zu deren Wesen es gehört, daß ihre intentionalen Gegenstände, wenn sie überhaupt existieren, zu demselben Erlebnisstrom gehören wie sie selbst“. Bei der immanenten Wahrnehmung bilden Wahrgenommenes und Wahrnehmung die Einheit einer einzigen konkreten „cogitatio“. Diese Art reellen „Beschlossenseins“ ist ein Charakteristikum der immanenten Wahrnehmung und der in ihr fundierten Stellungnahmen (S. 68f.). Nach Brentano heißt „etwas i. haben“ so viel wie es vorstellen; das bloß Immanente hat keinerlei „Existenz“ (Psych. I², XXVIII, LXXVI; s. Inexistenz). Nach Mahnke schwebt über der „erlebnisimmanenten Wirklichkeit“ eine „objektive Welt allgemeingültiger Begriffe und Wahrheiten, die aber mit jener andern intentional geeinigt ist“. Dem subjektiv Erlebbaren ist das objektiv Geltende nicht selbst i., wohl aber als „Strebensziel“ in ihm enthalten (Eine neue Monadol., S. 16 f.; S. 23: gemeinsame, intentional immanente Wahrheitswelt der Monaden, objektiv geltende „Welt für alle“, aber nicht eine transzendente Außenwelt). — Nach G. Jacoby sind die Außenwirklichkeits-Bestände teilweise i., teilweise transzendent. Diesseits der „Überschneidung“ bleibt das Bewußtseinsmaterial von dem Material der Außenwirklichkeit verschieden (Allg. Ontol. I, 271 ff.). Eine transzendente (s. d.) Wirklichkeit ist gefordert; die aus der Praxis entstandene „Immanenzontologie“ geht an den Widersprüchen ihrer theoretischen Durchführung zugrunde (S. 390 ff.; vgl. II, 86 ff.). Einander i. können nur bestimmte unter den Beständen sein, die einander transzendent sein können (S. 92 ff.). Unserem Erkenntnisbereich i. sind alle Wirklichkeitsbestände, die zu dem ontologischen Bezirke unseres Bewußtseins in verbundener Transzendenz stehen (II, 110). Vgl. R. Zoeher, Die objektive Geltungslog. u. der Immanenzgedanke, 1925. — Logische Immanenz nennt B. Erdmann die Einordnung des Prädikats- in den Subjektsinhalt, das Enthaltensein der Merkmale in dem Gegenstande (Log. I², 194, 313, 371 ff.; s. Urteil). Vgl. Idealismus, Subjektiv, Ideal, Bewußtsein, Gegeben, Erlebnis, Inhalt, Sein, Ding, Objekt, Intentional, Meinen, Erscheinung, Monade, Gott, Teleologie, Idee, Allgemein, Ontologie.

Immanente Philosophie bedeutet: 1. eine auf das Erkennbare, Erfahrbare sich beschränkende Philosophie. Mainländer: „Die wahre Philosophie muß rein immanent sein, d. h. ihr Stoff sowohl als ihre Grenze muß die Welt sein“ (Philos. d. Erlös., S. 3); vgl. Monismus. 2. die Lehre, daß alles Seiende Inhalt eines (individuellen oder allgemeinen) Bewußtseins, nichts von diesem Unabhängiges ist, daß die Dinge oder Objekte (s. d.)

nur Zusammenhänge von Bewußtseinsinhalten sind, nicht an sich existieren (s. Idealismus). Jacobi spricht (in bezug auf Fichte) von einer „reinen", „durchaus immanenten" Philosophie (An Fichte, 1799; WW. III, S. 1 ff.), auch Schelling (Vom Ich, S. 113). — Eine solche Philosophie vertreten Berkeley, Hume u. a., in anderer Weise Fichte u. a. Vertreter der „Immanenzphilosophie" im engeren Sinne sind Schuppe, A. v. Leclair, Schubert-Soldern, M. Kauffmann (I.-Philosophie I, 1893), I. Socoliu, Bullaty, Gurewitsch (A. f. syst. Ph. XI, 27 ff.), M. Keibel, F. Marschner, K. Heim u. a. Verwandt sind Martinetti, E. Fröschels (Wille u. Vernunft, 1925) u. a., auch die Vertreter des idealistischen Positivismus (s. d.). Nicht zur I. will gehören Rehmke, nach dem das Bewußtsein (s. d.) zwar die Welt der Gegenstände als „Gegebenes" (s. d.) „hat", ohne daß sie aber den „Inhalt" des Bewußtseins bildet. Der Gegensatz: I.–Transzendent ist aus der „philos. Erbsünde" geboren. Nichts ist im oder außer dem Bewußtsein; das von diesem als ein Anderes Gehabte gehört nicht zum Ich (Die philos. Erbsünde, 1924, S. 27 ff.). Zur Kritik der I. vgl. Wundt, Ph. Stud. XII f.; Volkelt, Gewißheit u. Wahrh., 1918; Külpe, Die Realisierung I—II u. a. (s. Realismus, Objekt, Sein, Ding, Transzendent). Vgl. Ettinger-Reichmann, Die I., 1916. Vgl. Erkenntnistheorie, Idealismus, Konszientialismus, Ontologie, Objekt, Sein.

Immaterialismus: Lehre von der Immaterialität, Unkörperlichkeit der Seele (s. d.), oder der Dinge an sich; Ansicht, daß die Materie (s. d.), das Materielle, nicht real, nur Bewußtseinsinhalt oder Erscheinung ist; Lehre von der Immaterialität des absolut Wirklichen, der Dinge an sich, Annahme der alleinigen Realität des Immateriellen. I. ist die Lehre Berkeleys, Collyns-Simons, Ferriers u. a. (s. Idealismus) und die der Spiritualisten (s. d.). Vgl. Idee, Geist, Gott.

Immoralismus: („I." schon bei Krug, Handb. der Philos. I, 47; II, 271) Moral-losigkeit, moralischer Skeptizismus (s. d.), Bekämpfung der (überkommenen) Moral, Standpunkt des „Jenseits von Gut und Böse" (Nietzsche). Vgl. Amoralismus, Sittlichkeit.

Immortalismus: Annahme der Unsterblichkeit (s. d.).

Immutabilität: Unveränderlichkeit (Gottes).

Imperativ ist der Ausdruck eines Befehls, Gebotes oder einer Norm (s. Sollen). Nach v. Ehrenfels liegt ein I. da vor, „wo einem auf das Eintreten oder Ausbleiben einer Handlung gerichteten Begehren in der mehr oder minder sicheren Erwartung Ausdruck gegeben wird, daß hierdurch das Eintreten oder Ausbleiben der betreffenden Handlung tatsächlich auch bewirkt werde" (Syst. d. Werttheorie II, 195; Grdbegriffe der Eth., S. 3 f.). Vgl. F. Bon, Das Sollen u. das Gute, S. 50 ff.). Nach Ziehen ist der I. ein echt behauptendes Urteil, dessen „thetischer Charakter" aber nicht in der üblichen Form zur Geltung kommt. Der Urteilende sagt für sich die positive Gefühlsbetonung eines nicht-wirklichen Tatbestandes aus („ich will, daß"; Lehrb. der Log., S. 385). Vgl. H. Maier, Psych. des emotionalen Denkens 1908; Wundt, Völkerpsych. IX, 264 f.; Scheler, Der Formal.², S. 206 ff. (Das Forderungserlebnis ist schon eine Folge des idealen Sollens; der „Befehl" stellt einen Akt dar, durch den auf die Willens- und Machtsphäre eines Anderen unmittelbar eingewirkt wird; der „Scheinbefehl" ist nur ein Rat); Vierkandt, Gesellschaftslehre, S. 249, 272 f., 384 ff. (der Befehl wirkt durch Respekt vor dem Gebot; der Imperativ tritt von außen an den Handelnden heran, etwa als Bekundung eines Gruppenwillens; „imperativische Motive"). Vgl. Norm, Sollen, Autorität, Recht.

Imperativ, energetischer: „Vergeude keine Energie, verwerte sie" (Ostwald, Der Monismus als Kulturziel, S. 31 ff.; Der e. I., 1912).

Imperativ, eugenischer, gebietet „die Pflege und höchstmögliche Vollendung aller seelisch-leiblichen Anlagen" (Verweyen, Rel. u. Moral, S. 77).

Imperativ, kategorischer ist der Ausdruck der unbedingten, obersten (formalen) Norm der Sittlichkeit. „Wolle und Handle verallgemeinerungsfähig" ist dessen Inhalt. Ferner: prüfe deine Maximen (Grundsätze), ob sie geeignet sind, deine Willenshandlung als Bestandteil eines universellen, Gemeinschaft ermöglichenden Handelns gelten zu lassen, handle im Sinne des reinen Gemeinschaftswillens, des Willens zur Einheit des Zusammenlebens. Daraus folgt, daß jeder sich selbst und jeden anderen als Glied einer Gemeinschaft behandeln soll, als eine Person, die geistig-menschliche Würde hat (auch) Selbstzweck, nicht bloß Mittel zum Zweck (für andere) ist. Solche Würde eignet der reinen „Menschheit", dem ideal-kulturellen Menschentum in uns. So geht der k. I. aus vom „reinen Menschheitswillen" als einer Art des „Vernunftwillens", der auf Einheit im Zusammenhang aller Zwecke geht. Wenn es auch nicht möglich ist, aus dem k. I. deduktiv die einzelnen sittlichen Werte und Pflichten abzuleiten und wenn auch der Einzelne schon einen Komplex solcher (vom „Gesamtgeist") überliefert erhält, so dient doch die Formel des k. I. als ein Kriterium dafür, ob ein Verhalten dem Sittlichkeitswillen entspricht oder nicht, wobei auf die besonderen Umstände des Handelns zu achten ist, damit die Verallgemeinerung des Sonderfalles richtig ausfällt.

Ein k. I. findet sich schon bei Paley: „The general consequence of any action may be estimated by anything, what would be the consequence, if the same sort of actions were generally permitted" (Princ. of moral and political philos.[3], 1786, p. 62 ff.; vgl. Hume, Enquiry conc. the princ. of mor. App., I). Der Begriff des „kategorischen Imperativs" (der sich auf ein „Faktum der Vernunft" bezieht) stammt von Kant. „Die Vorstellung eines objektiven Prinzips, so wie es für einen Willen nötigend ist, heißt ein Gebot (der Vernunft), und die Formel des Gebotes heißt Imperativ." Alle Imperative werden durch ein Sollen ausgedrückt und sagen, daß etwas zu tun oder zu unterlassen gut ist (Gr. z. Met. der Sitten, S. 34 f.). „Die praktische Regel ist jederzeit ein Produkt der Vernunft, weil sie Handlung, als Mittel zur Wirkung, als Absicht vorschreibt. Diese Regel ist aber für ein Wesen, bei dem Vernunft nicht ganz allein Bestimmungsgrund des Willens ist, ein Imperativ, d. i. eine Regel, die durch ein Sollen, welches die objektive Nötigung der Handlung ausdrückt, bezeichnet wird, und bedeutet, daß, wenn die Vernunft den Willen gänzlich bestimmte, die Handlung unausbleiblich nach dieser Regel geschehen würde". Die Imperative gelten objektiv, im Unterschiede von den subjektiven „Maximen" (s. d.). Der I. ist „eine praktische Regel, wodurch die an sich zufällige Handlung notwendig gemacht wird". Er stellt das Subjekt als unvollkommen vor, als ein solches, das erst zur Übereinstimmung mit einer Regel genötigt werden muß (Met. der Sitten II, 25 ff.). Die „hypothetischen" Imperative „stellen die praktische Notwendigkeit einer möglichen Handlung als Mittel zu etwas anderem" vor, der „kategorische" I. ist der, welcher „eine Handlung als für sich selbst, ohne Beziehung auf einen anderen Zweck, als objektiv-notwendig vorstellt. Hier wird die Handlung als „an sich gut", mithin „als notwendig in einem an sich der Vernunft gemäßen Willen" vorstellt. Er ist ein „apodiktisch-praktisches" Prinzip (Gr. z. Met. der Sitten, S. 36). Die hypoth. Imperative sind I. der „Geschicklichkeit" (z. B. Vorschriften für einen Arzt), Vorschriften der „Klugheit" (S. 37 f.). Hingegen gebietet der k. I. ein Verhalten unmittelbar und unbedingt, ohne Beziehung auf Zwecke; „er betrifft nicht die Materie der Handlung und das, was aus ihr erfolgen soll, sondern die Form und das Prinzip, woraus sie selbst folgt, und das wesentlich Gute derselben besteht in der Gesinnung, der Erfolg mag sein, welcher er wolle" („I. der Sittlichkeit", S. 38; Kr. d. pr. V., S. 24 f.; Met. der Sitten II, 25 f.; „technische" Imperative gegenüber dem „k. I."; nur dieser ist ein moralisch-praktisches Gesetz, sagt aus, was Verbindlichkeit, Pflicht sei). Der k. I. ist ein Gebot, dem man auch wider die Neigung (s. d.) gehorchen muß, bloß aus Achtung vor dem Sittengesetz, das der praktischen Vernunft und deren „Autonomie" (s. d.) entspringt. Der k. I. ist ein „synthetisch-praktischer Satz a priori", d. h. „ich verknüpfe mit dem Willen, ohne vorausgesetzte Bedingung aus irgend einer Neigung, die Tat a priori, mithin notwendig" (Gr. z. Met. der Sitten, S. 39 ff.). Der k. I. sagt aus

„die Allgemeinheit eines Gesetzes überhaupt", welchem die Maxime einer Handlung gemäß sein soll, er ist rein formal (S. 43 f.). Formulierungen des k. I.: „Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung dienen könne" (Kr. d. pr. V., S. 39 ff.). „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde." „Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetze werden sollte" (Gr. z. Met. der Sitten, S. 44). Ich muß wollen können, daß meine Maxime ein allgemeines Gesetz werde, sonst paßt sie nicht als „Prinzip in eine mögliche allgemeine Gesetzgebung" (S. 22). Die Maxime des Wollens muß „mit sich selbst zusammenstimmen können". „Man muß wollen können, daß eine Maxime unserer Handlung ein allgemeines Gesetz werde", auch wenn sie ohne Widerspruch als ein solches gedacht werden kann. Sonst würde der Wille sich selbst widersprechen (S. 47 f.). Dieses Gesetz ist a priori mit dem Begriffe des Willens eines vernünftigen Wesens überhaupt verbunden (S. 51). Der Grund eines k. I. liegt in solchen Wesen, deren Dasein an sich selbst einen „absoluten Wert" hat, „Zweck an sich selbst" (Selbstzweck), nicht bloß Mittel zu einem Zweck ist. „Die vernünftige Natur existiert als Zweck an sich selbst", also auch die „Menschheit", die vernünftige Persönlichkeit in jedem Menschen. Daher: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst" (S. 53 ff.). Der Wille jedes vernünftigen Wesens als solchen ist ein allgemein gesetzgebender Wille, „selbstgesetzgebend" und erst deshalb dem (eigenen) Gesetz unterworfen (S. 56 f.). Der Mensch als vernünftiges Wesen („Noumenon") muß sich als „gesetzgebend in einem durch Freiheit des Willens möglichen Reiche der Zwecke" betrachten, auf das sich alle Moralität bezieht. Jede Handlung ist so zu normieren, daß in ihr der Wille durch seine Maxime „sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne", weil nur so das vernünftige Wesen Zweck an sich ist. Nur so wird man der Idee der „Würde" (s. d.) eines solchen Wesens gerecht, „das keinem andern Gesetze gehorcht als dem, das es zugleich selbst gibt" (S. 60). Es sollen alle Maximen aus eigener Gesetzgebung zu einem möglichen „Reich der Zwecke" (einer moralisch-intelligiblen Welt, als deren Bürger wir uns denken) zusammenstimmen (S. 62 ff.; so handeln, „als ob" wir ein „gesetzgebendes Glied" im Reich der Zwecke wären, von der „Idee" desselben geleitet, S. 65 f.). Der I. „interessiert" uns, weil er aus unserem eigentlichen, übersinnlich-geistigen Selbst entspringt (S. 88 ff.), er geht aus von der intelligiblen, „besseren Person" in uns (S. 82 ff.; vgl. Zum ewigen Frieden, Anh. I, S. 158; Traktat zum ewigen Frieden in der Philos. 2, S. 38 f.; Vornehmer Ton in der Philos., S. 13; Met. der Sitten II, 28 f.; „Handle nach einer Maxime, welche zugleich als ein allgemeines Gesetz gelten kann"; dieses Gesetz bekundet die Willensfreiheit des Menschen; Altpreuß. Monatsh. XXI, 577, 614: der k. I. kann als die Stimme Gottes betrachtet werden; WW. XVI, 665; Eine Vorles. Kants über Eth., S. 4, 18 f., 51 ff.: die Imperative der Geschicklichkeit sind problematisch, die der Klugheit pragmatisch, der der Sittlichkeit moralisch; letzterer „enunciert die Bonität der Handlung an und für sich selbst, also ist die moralische Nezessitation kategorisch und nicht hypothetisch"; meine Handlungen müssen zusammenstimmen „mit der allgemeinen Regel, die zu jeder Zeit und für jedermann gilt", dann sind sie moralisch).

Ähnlich lehren S. Maimon, Krug, Fries („Behandle die Menschen in keiner Person dem Gesetz der Gleichheit der persönlichen Würde zuwider", Syst. d. Ph., § 431) u. a. Fichte: „Handle so, daß du die Maxime des Willens als ewiges Gesetz für dich denken könnest" (Bestimm. des Gelehrten, 1. Vorles.). „Handle nach deinem Gewissen" (Syst. der Sittl., S. 202). Im Sinne Kants lehren Cohen (Kants Begründ. der Eth.², 1910), P. Hensel (Hauptprobl. der Eth., 1903, E. Marcus (Der k. I.², 1921), Buchenau (Kants Lehre vom k. I., 1913), K. Sternberg (Beitr. zur Interpret. der Krit. Eth., 1912, S. 24 ff.), M. Adler (I. Kant zum Gedächtnis, S. 35 f.), Vaihinger (Die Philos. des Als Ob, S. 650 ff., 726 ff. (der k. I. als wertvolle „Fiktion"), L. Nelson (Dieselbe Handlung bleibt unter den gleichen Umständen wertvoll; von den Unterschieden der Personen ist zu abstrahieren; Anspruch jeder Person auf

Berücksichtigung ihrer Interessen; „Handle nie so, daß du nicht auch in deine Handlungsweise einwilligen könntest, wenn die Interessen der von ihr Betroffenen auch deine eigenen wären", Vorles. über die Grundl. der Eth. I, 132 ff., S. 520; „Gesetz der Gleichheit der Würde aller Personen"; vgl. S. 86 ff.; Die krit. Eth., 1914), Vorländer (Der Formalismus der Kantischen Eth., 1893), Staudinger (Das Sittengesetz², 1897; Zusammenhang aller Zwecke im Sinne des Gemeinschaftswillens), L. Woltmann, Heymans (Einf. in die Eth., 1914; „Wolle objektiv"), H. Kutter u.a. Nach Bauch bilden den Inhalt der hypothet. Imperative die Kulturwerte, vgl. Eth., K. Fischer-Festschr.², S. 257). Nach Windelband Einl. in die Philos.³, S. 280 ff.) bedeutet der k. I. ein „Prinzip der Maximenhaftigkeit"; die Inhalte des k. I. rühren her aus den „geschichtlichen Gesamtgebilden der Kultur". F. Münch (Erlebnis u. Geltung, S. 174): Behandle alles als das, was es in Wahrheit ist, als Selbstzweck und dienendes Glied des objektiven Wertesystems (vgl. S. 131: dazu der individuelle I. der konkreten Lage). Nach A. Messer soll ich zum Gesetz des Handelns machen, „was ich als erreichbaren höchsten Wert oder geringsten Unwert jeweils erkenne" (Philos. der Gegenwart; Kants Eth., 1904; Eth.², 1925). Mahnke: „Handle nie nach deiner augenblicklichen, subjektiven Neigung, sondern folge dem immer und allgemein geltenden Pflichtgesetz". Es muß sich alles in das „allgemeingültige Wertesystem" einfügen lassen (Eine neue Monadol., S. 102). — Nach Lipps (s. unten) ist der k. I. nur die Anwendung des Identitäts- und Widerspruchsprinzips auf die Sphäre des Wollens, so auch nach Scheler (Der Formal.², S. 80 ff.). Es ist gefordert, den Widerspruch in der Zwecksetzung zu vermeiden, oder die Konsequenz des Wollens zu wahren. Aber daraus ist die Idee des Guten nicht zu gewinnen; der Wert „gut" ist ein Anwendungsgebiet der formalen Wertgesetze, die wiederum auf anschaulichen Wesenszusammenhängen beruhen (ib.; S. 206 f.). Alle Imperative sind fundiert auf Werterlebnissen (Eth., Jahrb. d. Philos. II, 90). Auch nach Simmel gilt der k. I. nur, wenn ich bereits etwas als sein sollend, sittlich gültig vorausgesetzt habe (Vorles. über Kant, S. 93 ff.; Einl. in die Moralwiss. II, 1 ff.; ähnlich Schopenhauer, Ueberweg, Paulsen, Jodl, Becher, Gr. d. Eth., S. 77 ff. u. a.). Erst auf die spezifizierte Tat, mit Rücksicht auf die besonderen Umstände des Handelns läßt sich ein k. I. beziehen (Hauptprobl. der Philos., S. 160 ff.; Kant, S. 93 ff.). Nach verschiedenen Ethikern ist der k. I. zu formal, nicht geeignet, einer konkreten Pflichtenlehre zugrunde gelegt zu werden. Verallgemeinern lasse sich auch das Handeln des Böse-wichts, ohne logischen Widerspruch (Störring, Was soll uns Kant sein?, S. 17 f.). Absolut wertvoll ist nur „das zu tun, was der Mensch nach bester Überzeugung als im gegebenen Falle sittlich geboten beurteilt; die Erkenntnis, was im gegebenen Fall sittlich ist, ist eine empirische Wahrheit (S. 19; so auch Cornelius u. a.).

Ethische Imperative verschiedener Fassung. Chr. Krause: „Wolle rein und allein das Gute und tue es" (Vorl. S. 245). Schleiermacher: „Handle in jedem Augenblick mit der ganzen zusammengefaßten sittlichen Kraft und die ganze ungeteilte sittliche Aufgabe anstrebend". Daraus ergibt sich: „Handle jedesmal gemäß deiner Identität mit anderen nur so, daß du zugleich auf die dir angemessene eigentümliche Weise handelst" und: Handle zugleich übereinstimmend mit den anderen (Versuch über die wiss. Behandl. des Pflichtbegriffs, WW. III 2, 379 ff.). Ueberweg: „Trage innerhalb der Grenzen deiner Berechtigung so viel, wie du vermagst, zur Lösung der Gesamtaufgabe der Menschheit bei" (Welt- u. Lebensansch. S. 436). Glogau: „Liebe Gott über alle Dinge und tue seinen Willen" (Abr. d. ph. Grundwiss. II, 189). Vgl. Class, Ideale u. Güter, 1886 (Drei der Tendenz zum höheren Menschentum dienenden Imperative). Lipps: „Verhalte dich jederzeit innerlich so, daß du hinsichtlich dieses deines innern Verhaltens dir selbst treu bleiben kannst". Verhalte dich allgemeingültig (Eth. Grundfragen, S. 110 ff.). Müller-Walbaum: „Handle so, daß in jedem Augenblick des Handelns deine ganze, ewige Individualität liege oder . . . daß jeder Augenblick dein ewiges Wesen zum Ausdruck bringt" (Die Welt als Schuld u. Gleichnis, S. 215). Wentscher: 1. „Strebe nach höchster Ausprägung wahrhaft eigenen Wesens und fester Grundsätze eines vollendet eigenen, freien

Wollens". 2. „Mache von dieser Fähigkeit freier Betätigung eigenen Wesens den kraftvollsten und umfassendsten Gebrauch" (Eth. I, 234). Koppelmann: „Habe Achtung vor der Autonomie der Vernunft, sei wahrhaftig" (Die Eth. Kants, S. 39 f., vgl. S. 25). Cornelius: „Handle so, daß du nach dem Stande deiner bisherigen Erfahrungen die Maxime deines Wollens als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung anerkennen würdest," oder: „Handle so, daß dein Ziel nach dem Stande deiner Erfahrungen als das positiv Wertvollste unter allen möglichen Zielen erscheint" (Einl. in d. Ph. S. 349 f.). Wundt: „Fühle dich als Werkzeug im Dienste des sittlichen Ideals". „Du sollst dich selbst dahingeben für den Zweck, den du als deine ideale Aufgabe erkannt hast" (Eth. II³, 191). W. Stern: „Gestalte dein Leben so, daß dein Verhalten zu geheiligten Werten in deine eigene Selbstwert-Erfüllung aufgenommen werde" (Wertphilos., S. 412 ff; der I. „Introzipiere" ist die formale Grundnorm, seine Durchführung erfordert objektive Werte, die vom Ich Anerkennung heischen und sich in inhaltliche Normen umsetzen). Spranger: „Sei das Höchste, was du in den Grenzen der persönlichen Wertfähigkeit und des sozialethisch Geforderten sein darfst und sollst" (Lebensformen, S. 316). Unold: „Lebe und handle so, daß du dich und das Ganze (Volk und Menschheit) erhältst" (Gr. d. Eth., S. 331 ff.). Goldscheid: Handle so, daß du die Würde der Menschheit in keinem Menschen mit Füßen treten lässest (Zur Krit. d. Willenskraft, S. 135). „Handle so, daß du das Offenbarwerden deiner Motive vor niemandem, nicht einmal vor dir selbst zu scheuen brauchst, das heißt aber: handle so, daß du nach allen dir bekannten Ergebnissen der Wissenschaft wie nach den Indizien deines gesamten eigenen Gefühlslebens fest überzeugt sein kannst, deine Handlung sei in gleicher Weise geeignet, lebendigem Schmerz praktisch wirksam entgegenzutreten, wie sie, zur allgemeinen Maxime erhoben, einen Höherentwicklungsfaktor der menschlichen Gattung in physischer und intellektueller Hinsicht darstellt" (Zur Eth. d. Gesamtwillens, I, 85 f.). Das Maximum des positiv und das Minimum des negativ Wertvollen fordern Bentham, O. Kraus, R. Strecker (Kants Eth. 1909, S. 9 ff.), O. Lang (Z. f. Wahrheitsforsch. I, 3 ff.) u. a. (s. Utilitarismus). O. Schnyder: „Bejahe die Welt und gestalte sie der Idee gemäß, in dir selbst und in anderen" (Welt u. Wirken, 1915). Nach Petzold sollen wir möglichst „den aus der Natur der Menschen und ihrer Umgebung fließenden einstigen Dauerzustand verwirklichen helfen" (Einf., II, 206). Guyau lehnt alle imperativen Vorschriften ab („Anomie") und stellt als „persuasif" den Satz auf: Entfalte dein Leben nach allen Richtungen in Gemeinschaft mit anderen (Sittlichkeit ohne „Pflicht", 1909; vgl. Fouillée, Morale des idées-forces, p. LIV, 361 ff.). Vgl. Schopenhauer, WW. X, 367 ff. (kein I.); Sigwart, Vorfragen der Eth., S. 11 f.; Deussen, Der k. I.³, 1903 („Handle überindividuell"); Volkelt, Kants k. I. u. die Gegenwart, 1875; D. Koigen, Ideen zur Philos. der Kultur, S. 129 ff.; M. Goldstein, Der Wert des Zwecklosen, 1920 („Gib deinem Leben absoluten Wert"); Geissler, Das Syst. der Seinsgebiete, S. 86 (der k. I. ist nur anzuerkennen, wenn die Handlung allgemein, von jedem ausgeübt, schlecht wäre; S. 270 ff.: Handle so, daß du das Mitgefühl wirken läßt, aber mit Rücksicht auf höhere Seinsgebiete); Natorp, Vorles. über prakt. Philos., 1925; W. Scheller, Das schöpfer. Gewissen, 1925 („Suche das Reich der sittlichen Idee durch deine Person zu aktualisieren"); F. Haiser, Der aristokrat. I., 1913; Ruesch, Die Unfreih. des Willens, S. 213 f. Vgl. Sittlichkeit, Pflicht, Gewissen, Norm, Genie, Held (W. Sauer).

Imperative, religiöse: religiöse Gebote und Verbote (s. Religion). Die r. I. unterscheiden sich nach H. Scholz von den ethischen namentlich durch ihren „unirdischen" Zug (Religionsph.², S. 160 f.).

Imperativ, theoretischer (logischer): Denke allgemeingültig, einheitlich und verallgemeinerungsfähig, im Sinne des theoretischen Einheitswillens, dem Logos gemäß. (Ähnlich Cassirer u. a.) Kant: „Sich seiner eigenen Vernunft bedienen, will nichts weiter sagen, als bei allem dem, was man annehmen soll, sich selbst fragen: ob man es wohl tunlich finde, den Grund, warum man etwas annimmt, oder auch die Regel, die

aus dem, was man annimmt, folgt, zum allgemeinen Grundsatze seines Vernunftgebrauches zu machen" (Was heißt, sich im Denken orientieren? S. 163; „Maxime der Selbsterhaltung der Vernunft"). Nach WINDELBAND ist der „logische I." hypothetisch, d. h. ich kann vom Menschen die Anerkennung der Wahrheit nur verlangen, unter der Voraussetzung, daß erkannt oder gewußt werden will oder soll (Einl. in die Ph.[3], S. 200f.). Nach MAHNKE gibt es sittliche Imperative auch für das Wahre und Schöne; auch hier sollen wir uns „aus dem Chaos der subjektiven Willkür zum objektiven Gesetz" emporarbeiten (Eine neue Monadol., S. 103; so auch GEISSLER u. a.). Nach RICKERT wird das Erkennen und Urteilen durch ein auf der Urteilsnotwendigkeit begründetes Sollen, das man bejahend anzuerkennen hat, geleitet; die Notwendigkeit, so zu urteilen, fordert vom Subjekt Anerkennung, tritt ihm als ein I. gegenüber (Der Gegenstand der Erk. [4-5], S. 179). Vgl. Sollen, Postulat, Autonomie, Vernunft, Logos (JELLINEK).

Imperativismus heißt der Standpunkt RICKERTS u. a. betreffs des Sollenscharakters der Urteilsnotwendigkeit (s. Imperativ, theoretischer). Vgl. Wert.

Imperialismus: Streben nach Erweiterung der Machtsphäre, namentlich der des Herrschaftsgebietes des Staates (über seine Grenzen hinaus). E. SEILLIÈRE versteht unter I. „das ursprüngliche Streben der menschlichen Natur, sich eine Zukunft der Ruhe und des Wohlbefindens durch rationelle Ausübung und Mehrung ihrer Macht vorzubereiten" (Philos. des I. III, 4; Introduct. à la ph. de l'i., 1910). Vgl. S. MARCK, I. u. Pazifismus als Weltansch., 1918; I. SCHUMPETER, Zur Soziologie der Imperialismen, 1919, S. 5 ff.; LENIN, Der I. als jüngste Etappe des Kapitalismus, 1921. Vgl. Macht, Kampf, Staat.

Impersonal u. Impersonalismus s. Personalismus, Sache.

Impersonalien sind Sätze ohne bestimmtes logisches Subjekt (z. B. „es regnet", „es klopft", „es ist heiß"); das Interesse gilt hier dem durch das Prädikat ausgedrückten Verhalten. Nach manchen sind die I. „subjektlose Sätze", in denen bloß ein Vorgestelltes anerkannt oder verworfen, als existierend, stattfindend behauptet wird („es regnet" = „Regen findet statt"). So nach PRISCIAN, HERBART (Lehrb. zur Einl.[5], § 63), TRENDELENBURG (Log. Unters. II[3], 23ff), PULS, F. MIKLOSICH (Subjektlose Sätze[2], 1883), BRENTANO (Vom Urspr. sittl. Erk., S. 113ff.; Psych. II, 183ff.), MARTY (V. f. w. Ph. 8, S. 90ff., 165ff.; 12, S. 241ff.; 18, S. 320, 440ff.; 19, S. 14ff., 227ff.; Ges. Schr. II 1, S. 3ff.; I 1, S. 27ff.), LIPPS (Gr. der Log., S. 52), O. SICKENBERGER (Über die sog. Quantität des Urteils, 1896). Als unbestimmtes Subjekt bzw. als allgemeines Sein fassen das „es" der I. auf SCHLEIERMACHER (Dial., § 304, S. 261; es = „das Chaos"), LOTZE (Log.[2], S. 71), UEBERWEG (Syst. der Log.[5], § 68; „die unbestimmt gedachte Totalität des uns umgebenden Seins" oder ein unbestimmter Teil derselben), STEINTHAL (Z. f. Völkerpsych. IV, 235 ff.), LAZARUS, SIGWART, (Die I., 1888; Benennungsurteil über individuelle Eindrücke, eine Klassifikation), PRANTL, J. BERGMANN (Reine Log., S. 33, 116; es = die Welt), B. ERDMANN (Log. I[2], 445; unbestimmtes Subjekt, unbestimmte Kausalurteile), WUNDT (Log. I[2], 177; die I. nur z. T. zu den „unbestimmten Urteilen" gehörig), REHMKE (Log., S. 349ff.) u. a. Auf die räumliche Umgebung beziehen die I. SCHUPPE (Z. f. Völkerpsych. 1886, S. 244 ff; z. T. auf das ganze Phänomen; vgl. Erktheor. Log., S. 634ff.), UPHUES (V. f. w. Ph. 21, S. 460), JERUSALEM (Die Urteilsfunktion, S. 125 f.) u. a. Nach STÖRRING bedeutet „es regnet": Regen ist jetzt hier (Behauptung einer räumlich-zeitlichen Relation zum Urteilenden, Log., S. 119; vgl. MESSER, Psych., S. 210). Nach KÜLPE gehören die reinen Interjektionen nicht zu den Urteilen; diese sind alle zweigliedrig (Das Subjekt der I. ist der wahrgenommene Gegenstand; es sind mehrdeutige oder unvollständig formulierte Urteile, bald Benennungs-, bald Kausal-Urteile u. a.; Vorles. über Log., S. 216 ff.). Ähnlich JODL (Lehrbuch der Psych. II[5], 295ff. u. a. ZIEHEN: 1. als Subjektsbegriff ist ein irgendwie qualitativ, zeitlich oder räumlich bestimmter Tatbestand zu ergänzen; 2. das unpersönliche Verbum ist das logische Subjekt („es regnet stark" = „der Regen ist stark"): 3. ebenfalls,

aber als Prädikat ist der Begriff der Existenz hinzuzudenken (Lehrb. der Log.,. S. 634ff.). Vgl. Grimm, Deutsches Wörterbuch III, 1106 ff.; Rosinsky, Das Urteil, 1889, S. 24 f.; F. Schroeder, Die subjektlosen Sätze, 1889; M. Jovanovich, Die I. 1896; Pfänder, Log., 1921; K. Bühler, Krit. Muster. der neueren Theor. des Satzes; Indogerman. Jahrbücher VI. Vgl. Urteil, Sein.

Impetus (Anstreben): ein Moment der Kraft (Hobbes, L. da Vinci, Galilei, Discorsi XIII, 3, 174 u. a.). Vgl. C. Camenzind, Die antike u. mod. Auffass. vom Naturgeschehen, 1925. Vgl. Moment, Atom, Bewegung.

Implikation s. Explikation. — Die grammatisch-logische I. („implicatio, restrictio per implicationem", durch einen Relativsatz) schon bei Petrus Ramus (Prantl, Gesch. d. Log. III, 58). Logische I. ist die Zusammengehörigkeit zweier Begriffe, deren einer den anderen enthält (z. B. Mensch und Organismus). Vgl. Külpe, Vorles. über Log., S. 30; G. Jacoby, Allg. Ontol. I, 434 f.; Baldwin, Das Denken und die Dinge II. Ein Satz kann einen anderen „implizieren" (vgl. Definition, Relation). Implizit (implicite): nicht gesondert erfaßt oder ausgesagt. Vgl. Brentano, Psych. II, 140 (manches wird nur i. und „konfus" wahrgenommen, nicht unterschieden, z. B. die in einem Akkord oder in einer multiplen Farbe vereinigten Elemente); N. Hartmann, Grdz. e. Met. d. Erk., S. 435 ff. (I. der Kategorien); Meinong, Über Möglichkeit u. Wahrsch., S. 210 (der „unvollständige Gegenstand" ist im vollständigen „implektiert"). Vgl. Angeboren (Leibniz).

Impossibilität: Unmöglichkeit. „Per impossibile ductio": die Umkehrung eines Satzes in sein kontradiktorisches Gegenteil; symbolisiert durch „C" (s. d.).

Impression: Eindruck, Sinneseindruck. Empfindung; unmittelbar erlebter, primärer Bewußtseinsinhalt im Unterschied vom Erinnerungsbilde u. dgl.; Gefühlseindruck; Erscheinungsweise; die vom Reiz hinterlassene „Spur" im Gehirn und in der Seele (s. Ideenbild, Disposition). „Eindrücke" werden zum (ästhetischen)„Ausdruck" (s. d.) gebracht. Platon und Aristoteles vergleichen das Beharren der Vorstellungen im Gedächtnis mit dem Bleiben eines Siegelabdruckes im Wachse. Die Stoiker sehen in der Vorstellung (s. d.) einen „Eindruck" (*τύπωσις*) in der Seele (Diog. L. VII, 170). „Imprimi" kommt im psychologischen Sinne bei Cicero vor (Tusc. disput. I, 25, § 61). — Augustinus spricht von den „impressiones imaginum" (De trin. XI, 4; XII, 9). Die Scholastiker lehren eine „impressio" der „species" (s. d.), sprechen von „species impressae" als Bedingungen der Wahrnehmung (s. d.). Goclen: „Impressio speciei, seu imaginis, sive in sensu, sive in intellectu, per metaphoram convenienter dicitur inhabitio, hoc est intima unio cum sensu vel intellectu" (Lex. phil. 223; vgl. Zabarella, De specieb. intell. C. 5). Von einer I. der Objekte auf das Gehirn sprechen Hobbes (Leviath. I, 3), Descartes u. a. Spinoza: „Corpus humanum multas pati potest mutationes, et nihilo minus retinere obiectorum impressiones seu vestigia et consequenter easdem rerum imagines" (Eth. III, postul. II).

Hume nennt I. jede primäre (durch einen Reiz oder durch andere „impression" ausgelöste) Bewußtseinserregung. „Impressions" sind „all our sensations, passions and emotions, as they make their first appearence in the soul" (Treat. I, sct. 1). Die Perzeptionen selbst sind I. (S. 10). Es gibt einfache und zusammengesetzte I. (S. 11). Ferner ursprüngliche („original") und „reflektive" I. (I, sct. 2, S. 17). „Original impressions or impressions of sensation are such as without any antecedent perception arise in the soul, from the constitution of the body, from the animal spirits, or from the application of objects to the external organs. Secondary or reflective impressions are such as proceed from some of these original ones, either immediately or by the interposition of its idea" (Of the passions I. sct. I, p. 75). „Of the first kind are all the impressions of the senses, and all bodily plains and pleasures: of the second are the passions and other emotions resembling them" (ib.). Alle I. sind vorübergehende Existenzen, stellen nur sich selbst dar (Treat.

IV, sct. 6, S. 258; sct. 2, S. 254). Alle Vorstellungen („ideas") sind „Kopien" von „impressions". Begriffe ohne I., die sich zu ihnen nachweisen lassen, sind Pseudobegriffe (III, sct. 14, p. 210f.; I, sct. 1, S. 13; Enquir. sct. II). Die I. ist von der Vorstellung (s. d.) durch ihre Lebhaftigkeit unterschieden. Cabanis unterscheidet „impressions internes" und „externes" (Rapp. I, p. 155f.). Nach Schmid (vgl. Kant, Kr. d. r. V., S. 47f.) ist „Eindruck" „die Wirkung eines Gegenstandes (durch das sinnliche Werkzeug) auf das Gemüt, wodurch dasselbe verändert wird" (Empir. Psych. S. 187), nach Krug die Erregung, vermöge welcher der Sinn tätig ist (Handb. d. Phil. I, 58 f.). Nach Spranger ist der Eindruck „ein sinnlich konkretes, in der Wirklichkeit gegebenes oder in der Phantasie erzeugtes Objektgebilde, das in seiner Gefühlsbedeutsamkeit seelisch erlebt wird" (Lebensformen[4], S. 149 ff.). H. Scholz nennt „Eindrücke" „die Bausteine des Gegenstandsbewußtseins". Es gibt auch unanschauliche E. („Bewußtheiten" oder „reine Anwesenheitsurteile"). Die Bausteine des Selbstbewußtseins heißen „Erlebnisse" im engeren Sinne. Die religiöse (s. d.) Erfahrung beruht auf „unirdischen Eindrücken", objektive Erlebnisse von singulärem Charakter anschaulicher oder unanschaulicher Natur (Religionsph. [2], S. 94 ff). Nach Palágyi besteht jeder Eindruck aus „grenzenlos vielen zeitlichen Abschnitten" (Die Log. auf d. Scheidewege, S. 175 ff.). „Was wir aus dem Eindruck schöpfen, ist immer nur eine Erinnerung an den Eindruck" (S. 185; Naturph. Vorles. 1908; 2. A. 1925). Vgl. O. v. der Pfordten, Vorfragen der Naturph., 1907, S. 94, 143; V. f. w. Ph. 1916, S. 201ff,; Konformismus II, 76 f., 96 f. (das „vitale" Weltbild beruht noch auf „Eindrücken", gefühlsmäßigen Erlebnissen); Linke, Gr. d. Wahrnehm., S. 52 ff. („Eindruck" als Bewußtseinszustand und als phänomenal Gegebenes); Bergson, Materie u. Gedächtnis, 1908; Husserl, Ideen zu e. reinen Phän. I[2], 149f. (I. = Urerlebnisse als „absolut originäre" Erlebnisse im phänomenol. Sinne, z. B. Dingwahrnehmungen; kontinuierlich fügt sich an jede I., in der das Erlebnis-Jetzt gegeben ist, eine neue an, sie wandelt sich kontinuierlich in „Retention"; S. 164). Vgl. Empfindung, Anschauung, Erlebnis, Wahrnehmung, Perzeption, Gegeben, Ausdrucksmethoden, Begriff, Kausalität.

Impressionismus kann (nach Riehl, Zur Einf. in d. Philos., S. 245) die idealistisch-positivistische Ansicht genannt werden, welche nur die Sinneseindrücke, Empfindungen für real hält, keine transzendenten Dinge (s. d.) annimmt. Palágyi nennt die psychologischen Logiker „Impressionisten" (Die Log. auf dem Scheidewege, S. 72, 86). Es gibt einen künstlerischen I., der in der Wiedergabe der unmittelbaren Eindrücke der Objekte die Aufgabe der Kunst erblickt. Vgl. R. Hamann, Der I. in Leben und Kunst, 1907. Vgl. Ästhetik.

Impuls (impulsus): Antrieb, Anreiz, Anstoß, Momentan-Kraft. Impulsiv: durch Impulse bestimmbar, triebhaft, lebhaft (s. Temperament). Vgl. Wundt, Grdz. d. phys. Psych. III[5], 309, 380; Jodl, Lehrb. der Psych. II[5], 53 (I = das Kraftgefühl, welches die Phänomene des Strebens und Wollens mit sich führt"); Russell, Grundlagen f. e. soziale Umgestaltung, 1921, S. 143 ff. (Possessive und kreative I. e); Haering, Philos. u. Naturwiss., S. 242ff. (I.-Bewegung ist, physikalisch, eine Bewegung mit gleichförmiger Geschwindigkeit; kein wirklicher „I."). Bergson führt die Entwicklung des Lebens auf einen vitalen I., eine Lebensschwungkraft (élan vital) zurück (s. Leben). Vgl. Antrieb, Wille, Trieb, Temperament, Motiv.

Imputabilität: Zurechnungsfähigkeit. — **Imputation:** Zurechnung (s. d.).

Inadäquat (unangemessen), s. Adäquat, Reiz, Aktivität (Spinoza), Erkenntnis, Irrational, Wahrheit, Erinnerung (Husserl). Nach Husserl gehört eine gewisse Inadäquatheit zur Dingwahrnehmung, denn ein Ding kann nur „einseitig" gegeben sein, durch „Abschattung", in bloßen „Erscheinungsweisen" mit einem Horizont uneigentlicher „Mitgegebenheit" und Unbestimmtheit (Ideen zu e. reinen Phän. I[2], 80 f.). Nach N. Hartmann ist das Erkenntnisbild dem Gegenstand, dieser dem „Transobjektiven" i.; es besteht das

Streben nach Adäquation, aber es bleibt immer ein unerkannter Rest (Grdz. e. Met. d. Erk., S. 53 ff., 432 ff.; s. Problem).

Inbegriff: Gesamtheit: ein in einer logischen Synthese Zusammengefaßtes, Ganzes (vgl. Mendelssohn, Morgenstunden I, 12, S. 227 f., Bolzano, Wissenschaftslehre I, 393 f.). B. Erdmann bezeichnet die „Inbegriffe" als „Gegenstände zweiter Ordnung" (Log. I, 101 ff.). Nach Husserl entsteht ein I., „indem ein einheitliches Interesse und in und mit ihm zugleich ein einheitliches Bemerken verschiedene Inhalte für sich heraushebt und umfaßt" (Phil. d. Arithm. I, 79 ff.). Vgl. Begriff, Menge, Zahl.

Incomplexa heißen bei Avicenna u. a. die Begriffe, gegenüber den „complexa" (Urteilen und Schlüssen; vgl. Albertus Magnus, De praedicabil. I, 5: i. = „de quo quaeritur, quid sit, complexum, de quo quaeritur, an verum vel falsum sit").

Indefinit (unbestimmt) s. Unendlich. „Propositiones indefinitae" (*προτάσεις ἀδιόριστοι*, Aristoteles, De interpret. 24 a 19) nennt Boëthius Urteile, deren Quantität unbestimmt ist (vgl. Ziehen, Lehrb. der Log. S. 552 f., 638 f., 655).

Indemonstrabel: nicht veranschaulichbar. Nach Kant sind die „Ideen" (s. d.) i. (Kr. d. Urt., § 57).

Indeterminismus: Annahme einer (absoluten) Willensfreiheit (s. d.) im Sinne des nicht Bestimmtseins des Willens durch Ursachen oder Motive und der Fähigkeit, sich unabhängig von äußeren oder inneren Faktoren aus sich selbst zu entscheiden. Der gemäßigte I. betont nur die Wahlfreiheit, die psychologisch-sittliche Freiheit, die Autonomie des Handelns. Vgl. Motiv, Autodeterminismus.

Indifferentismus: 1. Standpunkt der Gleichgültigkeit bezüglich der ethischen, religiösen u. a. Werte oder der Wertung von Objekten oder Handlungen, Anschauungen überhaupt. — 2. Indifferenz-Lehre (s. d.). Vgl. H. G. Tschirner, Der moral. I., 1805; Petronievics, Sur la valeur de la vie. Rev. ph. 1925, p. 223 ff. (die Zukunftsphase der menschlichen Entwicklung wird eine annähernde emotionelle Indifferenz aufweisen). Vgl. Ataraxie.

Indifferenz: 1. Ununterschiedenheit, Unterschiedslosigkeit. Schelling nennt das „Absolute" die I. von Subjekt und Objekt, Idealem und Realem, Seelischem und Körperlichem, das noch nicht in diese Gegensätze Gespaltene, Einheitliche, Neutrale, das zu beiden die Möglichkeit hat (WW. I 10, 130, 145; vgl. Identitätsphilosophie, Gott). Ähnlich Eberhardt-Humanus (Die Polarität, S. 6) u. a. Vgl. S. Friedländer, Schöpfer. I², 1925. Vgl. Indistinto, Differenzierung, Monismus. — 2. I. = Gleichgültigkeit als a) Freisein von merkbarem Gefühlston (bis zur scheinbar absoluten Gefühlsfreiheit); b) Fehlen einer Neigung, eines Interesses, einer Bevorzugung für etwas Bestimmtes. — „Indifferenzlage" des Gefühls heißt das Durchgangsmoment im Wechsel des Gefühls von Lust zu Unlust oder umgekehrt, der Zustand einer relativen „Gleichgültigkeit" (Wundt, Grdz. d. phys. Psych. II⁵, 315). Vgl. Ribot (Psych. d. sentim. I, Ch. 5), Külpe (Gr. d. Psych., S. 243 ff.) u. a. Indifferente Empfindungen oder Vorstellungen gibt es nach James Mill (Analys. II, 17) u. a.; dagegen J. St. Mill, Spencer, Lotze, Brentano (Psych. I², 215 ff.) u. a. (s. Gefühl). Es gibt einen I.punkt der Temperaturempfindungen, sowie I.punkte der Zeitauffassung (mit annähernd richtiger Schätzung). Vgl. K. Frankhauser, Zweckmäßigkeitsproblem u. I.prinzip, 1900. Vgl. Willensfreiheit, Liberum, Motiv, Nervensystem, Indifferentismus.

Indifferenz-Lehre heißt die scholastische, von Adelard von Bath (De eodem et diverso, hrsg. 1903), Walther von Mortaigne u. a. aufgestellte Lehre, wonach ein und dasselbe als Individuum oder als Gattung (Allgemeines) erscheint, indem im letzten Falle nur das „indifferens" (Unterschiedslose) beachtet wird. „De eodem Socrate quandoque habetur intellectus non concipiens, quidquid notat haec vox Socrates; sed Socratitatis

oblitus, id tantum percipit de Socrate, quod notat idem homo, id est animal rationale mortale, et secundum hoc species est ... respectu diverso". Vgl. darüber Joh. v. Salisbury, Metalog. II, 17; Prantl, Gesch. d. Log. II, 138 ff.; Kühtmann, Zur Gesch. des Terminismus, 1911, S. 36 f. Vgl. Allgemein.

Indiscernibilium s. Identitatis indisc. princ.

Indistinto (das Ununterschiedene) nennt R. Ardigò die primäre, noch nicht in Subjektives und Objektives geschiedene Wirklichkeit, aus der das „Distinto" sich von der Latenz zur Aktualität entfaltet (Op. filos., 1882ff.; vgl. Bluwstein, Die Weltansch. R. A.s, 1911).

Individual (Adelard von Bath u. a.) s. Individuell.

Individualbegriffe: Begriffe, die das Wesentliche, Konstante, Allgemeine im Wechsel der Aspekte eines Individuums zum Inhalt haben (z. B. der Begriff Napoleons). Gegensatz: Allgemeinbegriffe. Vgl. Wundt, Log. I³, 100 f.; Meinong, Über Mögl. u. Wahrscheinlichkeit, S. 206 (Singulare und plurale I.); Stöhr, Psych., S. 377 f.; Rehmke, Lehrb. d. Log.², S. 420 (keine I.); G. Jacoby, Allg. Ontol. II, 6 ff.; Ziehen, Lehrb. der Log., S. 473 ff. (Primäre integrale u. exzernierte I., sekundäre I. oder Kontraktionsbegriffe); W. Warstat, Vom I., V. f. w. Ph. 33; Sigwart, Log. I², 351 (nur singulare I.); Jodl, Lehrb. der Psych. II⁵, 273. Vgl. Begriff, Wort, Wesen, Geschichte, Individuum.

Individualia sind nach Husserl die Gegenstände der individuellen „Bedeutungen" (s. d.). Gegensatz: Generalia.

Individualisierung s. Individuation. I. ist auch der Gegensatz zur Generalisierung („individualisierende" Methode; s. Geschichte). — Eine I. als Herausbildung immer zahlreicherer, bewußterer Individualitäten ist eine der Tendenzen des Lebens und der geschichtlich-sozialen Entwicklung, die zum Korrelat die Tendenz nach immer neuer Sozialisierung, Vergesellschaftung hat (Spencer, Simmel, Müller-Lyer, Vierkandt, Lamprecht u. a.; besonders W. Jerusalem, Einf. in die Philos., S. 294 ff., 360 ff., s. Gesellschaft, Arbeitsteilung, Differenzierung). Vgl. Individuum, Kosmopolitismus, Persönlichkeit, Pädagogik, Intellekt.

Individualismus ist der Standpunkt der Betonung der Bedeutung und des Wertes des Individuellen, insbesondere der persönlichen Eigenart (z. B. in der Pädagogik, Individual-Ethik). 1. Der ontologische I. behauptet die reale Existenz einer Vielheit von Individuen (= Pluralismus, s. d.). 2. Der logische I. meint, es gebe in der Wirklichkeit nur Individuelles, Einzelwesen, nichts Universales, Allgemeines (s. d.). 3. Der ethische I. betont den Wert des Individuums als Objekt des Handelns. Das Individuum, das (eigene und fremde) Ich wird als Selbstzweck, die Förderung der Individualität als höchstes Ziel betrachtet. Individualisten sind besonders die Sophisten, die Kyniker, Kyrenaiker, Epikureer, die Stoiker, Spinoza, Hobbes, Hume, Leibniz, Chr. Wolff, Fr. Schlegel, Stirner (s. Ich), R. Steiner (Philos. d. Freih., S. 154 ff.) u. a. (Vgl. Altruismus, Egoismus, Hedonismus, Eudämonismus). 4. Der historische I. betrachtet das (schöpferische, originale) Wirken großer Individuen als eigentliches Agens der Geschichte (s. d.), im Gegensatze zum Kollektivismus. 5. Der soziologische I. (bzw. auch der nationalökonomische I.) betrachtet die Individuen als Selbstzweck, die Gesellschaft (s. d.) bzw. den Staat (s. d.) als bloße Summe oder Vereinigung der Einzelnen und bloßes Mittel für diese und deren Zwecke (W. v. Humboldt, A. Smith, J. St. Mill, On liberty, Proudhon, Spencer, Tolstoi, Mackay, Tucker, Popper-Lynkeus u. a. (vgl. Anarchismus). — Eine Synthese von I. und Universalismus bildet der Sozialindividualismus: Der Einzelne und die Gemeinschaft als Korrelate bedingen einander, sind wechselseitig Mittel und Zweck, zusammen aber untergeordnet der Idee reinen und vollen Menschentums (s. Humanität, Kultur). Die Gemeinschaft ist mehr als eine Summe von

Individuen, diese sind (relativ selbständige und eigenwertige) Glieder sozialer Ganzheiten. Vgl. H. Sommer, I. oder Evolutionismus, 1887; E. Horneffer, Der moderne I., Kantstud. XXIII, 406 ff. (der I. ist ein ästhetischer, ev. auch religiöser Wert, aber keine ethische Norm); Kerler, Jenseits von Optim. u. Pessim., S. 74 ff. (Wert des Individuums, aber als Diener am Ideal); R. Hanko, Dissoziationismus, S. 50 ff. (soz. I.); E. L. Fischer, Über den I., 1907; Tönnies, Gemeinschaft u. Gesellschaft[3], S. 210; E. Přibram, Entsteh. der individ. Sozialphilos., 1912; W. Sauer, Grundlagen der Gesellschaft, S. 233; O. Spann, Gesellschaftslehre[2], S. 49 ff.; Kategorienlehre, S. 7 ff.; (Ablehnung des I. mit seiner atomistischen, mechanistischen, kausalistischen Betrachtungsweise; s. Universalismus, Ganzes); G. E. Burckhardt, Was ist I.? 1913; F. Koehler, Wesen u. Begriff des I., 1922; E. Fournière, Essai sur l'i.[2], 1908; P. Archambault, Essai sur l'i., 1913; W. Fite, I., 1911; G. Cennis, Het. i., 1910; G. Vidari, L'individualismo nello dottrine morali del secolo, XIX; H. Wolf, Gesch. des antiken Sozial. und I., 1909; O. Flake, Die moral. Idee, 1921 (eth. I.); O. Dittrich, I., Universal., Personal., 1917; Lamprecht (s. Geschichte; histor. Phase des I.); Troeltsch, Die Soziallehren der christl. Kirchen u. Gruppen, Ges. Schr. I, 39 ff. (das Christentum ist I. und Univers., unendlicher Wert der Menschenseelen, die aber in Gott geeinigt sind); J. Burckhardt, Die Kultur der Renaissance in Italien[13], 1922; Th. Ziegler, I. u. Sozial. im Geistesleben des 19. Jahrh., 1899; Die geist. u. sozialen Ström. des 19. Jahrh.[3], 1910; P. Vogel, Hegels Gesellschaftsph., 1925 (Hegel, L. v. Stein, Lassalle, Marx); H. Schmalenbach, Individualität u. I., Kantstud. XXIV, 365 ff. (der in der Renaissance entstehende eigentliche I. wird im 18. Jahrh. quantitativer, seit Goethe auch qualitativer, die besondere Individualität bewertender I.); F. J. Winter, I., 1880; K. E. Schulze, Eth. der Dekadenz, 1925; P. Weisengrün, Die Erlös. vom I. u. Sozial., 1919; K. Breysig, Vom geschichtl. Werden I, 1925 (histor. I.). Vgl. Universalismus, Pluralismus, Persönlichkeit, Pädagogik, Geschichte, Gesellschaft, Kultur, Sittlichkeit, Subjektivismus, Sozialismus, Individuum, Individualisierung, Personalismus, Kosmopolitismus, Monade.

Individualität (individualitas, *ἰδιότης*: Stoiker; individuitas: Tertullian): 1. individuelle Besonderheit, Eigenheit, Eigenart; die Einheit der ein Einzelwesen konstituierenden Merkmale, Eigenschaften, Reaktionsweisen; 2. ein aus der Menge hervorragendes, vom Durchschnitt durch seine Eigenart abweichendes Individuum. Der Kern jeder I. ist angeboren (s. d.), ursprünglich, im übrigen ist die menschliche I. durch das soziale Leben bedingt, sie entfaltet sich durch die Gesellschaft (auch bei ihrer Opposition gegen sie). I. und Sozialität gehören zueinander und dienen einander (s. Gesellschaft, Persönlichkeit). Auf die I. der Kinder muß die Pädagogik (s. d.) Rücksicht nehmen (auch als „Sozialpädagogik"). Auch eine „universalistische" Ethik muß den Wert der I. anerkennen und zur Geltung bringen (s. Sittlichkeit). Von Bedeutung ist die I. auch in der Kunst (s. Ästhetik, Genie). Das „Irrationale" der I. wird öfter betont (s. Individuum). Vgl. Fröhlich, Die I., 1897; Rosikat, I. u. Persönlichkeit, 1911; F. Sawicki, I. u. Persönl., 1913, S. 10 ff.; C. Becker, Vom geist. Leben, S. 78 ff.; Müller-Freienfels s. Individuum (Irrationalität, aber Rationalisierbarkeit der I.); W. Stern, Die menschl. Persönl. I, 120 ff.; Wertphilos., S. 340 ff.; Spranger, Lebensformen[4], 1924; Bosanquet, The princ. of i. and value, 1911; Le Dantec, L'i. et l'erreur individualiste[2], 1911; Gugler, Die I., 1896; F. Röse, I.sphilos, 1841; F. Schneider, Das Studium der I., 1919; A. Lasurski, Über das Studium der I., 1912; Thyssen, Die Einmaligkeit der Geschichte, 1924 (inhaltlich und Stellen-Einmaliges; letzteres in der Geschichte); G. Lehmann, Über Einzigkeit u. I., 1926; Weidenbach, Weltansch., S. 267ff. (I. als Idee, Forderung); Schmalenbach, Kantstud. XXIV. Vgl. Individuum, Individualpsychologie, Persönlichkeit, Typus, Ich, Charakter, Kultur, Mensch, Geschichte, Einzeln.

Individualpsychologie: 1. die Psychologie der bei allen (menschlichen) Individuen als bestehend anzunehmenden seelischen Phänomene und Gesetzmäßigkeiten. So bei Chr. E. Schmid: „Individualseelenlehre" (Empir. Psych., 1791) u. a.; Wundt, der unter I. die

Untersuchungen versteht, „deren Gegenstand die psychischen Vorgänge des individuellen menschlichen Bewußtseins sind, insofern diese eine typische, für das normale Bewußtsein allgemeingültige Bedeutung besitzen“ (Log. III³). Vgl. A. Binet und V. Henri, La psychol. ind., L'année psych. II; Meumann, Vorles. zur Einf. in die exp. Päd. II; Külpe, Vorles. über Psych.², S. 117ff. (Beschreibung der Individualitäten auf Grund ihrer Zugehörigkeit zu Typen; Variations- und Korrelationsforschung, Typologie). 2. Die Charakterologie (s. d.), „Differentielle Psychologie“, „Psychologie der individuellen Differenzen“ nennt W. Stern die Lehre von den (gruppenmäßigen, typischen) Besonderungen, Arten des Seelischen. „Differential-psychologisch“ ist „diejenige Betrachtungsweise, welche nicht die in allen Individuen gleichen Gesetzmäßigkeiten des seelischen Geschehens, sondern gerade die Variationsformen, in denen seelische Funktionen bei verschiedenen Individuen auftreten können, zum Gegenstande hat“ (Z. f. Psych. 22, S. 13). Die d. P. ist die „Lehre von der differenzierten Menschenseele“ (Üb. Psych. d. ind. Differ., S. 3). Ihre Aufgabe ist „Auffindung und Beschreibung der wirklich vorhandenen seelischen Verschiedenheiten; Nachweis derselben als besonderer Erscheinungsformen jener allgemeinen psychischen Elemente. Gesetze, Funktionen und Dispositionen, die uns die generelle Psychologie kennen lehrt; Einordnung der psychischen Besonderheiten in Typen; Untersuchung, wie aus dem Zusammentreffen gewisser einfacher Typenformen komplexere Typen entstehen; schließlich Einblick in das Wesen der Individualität, indem man sie als Kreuzungspunkt verschiedener Typen betrachtet“ (6 f.). Sie untersucht auch, „wie sich das Bild einer tatsächlich vorhandenen Individualität aus der Fülle ihrer Merkmale, und wie sich die Struktur der Individualität aus den Beziehungen der Merkmale untereinander darstellen läßt“. Diese I. ist auch Psychol. der Temperamente, Charaktere, Begabungstypen, national-seelischen Varietäten usw. (vgl. 3. A., 1921). I. im engsten Sinne ist „Psychographie“, Darstellung einzelner Individualitäten (vgl. Arbeiten von Ostwald, Baade u. a.). „I.“ heißt insbesondere die von Alfred Adler, Furtmüller u. a. vertretene Richtung. Die Gleichartigkeit der Charakteranlagen wird betont. Jedem Ich schwebt gleichsam ein Ziel vor, alles, was die Person tut, dient (bewußt oder unbewußt) diesem Ziele („Lebensplane“, „Lebenslinie“). Die Hemmungen in der Durchführung des auf „Macht“ (s. d.) gerichteten Wollens (durch „Minderwertigkeiten“ u. a.) führen zu „Kompensationen“ (Ausgleichungen) durch forcierte Mehrleistungen oder Ausweichen, letzteres beim „nervösen“ Charakter (Überkompensationen, „männlicher Protest“ u. dgl.; vgl. Adler, Über den nervösen Charakter³, 1922; Grdz. e. vergl. I.², 1919; Praxis u. Theorie der I., 1920; Scientia VIII, 1914; Intern. Z. f. I., 1914 ff.; vgl. darin: Max Adler, Erkenntniskrit. Bemerk. zur I., III, 209 ff.). Es besteht ein Kampf des Strebens nach persönlicher Überlegenheit mit dem Gemeinschaftsgefühl. Vgl. C. G. Jung, Psychol. Typen, 1921; O. Selz, Über die Persönlichkeitstypen, 1924; Spranger, Lebensformen⁴, 1924; Müller-Freienfels, Persönl. u. Weltansch., 1919; F. Giese, Psych. Beitr. I; O. Lipmann, Psychische Geschlechtsunterschiede, 1916. Vgl. Charakterologie, Weltanschauung (Jaspers u. a.), Sexualpsychologie, Völkerpsychologie, Persönlichkeit, Typen, Individualität, Korrelation, Test, Begabung, Intelligenzprüfung, Anlage.

Individualurteile (iudicia individualia) sind Einzel-U., d. h. solche, deren Subjekt ein Individuum oder Individualbegriff ist. Nach Ziehen gibt es singuläre und plurale I. (z. B. Petrus und Paulus sind Apostel), auch kollektive I. (z. B. diese Herde ist groß; Lehrb. der Log., S. 654 ff.).

Individualvorstellungen sind Vorstellungen einzelner Gegenstände oder von Aspekten solcher. Vgl. Ziehen, Lehrb. der Log., S. 317f. („Integrale“ und „exzernierte“ primäre individuelle Erinnerungsbilder); Brentano, Psych. II², 202 ff. (das Individuelle nur unanschaulich). Vgl. Allgemeinvorstellung.

Individuation: Besonderung des Allgemeinen (des Seins, Wesens) in Individuen, Einzelwesen. Principium individuationis ist der Grund der Existenz von Einzel-

wesen oder Besonderheiten, das die Individualität, Einzelsein als solches Konstituierende und Erklärende (vgl. Individuum, Vielheit).

Die Vielheit der Individuen wird teils als etwas Ursprüngliches und Reales, teils als etwas bloß Phänomenales oder als aus einer ursprünglichen Einheit Entsprungenes betrachtet (s. Pluralismus, Singularismus, Monismus, Emanation usw.). Nach Anaximander ist das Dasein der Individuen als Sonderwesen eine Schuld, die sie mit ihrem Untergange büßen müssen (*ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν* (Fragm. 9). Nach Empedokles ist das I. der „Haß" (Vorsokr. 21 A; s. Liebe).

Nach Aristoteles beruht die I. auf der Verbindung der „Form" mit dem „Stoffe" zu einem *σύνολον*, einem Bestimmten (*τόδε τι*), wobei aber der Vielheitsgrund im Stoffe liegt (*ὅσα ἀριθμῷ πολλά, ὕλην ἔχει· εἷς γὰρ λόγος καὶ ὁ αὐτὸς πολλῶν*, Met. XII 8, 1074a 33). So auch Avicenna („Individuorum multitudo fit omnis per divisionem materiae", In Met. XI, 1; „cum enim materia sola principium sit individuationis et nihil sit singulare nisi materia vel per materiam . . ., omnes formas potentia esse in materia et per motum educi de ipsa", Prantl, Gesch. d. Log. III, 97), ferner Albertus Magnus, Dominicus Gundissalinus (De unitate, p. 5) u. a. Thomas bezeichnet die „materia signata vel individualis", den bestimmten (konkreten) Stoff (z. B. haec carnes) als „principium individuationis" (S. th. III, qu. 77, 2). Die „materia sensibus signata" ist „individuationis et singularitatis principium" (1 cael. 19b; S. th. I, 3, 2: „Formae, quae sunt receptibiles, in materia individuantur per materiam, quae non potest esse in alio"). Die materiellen Substanzen haben zum I. die bestimmt abgegrenzte Materie, „materia quantitate signata" („quae sub certis dimensionibus consideratur", De ente 2), die Seelen in ihrer Beziehung zum Leib (S. th. I, qu. 85 a 7; vgl. Contra gent. II, 49). Nur die „formae separatae" (Engel) haben die I. durch sich selbst. Nach Bonaventura gibt die Form das „aliquid esse", der Stoff das „hoc esse" (In l. sent. III, 1, 1, 3). „Individuatio est ex communicatione materiae cum forma" (III, 10, 1, 3; vgl. II, 3, 2, 3). Nach den Thomisten ist der Unterschied der „differentia individualis" von der individuellen Natur ein virtueller, eine „distinctio rationis", nach den Scotisten eine „d. formalis". Nach Duns Scotus ist das I. die „haecceitas" (s. d.), durch welche die „quidditas" ergänzt wird (In l. sent. 2, d. 3, qu. 6, 11; vgl. Op. Oxon. II, d. 3, qu. 6ff.). „Unitas individui consequitur aliquam entitatem aliam determinantem istam, et illa faciet unum per se cum entitate naturae" (2, d. 1, 3, qu. 6, 9). (Die „Haecceitas" ist I. auch nach Weidenbach, Weltansch., S. 258, Stern u. a.). Wilhelm von Occam: „Quaelibet res singularis se ipsa est singularis, unum per se." „Quaelibet res se ipsa i. e. per suum esse est individua" (vgl. Prantl, G. d. Log. III, 359 f.). Es gibt in Wirklichkeit nur Individuelles: „Omnis res positiva extra animam eo ipso est singularis" (In l. sent. 1, d. 2, qu. 7). Nach Richard von Middletown hat Gott die Dinge nach individuellen Ideen geschaffen (In lib. sent., 1489). Wie G. Biel (In l. sent. 2, d. 3, qu. 1) erklärt Suarez: „Omnis substantia singularis se ipsa seu per entitatem suam est singularis neque alio indiget individuationis principio per suam entitatem" (Met. disp. 5, sct. 6, 1). Ähnlich Petrus Aureolus, F. Hervaeus (In quodl. 3, qu. 9), Gregor von Rimini, Durand von St. Pourçain (In sent. II, ch. 3, qu. 2 ff.), Joh. Gerson, Gottfried von Fontaines (Quodlibeta; vgl. Hauréau, Hist. de la philos. scol. II), Nicolaus Cusanus („ut quodlibet per se sit unum", Doct. ignor. III, 4), P. Stahl (Comp. met. C. 35), Leibniz („Omne individuum sua tota entitate individuatur", De princ. indiv., § 4). Spinoza betrachtet die Determination (s. d.), die individuelle Bestimmtheit als „Negation" (vgl. Heinrich von Gent, Quodlib. V, qu. 8), Einschränkung des Allgemeinen („omnis determinatio est negatio"). Die Betrachtung des Alls als Summe von Individuen ist die Erkenntnisart der „imaginatio", nicht der Vernunft, welche in den I.en nur „modi" (s. d.) der göttlichen „Substanz" erblickt. Chr. Wolff: „Per principium individuationis intelligitur ratio sufficientis intrinseca individui . . . cur ens aliquod fit singulare" (Ontol., § 228 f.). Betreffs Newton,

Clarke, L. Euler (gegen Leibniz) vgl. Brentano, Psych. II², 211 f. — Nach Eckhart liegt das I.prinzip in der raum-zeitlichen Bestimmtheit, im „hic et nunc". Nach Locke ist das I. „das Dasein selbst, welches einem Dinge für eine besondere Zeit und Raumstelle bestimmt wird, indem diese zwei Dingen derselben Art nicht zugeteilt werden können" (Ess. II, ch. 27, § 3; vgl. Ident. indiscernib.: Kant). Nach Hume ist das Prinzip der I. „nichts als die Unveränderlichkeit und Ununterbrochenheit eines Gegenstandes während des von uns angenommenen Wechsels in der Zeit, vermöge welcher der Geist dem Objekt in den verschiedenen Momenten seiner Existenz nachgehen kann, ohne die Betrachtung zu unterbrechen und gezwungen zu sein, die Vorstellung der Mehrheit oder Anzahl zu bilden" (Treat. IV, sct. 2, S. 268). — Schopenhauer betrachtet die I. nur als empirisch-phänomenale Tatsache, als Produkt unserer subjektiven Auffassung des Seins. Raum und Zeit, die Anschauungsformen, sind „principia individuationis" (Welt a. Wille u. Vorst., I. Bd., § 63). „Wir wissen, daß die Vielheit überhaupt notwendig durch Zeit und Raum bedingt und nur in ihnen denkbar ist, welche wir in dieser Hinsicht das principium individuationis nennen" (§ 25). „Die I. ist bloße Erscheinung, entstehend mittels Raum und Zeit, welche nichts weiter als die durch mein zerebrales Erkenntnisvermögen bedingten Formen aller seiner Objekte sind; daher auch die Vielheit und Verschiedenheit der Individuen bloße Erscheinung, d. h. nur in meiner Vorstellung vorhanden ist" (Üb. d. Grundlagen d. Moral, § 22). Der „Wille zum Leben" (s. d.) ist Eins, er stellt sich in einer „Diversität" von „Ideen" (s. d.) dar, die aber erst durch Raum und Zeit in Einzelobjekte zersplittert werden (WW. XI, 182 f.). Die „I." bedeutet, jede Willenserscheinung ist „ein Wesen, das für sich ein Ganzes ist". Im Menschen kommt dazu die „Individualität" oder Persönlichkeit (WW. X, 109 ff.). Nach E. v. Hartmann sind die Individuen „objektiv gesetzte Erscheinungen, d. h. es sind gewollte Gedanken des Unbewußten oder bestimmte Willensakte desselben" (Gr. der Erkenntnislehre, S. 8 ff., 48 ff.; Gr. der Met., S. 1 ff., 37 ff.; Raum und Zeit als „medium individuationis"). Nach Häberlin wurzelt die I. im Lebensinteresse (s. Individuum). I. H. Fichte verlegt das I. in den Willen. „Das Denken ist das Allgemeine, zugleich gemeinsam Machende (der *κοινὸς λόγος*) in den Geistern; der Wille das Individualisierende in ihnen, zugleich der Grund ihrer individuellen Sonderung" (Psych. II, 79). Im Sinne des Thomismus lehren L. Baur (Met., S. 84 ff.), M. Glossner (Das Prinzip der I., 1887) u. a. Geyser verlegt das I. in die Verursachung der Existenz. Die Singularität der Wesenheiten (Formen) ergibt sich aus dem Wesenheitsgehalt selbst, die I. aber erst aus den Verbindungen der Wesenheiten mit anderem, aus dem Behaftetsein des Seienden mit räumlich-zeitlichen Bestimmtheiten und kausalen Relationen. Jedes Geschehnis ist zuletzt durch „seine Stellung im Ganzen der Entfaltungswelt der unendlichen Form" individualisiert (Erkth., S. 165 ff.). Petronievics spricht von einem realen Trennungsakt im Sein (Met. I). Vgl. Baldwin, Das Denken u. die Dinge, S. 182 ff.; Heymans, Einf. in d. Met., S. 304 ff.; Natorp, Vorles. über prakt. Philos., 1925 (Kategorien der I.); C. Sganzini, Mengen u. Mächtigkeiten, 1913; L. v. Wiese, Allg. Soziol. I, 7. K., § 9 (I., Absonderung, Entfremdung); Francé, Die Welt als Erleben, S. 62 (der Teil eines Ganzen wird, um als solcher im Einzelsein beharren zu können, zur I. genötigt); J. Assenmacher, Die Gesch. des I.sprinzips in der Scholastik, 1926. Vgl. Individuum, Vielheit, Hic et nunc, Haecceitas.

Individuell (individualis): dem Individuum (s. d.), Einzelwesen als solchem eigentümlich, in dessen Wesen liegend oder entspringend; nur für das Individuum gültig. Gegensatz: generell, überindividuell. In der menschlichen Persönlichkeit ist Individuelles und Soziales verbunden, auch ist sie auf Überindividuelles (Allgemeingültiges, Ideales) gerichtet. Auf Individuelles geht die Wahrnehmung, sinnliche Anschauung (s. d.). Nach Linke ist ein I.es (ein „Dies"; vgl. Husserl, Ideen zu e. reinen Phän. I², 28: *τόδε τι*) ein Gegenstand, wenn er ein zeitlich Einmaliges ist (Grundfragen der Wahrnehmungslehre, S. 96 ff., VIII ff., 14 ff.). Rehmke stellt das I.e (Einzige, nur einmalig Gegebene) dem Allgemeinen

gegenüber (Lehrb. der allg Psych.², S. 61 ff.; Philos. als Grundwiss., S. 236 ff.; Die Seele des Menschen⁵, S. 6 ff.). Vgl. Gesetz („i. G.", Simmel u. a.), Singulär, Subjektiv, Geschichte, Kausalität, Empfindlichkeit, Individualvorstellung.

Individuum (*ἄτομον*, Unteilbares): Einzelding, Einzelwesen (s. d.), Sonderwesen, ein von anderem Seienden (numerisch oder auch qualitativ) Verschiedenes, Eigenartiges, ein durch das Denken auf Grund anschaulicher Daten fixiertes und bestimmtes, einheitliches Sein mit teils nur ihm eigenen, teils „allgemeinen" Qualitäten, Eigenschaften, Reaktionsweisen; ein eigenes, selbständiges Zentrum räumlich-zeitlicher und kausal-teleologischer Beziehungen, ein sich selbst im Wechsel der Zustände dem Wesen oder der Form nach erhaltendes Ganzes, das zugleich Glied übergeordneter Ganzheiten ist und mit anderen Einheiten in Wechselwirkung steht; eine eigenartige Komplexions-Einheit oder der Teil einer solchen; im engeren Sinne ein einzelnes Lebewesen, ein Einzelmensch. Jedes I. nimmt eine eigene Stelle im Zusammenhang der Dinge ein, steht in besonderer Beziehung zum Universum, ist ein singulärer Schnitt- und Brennpunkt des Geschehens. Selbständig-originell ist das I. gegenüber anderen Individuen und sofern sein Dasein und seine Bestimmtheit unwiederholbar ist. In jedem I. individualisiert sich das All als das „ewig Eine, das sich vielfach offenbart" (Goethe), seinen Wesensgehalt in unendlich vielen Einheitspunkten (und Komplexen solcher) zur Darstellung bringt (vgl. Monade, Ich). Es gibt eine Hierarchie (s. d.) von I.en niederer und höherer Ordnung; ein absolut Unteilbares ist nur der Idee nach gegeben (s. Atom, Teil). Die Individualität ist nicht Schein, sondern gehört zum Wesen der empirischen Realität, die Einmaliges und Einzigartiges im Sein und Werden aufweist (vgl. Geschichte, Entwicklung). Das „Absolute" (s. d.) ist über den Gegensatz von I. und Nicht-I. erhaben, manifestiert sich aber im Individuellen wie im Generellen. Die menschlichen Ideen haben zum Geistesinhalt auch Überindividuelles und Interindividuelles, sie sind z. T. in ihrem Verhalten bedingt und bestimmt durch das soziale Leben, den „Gesamtgeist" (s. d.), stehen in Wechselwirkung mit der Gesellschaft (s. d.), innerhalb deren sich die Individualität allmählich differenziert.

Betreffs Demokrit u. a. s. Atom. Nach Aristoteles ist das I. (*τόδε τι*) ein Ganzes (*σύνολον*) aus Form und Stoff (Met. VIII, 6; Anal. post. I, 31). Seneca: „Quaedam separari a quibusdam non possunt, cohaerent, individua sunt" (De provid. 5; vgl. Epist. 113, 16). Porphyr (Isagog.): *ἄτομα λέγεται τὰ τοιαῦτα, ὅτι ἐξ ἰδιοτήτων συνέστηκεν ἕκαστον, ᾧ τὸ ἄθροισμα οὐχ ἂν ἐπ' ἄλλου τινός ποτε τὸ αὐτὸ γένοιτο τῶν κατὰ μέρος.* Boëthius: „Dicitur individuum, quod omnino secari non potest, ut unitas vel mens; dicitur individuum, quod ob soliditatem dividi nequit, ut adamas; dicitur individuum, cuius praedicatio in reliqua similia non convenit, ut Socrates" (Comm. ad Isagog. 1570, p. 65). Die Scholastiker verstehen teilweise schon unter dem I. (vgl. Suppositum) das völlig in sich bestimmte Wesen. Thomas: I. = „quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum" (S. th. I, 29, 4c). Nach Duns Scotus ist die Individualität („haecceïtas") die „entitas positiva". Nach den Nominalisten (s. d.) sind nur die Individuen (nicht die genera) real, sie sind I. durch ihr Sein selbst (s. Individuation). — Nach Spinoza ist das I. ein „modus" (s. d.) der Substanz" (s. Ding).

Nach Leibniz hat jedes I. seine Besonderheit „sua tota entitate" (De princ. individuat., § 4). Die relativen Individuen bestehen aus Ur-Individuen (s. Monaden), die alle gleichsam Konzentrationen des Universums (das sie „spiegeln", „repräsentieren") sind (schon Nic. Cusanus). Kein I. gleicht dem anderen (s. Ident. indiscernib.; vgl. WW. Gerhardt IV, 518, 542, 553, 56). Die I.en entfalten in besonderer Gesetzmäßigkeit ihren Wesensgehalt, alle sind bezogen auf das All, jedes „enveloppe l'infini" (s. Darstellung, Harmonie; vgl. Mahnke, L.s Synthese von Universalmathem. u. Individualmet. I, 1925). Chr. Wolff: „I. est, quod omnino determinatum est" (Ontol., § 227). „Quicquid sensu percipimus, sive externo, sive interno aut imaginamur, id singulare quid est soletque individuum appellari" (Philos. rat., § 43). Das I. ist eine „res omni modo determinata",

ein allseitig bestimmter Gegenstand. Nach Herder ist jedes Ding individuell bestimmt. Nach Goethe kann das Einzelne, solange sein Kern zusammenhält, nicht zerstückelt werden (s. Form., vgl. Chamberlain, Goethe, S. 620 ff.). Nach G. E. Schulze ist die individuelle Bestimmtheit eine Kategorie (Über die menschl. Erk., S. 211). Betreffs Kant s. Einfach, Ich. C. H. Weisse zählt das I. zu den Kategorien des Maßes. Es ist ein „Unteilbares, aber nicht Teilloses", „bedingt durch sein Bestehen das Bestehen der Teile und wird umgekehrt durch die Teile bedingt", „ein dialektisch aufgehobenes Quantum" (Grdz. d. Met., S. 216 ff.). Nach Fr. Schlegel ist die Individualität das Ursprüngliche und Ewige im Menschen (Ideen 60; Pros. Jugendschr. II). Nach Fichte ist der Begriff der Individualität ein solcher, „der nur in Beziehung auf ein anderes Denken gedacht werden kann und durch dasselbe, und zwar durch das gleiche Denken, der Form nach bedingt ist". (Grdl. des Naturrechts I, § 3 f.; WW. III, 47; ähnlich M. Adler; s. Ich). Nach Schelling individualisiert sich das allgemeine Prinzip des Lebens in jedem lebenden Wesen (Von der Weltseele, 1798). Die Welt der Einzeldinge ist eine Trübung der allgemeinen Einheit (WW. IV, 264; vgl. S. 298; III, 410). Nach Schopenhauer ist jedes I. und dessen Leben nur ein „kurzer Traum" des Willens zum Leben (Welt als Wille u. Vorst. I. Bd., § 58). Jedes menschliche I. ist eine besonders bestimmte und charakterisierte Erscheinung des Willens", eine „eigene Idee". Nur der Mensch hat Individualität, die übrigen Lebewesen nur Individuation (WW. X, 111 f.). E. v. Hartmann betrachtet die I.en als „objektiv gesetzte Erscheinungen", „gewollte Gedanken des Unbewußten oder bestimmte Willensakte desselben" (Philos. des Unbewußten[3], S. 599; Gr. d. Naturph., S. 42ff.: Ineinanderschachtelung von I.en niederer und höherer Ordnung; Gr. d. Met., S. 37 ff.). Ähnlich Drews: die I.en sind „dienende Glieder zur Verwirklichung des absoluten Zweckes" (Das Ich, S. 316ff.). Nach I. H. Fichte wird der Geist I. „durch eigene Tat, durch den ihn individualisierenden Trieb" (Psych. I, 140). Nach Schleiermacher ist alles Wirkliche individuell, das Unendliche äußert sich an jedem Punkt anders. Jeder Mensch hat seine Individualität zum Ausdruck zu bringen (Entwurf e. Syst. der Sittenlehre, WW. III 5, S. 93 ff.; vgl. WW. III 1, 364 ff.: jeder Mensch soll „auf eigene Art die Menschheit darstellen", „in eigener Mischung ihrer Elemente"; ähnlich Leibniz, Herder, Goethe, Novalis, W. v. Humboldt u. a.). Das I. ist „etwas durch den Gedanken nicht Erreichbares", man kommt durch vergleichende Anschauung ihrer Äußerungen zu einer nie vollendeten Annäherung, WW. III 5, S. 312; vgl. unten W. Stern u. a.; Fries, Syst. der Log., § 22: das Individuelle ist nur anschaulich, nicht begrifflich erkennbar, wie Kant u. a.). Nach Lotze sind alle Seelen individuell verschieden (Kleine Schr. I, 242).

Eine Hierarchie unter- und übergeordneter Individuen besteht nach Fechner, Wundt, v. Hartmann, K. Groos u. a., auch W. Stern. Nach ihm ist jedes I. „etwas Singuläres, ein einzig dastehendes, nirgends und niemals sonst vorhandenes Gebilde". „An ihm betätigen sich wohl gewisse Gesetzmäßigkeiten, in ihm verkörpern sich wohl gewisse Typen, aber es geht nicht restlos auf in diesen Gesetzmäßigkeiten und Typen: stets bleibt noch ein Plus, durch welches es sich von anderen Individuen unterscheidet, die den gleichen Gesetzen und Typen unterliegen. Und dieser letzte Wesenskern, der da bewirkt, daß das I. ein Dieses und ein Solches, allen anderen durchaus Heterogenes vorstellt, er ist in fachwissenschaftlichen Begriffen unausdrückbar, unklassifizierbar, inkommensurabel. In diesem Sinne ist das I. ein Grenzbegriff, dem die theoretische Forschung zwar zustreben, den sie aber nie erreichen kann; es ist, so könnte man sagen, die Asymptote der Wissenschaft" (Üb. Psych. d. individ. Differ., S. 14 ff.; Beitr. zur Psych. d. Aussage, I. H., S. 17). Echte Individuen bestehen da, „wo sich etwas im Wechsel selbst erhält" (Person u. Sache I, 138; vgl. Person). Individualität ist „geschlossene Einheit", Einzigartiges (Die menschl. Persönl., S. 232). Die „Person" (im weitesten Sinne) bildet trotz der Vielheit der Teile eine reale eigenartige und eigenwertige Einheit (S. 4ff.; „unitas multiplex"). Die Person ist „I.", unzerlegbar im Innern und scharf sich abhebend nach außen; als „Individualität" ist sie „einmalig in ihrer Art" (S. 7ff.). Die Person ist „zielstrebige individuelle

Einheit" (S. 12; vgl. 3. A., 1923). „Individuelle" Personen sind alle, die sich als „anschauliche Gestaltsganzheiten in einem Lebensprozeß selbst zu bestimmen vermögen" (Wertphilos., S. 106f.; vgl. S. 148 ff.: „individual-menschliche Ausdruckswerte"). Es gibt auch „überindividuelle Personalstufen" (S. 108 ff.).

Als eine eigene Kategorie betrachtet die Individualität Driesch (Zwei Vortr. zur Naturph., S. 12 f.). Echtes I. ist das belebte Einzelwesen; es ist ein Ganzes (s. d.) mit „Ganzheitwerden" (Wirklichkeitslehre², S. 100 ff.), ist ferner eingereiht in ein „überpersönliches Ganzheitswerden mit unraumhaftem Werdegesetz und unraumhaftem Ziel" (s. Geschichte), ist mit Stofflichkeit („Zufall") vermengt, woran es leidet (S. 323; vgl. Ordnungslehre², S. 89 f., 285 ff., 347 ff.; Kantstud. XVI; vgl. Handlung, Organismus). Eine Kategorie ist das „Einzelne" nach Cohen; sie bringt den Anspruch der Empfindung zum Ausdruck (Log.², S. 473). Die Kategorie des I.s ist konstitutiv für das Organische (S. 347 ff.). Das I. ist, ethisch, der „Ursprung" der Sittlichkeit (S. 142). Der Mensch kann nur ein echtes I. werden kraft der Allheit, die ihm im Staat zuwächst", ihm sein wahres Selbst erschließt (Der Begriff der Relig., S. 52 ff.). Aber erst die Religion zeichnet den Menschen als rein menschliches I. aus (S. 60 ff., 83). Nach Natorp vertritt das Einzelne die Diskretion; es muß sich dem Allgemeinen des Gesetzes unterordnen. In der Mathematik stellt es sich als das numerisch Eine, als Einzelheit und als Einzelwert der Funktion, der Fall des Gesetzes dar. Das existential Einzelne hat absolute Einzigkeit (Philos. u. Päd., 1901, S. 158 ff.). Das I. ist jenseits des logischen Reihensystems, hat „Selbsteigenheit". Das Unteilbare ist Voraussetzung aller Teilbarkeit. Das I. ist aber bezogen auf die Totalität des Allebens und auf die Gemeinschaft. Das Individuelle des Kunstobjekts ist irrational (S. 190 ff.; Philos.³, S. 82 ff.; Sozialideal.², 1922). „Erhebung zur Gemeinschaft ist Erhebung des Selbst" (Sozialpäd.³, S. 86; I. u. Gemeinschaft, 1921; Vorles. über prakt. Philos., 1925). Nach M. Adler ist das Individuale in seiner geistigen Beschaffenheit von vornherein sozial (Marxist. Probleme, S. 6 f.). Die Religion (s. d.) gibt erst dem I. die volle Wertigkeit (W. Jerusalem-Festschrift, S. 21 ff.). Nach Windelband ist die Individualität begrifflich nicht vollständig bestimmbar. „Das Eigenartige und Einzige am I. besteht immer nur in der Kombination des Mannigfaltigen". Aber dieses Einzige ist durch Worte, wegen deren genereller Bedeutung, nicht auszusprechen: „I. est ineffabile" (Leibniz u. a.). Die Individualität ist nur „nachzufühlen" (Einl. in die Ph.³, S. 62 f.; vgl. S. 338). Für die historischen Disziplinen hat das Individuelle als solches Bedeutung und Wert (s. Geschichte, Gesetz). Rickert bestimmt das I. als „eine durch ihre Eigenartigkeit einheitliche Mannigfaltigkeit". Das Wirkliche haben wir nur im Individuellen, das sich nie aus allgemeinen Elementen aufbauen läßt (Kultur- u. Naturwiss.³, S. 64). Mit Rücksicht auf das Individuelle betrachtet, ist die Wirklichkeit Geschichte (s. d.). I. ist, was nur einmal an dieser bestimmten Raum- und Zeitstelle vorkommt (Die Grenzen der naturwiss. Begriffsbildung, S. 224ff.; Der Gegenst. d. Erk. ⁴⁻⁵, S. 43 ff.). Nach S. Hessen kann auch das Individuelle transzendental begründet werden. Die objektive Wirklichkeit hat ihr eigenes Apriori, sie steht am Anfang, nicht am Ende der Reihenbildung. Es gibt auch eine individuelle Kausalität (s. d.). Das Einmalige der Geschichte ist von dem (vollkommen rationalisierbaren) Einmaligen der Naturwissenschaft verschieden; in jener wird das historische I. durch „Wertbeziehung" bestimmt (wie Rickert; Indiv. Kausalität, 1909, S. 7ff.); vgl. H. Bergmann, Logos V; G. Mehlis, Geschichtsph., S. 124 ff., 168: der Begriff des historischen I. ist eine der historisch-methodologischen Kategorien). Nach J. Cohn ist individuell „eine aus dem Fluß der Ereignisse und dem Zusammenhang der Raumerfüllung irgendwie herausgehobene und abgegrenzte Einheit" (Geist d. Erziehung, S. 175 f.). Stellungseinmaligkeit, Besonderheit, Einheit sind für das I. charakteristisch auch nach W. Moog (Grundfragen d. Päd. d. Gegenw., S. 152 ff.; Beziehung des I. auf die Gemeinschaft). Das Gesetz für Individuelles ist noch kein „individuelles Gesetz" (Deutsche Ph., S. 87.) Vgl. Individuell.

Ursprünglich-irrational ist das I. nach Dilthey (Beitr. zum Stud. der Individualität, 1896), Frischeisen-Köhler (Wiss. u. Wirkl., S. 362; die Individualität ist „wahre und absolute Einheit", im Gegensatz zum Atom), Th. Litt (I. u. Gemeinschaft, 1914; Gesch. u. Leben², 1925), Spranger (Lebensformen⁴, S. 300; individuelles Gesetz als Idee jedes Menschen) u. a. Nach Royce ist das I. kein bloßes Ergebnis von Gesetzen (The world and the individual, p. 467). Das Sein ist individuelles ideengemäßes Leben (p. 348); das Absolute ist das alle Individuen einschließende höchste I. (p. 40). Für die Zwecke der Logik ist das Objekt ein I., wenn wir es so betrachten wollen, „als sei es, während wir irgendeine Forschung annehmen, erkennbar oder identifizierbar und zugleich innerhalb des Gebietes jener Forschung einzigartig". Das I. wird also postuliert, es verdankt seinen Ursprung unserem Willen, Interesse, sog. pragmatischen Motiven (Prinz. d. Log., in: Enzykl. der philos. Wiss. I, 105 f.). Eine Fiktion ist das einheitlich-beharrende I. nach Nietzsche (WW. gr. Ausg. XII, 128); aber er hält doch alles Werdende für individuell (vgl. WW., Tasch.-A., IX, 280: das I. als „das ganze bisherige Leben in einer Linie"). Nach Mauthner ist das I. etwas Relatives, Fließendes; das starre I. ist nicht außerhalb unserer Sprache (Beitr. zu e. Krit. d. Sprache III², 607 ff.; vgl. Müller-Freienfels, Vaihinger, Mach u. a.). — Etwas Ursprüngliches ist das I. nach James, F. C. S. Schiller, (vgl. Personalismus), L. Morgan (Instinkt u. Erfahr., S. 125 ff.), H. Gomperz, nach welchem vielleicht schon die materiellen Elemente individuelle Besonderheiten ihres Verhaltens zeigen (Das Probl. der Willensfreih., S. 153), Goldscheid (ursprüngliche „Richtungselemente", s. d.) u. a. Nach Simmel ist die Gestaltung jeder Bewegung in der Natur von individueller Form, keine fällt, als Ganzes, unter eine allgemeine Regel, ist aber doch von allgemeinen Gesetzen bestimmt. Die Individualität besteht in der Kreuzung solcher Gesetze, in der Komplikation von Allgemeinem (Einl. in die Moralwiss. II, 58 f.). Im individuellen Leben ist eine zugleich allgemeine und partikuläre Sphäre; ein „individuelles Gesetz" besteht, die Individualität ist selbst eine gesetzmäßige Form der Entfaltung eines Einzelnen (Logos III; Lebensansch.², 1919; vgl. Leibniz: lex continuitatis seriei suarum operationum" der „Monade", Cassirer, Mahnke, Eine neue Monadol., S. 12 u. ff.: jede Monade ist von jeder andern inhaltlich verschieden, jede ist ein besonderes Zentrum von Beziehungen mit einer bestimmten Stelle in der Weltordnung; vgl. auch Lotze u. a.). Das durch das Gesetz (s. d.) nicht restlos Erfaßbare der Individualität betonen Jodl, Boutroux, Eucken (Die Grundbegriffe der Gegenwart², S. 182), Troeltsch (Der Historismus, S. 83: das göttliche Leben ist in unserer Erfahrung „nicht ein Eines, sondern ein Vieles"; die Dynamik der Gesch., 1919), Münsterberg, Lipps (s. Ich), Bergmann, Weidenbach (Weltansch., S. 213 f.) u. a. Haering unterscheidet Gesetzes- und Individualtyp als Typen des Verstehens (s. d.) (Die Struktur der Weltgesch., S. 130). Nach G. Jacoby sind die ontologischen Bestände der Individualbegriffe vielfach eindeutig bestimmt, aber nie erkennend zu erschöpfen (Allg. Ontol. II, 6 ff.; vgl. S. 158).

Nach Bergson erfaßt die Intuition (s. d.) das Individuelle des Lebens und seiner Prozesse. Das Leben (s. d.) strebt nach Individualität. Nach Müller-Freienfels ist das „I." irrational, aber rationalisierbar. Wir machen aus den relativ konstanten, stetigen Einheiten die Fiktion identischer Persönlichkeiten, und diese Fiktion erweist sich von größtem praktischen Wert (Der Begriff der Individualität als fiktive Konstruktion, Ann. d. Ph. I, 270 ff.). Die Individualität ist singulär, sie „ist" nicht, sondern sie geschieht als Kontinuität des fließenden Ich. Das I. hat keinen „Ursprung", es ist die „Welle eines Stroms, der — aus zahllosen Ahnengeschlechtern herkommend — vorbeifließt in die Geschlechter der Nachfahren", enthält viel Überindividuelles (ähnlich Nietzsche). Nicht das Allgemeine schafft aber die Individuen, sondern diese entwickeln Gleiches, relativ Dauerndes; die Gattung ist ein Gewordenes. In der Individualität manifestiert sich das irrationale, unendlich sich spaltende Leben, das individuell und überindividuell zugleich ist. Die Individualität ist eine eigene Kategorie (Philos. der Individualität, S. 9 ff., 36 ff., 81 ff., 197 ff.; 2. A., 1922). Die Tendenz nach Rationalisierung

(s. d.) der Individualität besteht; aber die einheitlich-feste Form wird immer wieder gesprengt (ähnlich Simmel). Das Leben, als Subjekt aller Subjekte, ist ein ewig Eines (Die Philos. des 20. Jahrh., S. 101 ff.; Irrationalismus, S. 119 ff.).

Eine Art Schuld (s. Abfall) ist die Individuation (s. d.) nach Anaximander (s. oben), Schelling (WW. I 7, 365 ff.), Hebbel (Tagebücher I, 295) u. a. Nach Müller-Walbaum besteht die Erbsünde in einer „Vereinzelung des universellen Bewußtseins", in der sich isolierenden Ichheit, die aber zugleich die Form der Rückkehr zu Gott ist (wie Schelling, WW. I 6, 42) (Die Welt als Schuld und Gleichnis, S. 189 ff.). Ähnlich O. Ewald (Gründe u. Abgründe I, 31 ff.), in bezug auf das sich zu anderen in Gegensatz stellende I. Wir sind erst wahre Individualität, wenn wir diese in allen bejahen und heiligen, in der universalen Liebe; durch Christus ist der Mensch erst ganz Individualität geworden. Die Erbschuld besteht darin, daß der Mensch seine Individualität durch „Umklammerung" behalten will, anstatt sie dem All, Gott, hinzugeben (Die Religion des Lebens, S. 116 ff.). Individualisierung ist „Grenzsetzung", als Ausdruck einer Gestalt. Drei Sphären der Individualität gibt es: 1. die Sphäre der Vereinzelung oder „Unterschiedlichkeit" mit dem Prinzip der „Differenzierung" und Differenz; 2. die S. der Gestalt (der Ergänzung, Fülle, Verbindung); 3. die S. der Einzigkeit, Eigenkraft der Seele (S. 350 ff.). Häberlin betrachtet die Individualität als etwas zum Dasein Gehöriges. Wir leiden an der Individuation und ihrer Antinomie, sofern sie „Auseinandersetzung" mit anderen bedeutet, an einer „Problematik" des Ich in seinem Gegensatz zum Objekt. Die Erlösung gibt der „Einheitswille" (s. d.), von dem beseelt wir nach der Harmonie in der Mannigfaltigkeit der Individuen und deren „Interessen" (s. d.) streben sollen. In der Gemeinschaft alles Ich mit allem Du wird die nackte Subjektivität und die Spannung zwischen den Individuen überwunden (Das Gute, 1926, S. 15 ff., 40 ff., 251 ff., 269 ff.). Eine Einzeltatsache kann nie nach ihrer Individualität erklärt werden (Wiss. u. Ph. I, 332 f.). Das I. ist Funktionssubjekt, „funktionelles Ganzes" („Leistungs-Einheit" nach Schaxel). Alles Individuelle ist eine Seite des universalen Subjekts, der universalen Seele, die in jedem Menschen in bestimmter Weise gegenwärtig ist. Das menschliche I. ist ein „Handlungsorgan des universalen I." (Der Geist u. die Triebe, S. 6 ff., 296 ff.; vgl. Der Charakter, 1925).

Ein I. ist nach Nägeli (physiologisch), „was selbständig für sich leben kann" (Die Individualität in der Natur, 1856). Vgl. Haeckel, Über die Individualität des Tierkörpers, 1876. Nach Sigwart ist ein I. da, wo die Teile eine bestimmte geschlossene Form des Ganzen, oder der Zweck des Ganzen eine bestimmte Zusammenfassung von Teilen notwendig macht und darum die Einheit nicht willkürlich und zufällig ist" (Log. II², § 78; vgl. Le Dantec, Rev. ph. 51, p. 13 ff., 151 ff.; ähnlich Koppelmann, Unters. zur Log. der Gegenw. I, 211 u. a.). I. ist nach Schuppe, „was nicht etwa tatsächlich, sondern nach seinem Begriffe einzig ist, nur einmal da sein kann", zunächst nur „der von einer Qualität erfüllte Raum- und Zeitteil" (Gr. d. Erkth. u. Log., S. 79 f., 115). Ein Einziges, einmalig Gegebenes ist das I. nach Rehmke (s. Einzelding, Individuell). Das I. enthält eine Mannigfaltigkeit allgemeiner Bestimmtheiten (vgl. Anmerk. zur Grundwiss.², S. 7 ff.; Die Seele, S. 6 f.). Nach Külpe besteht das Individualisierende in der „Eigentümlichkeit" und bestimmten Stellung in einem Zusammenhang. Etwas kann grammatisches oder logisches I. sein, was ein allgemeines Objekt ist (z. B. der „Mensch"). Die Einzigkeit kommt nur für reale Objekte in Betracht (Vorles. über Log., S. 197 ff; vgl. S. 205 f.). — Nach Husserl setzen die fundierenden Erkenntnisakte des Erfahrens Reales individuell, als räumlich-zeitlich Daseiendes, das an dieser Zeitstelle, an diesem Orte ist, aber auch seinem Wesen nach anders bestimmt sein könnte („Zufälligkeit" des individuellen Seins). Ein I. hat aber „in sich selbst" seine „Eigenart", seinen Bestand an „wesentlichen" Prädikabilien, die ihm zukommen müssen, damit ihm andere, sekundäre Bestimmungen zukommen können (z. B. hat jeder Ton sein Wesen). Oberste Wesensallgemeinheiten umgrenzen „Regionen" von Individuen (Ideen zu e. reinen Phän. I². 8 ff.). Der individuelle Gegenstand ist das Gegebene der „individuellen oder erfahrenden Anschauung" (S. 10 f.). Die

Wesensallgemeinheit wird auf Individuen übertragen (z. B. bei der Anwendung geometrischer Wahrheiten, S. 15 f.). Ein absolut selbständiges Wesen ist ein „Konkretum"; ein „Dies-da, dessen sachhaltiges Wesen ein Konkretum ist", ist ein I. (S. 29); Individuen sind nach „synthetischen Prinzipien a priori", nach Begriffen und Gesetzen bestimmbar (S. 32). Das „assertorische" Sehen eines individuellen Gegenstandes unterscheidet sich der Evidenz nach vom „apodiktischen" Sehen (Einsehen) eines „Wesens" (S. 285). Eine Summe einzelner Dinganschauungen kann nicht das Wesen dieses Dinges adäquat geben (S. 310). Nach Linke decken sich die Begriffe „individuell" und „bestimmt" nicht (Grundfragen der Wahrnehmungslehre, S. 27ff.). I. (ein „Dies") ist ein Gegenstand, wenn er ein zeitlich Einmaliges ist (S. 96 f.). Nach Scheler ist das (absolute) I. ein Soseinsverschiedenes; es ist nicht nur „arational", sondern auch wesensmäßig „transintelligibel", nicht verstandesmäßig erfaßbar (Wesen und Formen der Sympathie, S. 76 ff.). Es gibt Wesenheiten, die nur an einem I. gegeben sind, ferner ein „individuelles Wertwesen" einer Person (ihr „persönliches Heil"), auf das sich erst das Bewußtsein des individuellen Sollens aufbaut. Dieser individuelle Wertgehalt weist jedem eine einzigartige Stelle im sittlichen Kosmos zu (Der Formal.², S. 508 ff).

Nach Gumplowicz u. a. ist das (menschliche) I. nur ein soziales Atom, völlig durch die Gesellschaft (s. d.) bedingt. Vierkandt betont die relative Selbständigkeit schon des primitiven I., die mit steigender Kultur wächst (Emanzipation von der Gruppe; Gesellschaftslehre, S. 413 ff.; Z. f. Sozialwiss., N. F. III). Vgl. die Schriften von Tönnies, Wundt, Barth, Sauer, Fouillée, Durkheim, Jerusalem, Litt, Natorp, Müller-Lyer, Lamprecht, Chatterton-Hill (I. u. Staat, 1913), Jodl (Vom Lebenswege II, 38ff.), A. Wenzel (Gemeinschaft u. Persönl., 1899), K. Würzburger (I. u. Gesellschaft, 1922), Simmel (Grundfragen der Soziol., 1917), Popper-Lynkeus (Das I. u. die Bewertung der menschl. Existenzen, 1910; das I. ist „ein Etwas, das nicht aufhören will, zu sein und auch nach seiner Art zu sein", es ist dem Recht auf Existenz nach gleichwertig mit den anderen, darf nicht zum Opfer seines Lebens gezwungen werden, S. 35 ff., 192, 322), Baldwin (The individual and society, 1911), Mackenzie (Alle fonti della vita, 1912; Individualisierungstendenz des Lebens) u. a. (s. Gesellschaft). Die Rolle der großen I.en in der Geschichte (s. d.) betont der historische Individualismus, gegenüber dem (extremen) Kollektivismus (vgl. Lamprecht, Individual., Idee u. sozialpsychische Kraft in der Geschichte; Jahrb. f. Nationalök. 3. F. XIII, 1897; Die moderne Geschichtswiss., 1905, u. a.). Vgl. Buddeberg, Ferguson als Soziologe, Jahrb. f. Nationalök. 123, S. 609ff. (Soziale Bedingtheit des I., individualist. Entwicklungstendenz); K. Marx, Zur Krit. der polit. Ökon.⁴, 1919 (das I. ein Wesen, das nur in der Gesellschaft sich vereinzeln kann); J. Schlaf, Das absolute I., 1909; Religion u. Kosmos, 1911 (ein absolutes I. in allen Wesen); Lipsius, Einh. der Erk., S. 309f. (die Individuen sind „Teilfunktionen eines allumfassenden Weltwesens"); Wundt, Kleine Schriften, S. 138ff.; Syst. d. Ph. II³, 188f.; Eth. II³; H. Jones, The immanence of God and the individuality of man, 1912; Goldfriedrich, Ideenlehre, S. 523 ff. (Wesen der „führenden Geister" in der Geschichte); Sternberg, Zur Log. der Geschichtswiss., S. 25 ff; F. Medicus, Kantstud. XXI, 27 f.; K. Breysig, Persönl. u. Entwickl. (Vom geschichtl. Werden I) 1925; M. Wust, das dritte Reich, 1905; R. Seligmann, Zur Ph. der Individual., A. f. s. Ph. XV; F. Wittmann, Das Problem der Weltentwicklung, 1913; G. Burckhardt, I. u. Welt als Werk, 1920; Schulze-Soelde, Der Einzelne und sein Staat, 1922; Spann, Kategorienlehre, 1924, S. 345f. (auch das Allgemeine ist individualisiert, aber nur auf seiner Ganzheitsstufe; jedes Wesen erträgt seine Besonderheit nur, indem es in seiner höheren Ganzheit innebleibt); K. C. Schneider, Die Welt, S. 407 ff.; H. Lüdemann, Individualität u. Persönl., 1900; I. Speck, Gesetz u. I., 1904; W. Sauer, Ph. d. Zukunft, 1923 (s. Genie); Ewald, Die Rel. des Lebens, S. 42ff.; P. Vogel, Hegels Gesellschaftsph. 1925; Bergson, Schöpfer. Entwicklung, 1912 (Tendenz des Lebens nach der Individualität); C. Becker, Vom geistigen Leben und Schaffen, S. 78 ff.; Emge, Die Soziologie B. Russells, 1924, S. 17ff.; H. Schwarz, Eth. 1925; Jahn, Individualität

u. Persönl., 1911; Psych.[7], 1920; Log., 1920; Eth.[4], 1925; Ribot, Les maladies de la personnalité[4], 1891; Külpe, Vorles. über Psych.[2], S. 117 ff. (Zugehörigkeit der I.en zu einem Typus (s. d.); Heimsoeth, Die sechs großen Themen der abendländ. Met., 1922, S. 236 ff.; Le Dantec, L'individualité[3], 1911, Palante, Les antinomies entre l'individu et la société, 1912; A. Pagano, L' individuo nell' etica e nel diritto, 1912—13; Fawcet, The individual and the reality, 1919; De Sarlo, La cultura filos. II, 1 ff.; L. Stein, Ethos I, 216 ff. Vgl. Einzelding, Ding, Ich, Person, Individualität, Monade, Einheit, Vielheit, Gesellschaft, Geschichte, Gesetz, Masse, Kontingenz, Intuition, Entelechie, Idee, Atom, Teilbarkeit, Typus, Anlage, Charakter, Subjekt, Ganzes, Originalität, Genie, Irrational.

Induktion (inductio, *ἐπαγωγή*, Einführung) heißt das Verfahren der Folgerung von besonderen, einzelnen Fällen auf ein Allgemeines, Gattungsmäßiges, Gesetzliches. Schon auf Grund einer Beobachtung kann eine I. zustandekommen. Die Häufigkeit der Fälle verstärkt nur die Erwartung, daß es sich hier um einen notwendigen Zusammenhang handelt, der geeignet ist, theoretisch verallgemeinert zu werden, wenn die weiteren Beobachtungen sich mit den Folgerungen aus der Voraussetzung decken. Durch vergleichende Beobachtung, Experiment (s. d.), Ausschlußverfahren (s. d.), Berücksichtigung auch negativer Instanzen usw. ist stets festzustellen, ob es sich um bloß „zufälliges", rein zeitliches oder um wesenhaft-kausales Verbundensein handelt. Assoziation und Gewohnheit sind keine zuverlässigen Faktoren der I., wenn auch nicht ohne Bedeutung. Die I. führt zu Sätzen von mehr oder minder großer Wahrscheinlichkeit und ist mit der Deduktion (s. d.) zu verbinden. Absolute Gewißheit hat nur die mathematische I. (von n auf n + 1, auf alle möglichen Zahlenwerte von n). Der I.sschluß hat die Form: M_1, M_2, M_3 ... sind P; M_1, M_2, M_3 sind S; alle S. sind P. Bei der „vollständigen" I. sind alle möglichen Fälle berücksichtigt. Voraussetzung der I. ist die Denkforderung, daß Identisches sich unter gleichen Bedingungen wesensgleich verhalte, d. h. daß die Dinge ihre Natur bewahren. Die Voraussetzung einer im Wesen und Zusammenhang der Dinge wurzelnden Gesetzmäßigkeit (s. d.) liegt jeder einzelnen I. zugrunde. Vgl. Gleichförmigkeit.

Sokrates suchte *τοὺς τ' ἐπακτικοὺς λόγους καὶ τὸ ὁρίζεσθαι καθόλου* (Arist., Met. XII 4, 1078 b 27 f.; *ἐπὶ τὴν ὑπόθεσιν ἐπανῆγεν ἂν πάντα τὸν λόγον ... οὕτω δὲ τῶν λόγων ἐπαναγομένων καὶ τοῖς ἀντιλέγουσιν αὐτοῖς φανερὸν ἐγίγνετο τἀληθές*, Xenophon, Memor. IV, 6, 13 ff.; III, 3, 9); er leitete aus einzelnen Beispielen allgemeine Begriffe und Sätze ab. Platon geht mittels der *συναγωγή* vom Vielen zum Einen, Allgemeinen, auch prüft er die Folgerungen aus bestimmten Voraussetzungen an besonderen Fällen (Parmen. 135 C ff.; s. Hypothesis). Aristoteles definiert die I. (*ἐπαγωγή*) als *ἡ ἀπὸ τῶν καθ' ἕκαστον ἐπὶ τὰ καθόλου ἔφοδος* (Top. I 12, 105 a 13; 816 f.). Der Induktionsschluß heißt *ὁ ἐξ ἀπαγωγῆς συλλογισμός* (II, 23). Wissenschaftlich ist nur die vollständige I. (II 23, 68 b 27 ff.; 24, 69 a 16 ff.; vgl. Rhetor. I[2], 1356b 5; *ἐπ. διὰ πάντων*). Den Wert der I. kennen die Epikureer Zenon und Philodemos (*περὶ σημείων καὶ σημειώσεων*, ed. Bahnsch 1879; vgl. Gomperz, Herculan. Stud. H. 1). Cicero: „Sunt ... similitudines, quae ex pluribus collationibus perveniunt, quo volunt, hoc modo: Si tutor fidem praestare debet, si socius, si cui mandaris, si qui fiduciam acceperit, debet etiam procurator. Haec ex pluribus perveniens quo vult appellatur inductio, quae graece *ἐπαγωγή* nominatur, qua plurimum est usus in sermonibus Socrates" (De invent. I, 35, 61). „Inductio est oratio, quae rebus non dubiis captat assensiones eius quocum, instituta est, quibus assensionibus facit, ut illi dubia quaedam res propter similitudinem earum rerum, quibus assensit, probetur" (I, 31, 51). Gegen die Berechtigung des induktiven Verfahrens treten die Skeptiker auf. Die I. kann nicht alle Fälle berücksichtigen; berücksichtigt sie aber nur einige Fälle, so ist möglich, daß der Verallgemeinerung einige nicht berücksichtigte Fälle entgegentreten (Sextus Empiricus, Pyrrh. hypot. II, 15, 195). — Boëthius: „Inductio est oratio, per quam fit a particularibus ad universalia progressio" (De differ. topic. II, 418; Migne T. 64, 281, 708). Petrus Hispanus: „I. est a singularibus sufficienter enumeratis ad universale

progressio" (Summul. log. V). Nach Thomas (und den Scholastikern überhaupt) wird in der I. erschlossen das „universale ex singularibus, quae sunt manifesta ad sensum". Unterschieden werden „i. completa" und „incompleta" (In Analyt. post. I, 1, 3, 8). Nach Wilhelm von Occam ist die I. eine „a singularibus ad universale progressio", deren Regel lautet: „Si omnes singulae alicuius propositionis sunt verae, universalis est vera" (Prantl, G. d. L. III, 418 f.; vgl. Quodlib. V, qu. 2; S. tot. log. I, 31 f.; vgl. J. Buridan, In met. I, 8, 7).

Erst in der neueren Zeit, mit dem Aufschwung der Naturwissenschaften, kommt das methodisch-induktive Verfahren zur Geltung. Eine Theorie der naturwissenschaftlichen I. gibt F. Bacon, welcher das syllogistische Verfahren bekämpft, zugleich aber die „wahre", auf Grund von Beobachtungen und mit Berücksichtigung positiver und negativer Fälle (s. Instanzen) erst zu Sätzen von mittlerer, dann zu solchen von größerer Allgemeinheit aufsteigende I. von der vag-empirischen I. unterscheidet. „In logica . . . vulgari opera fere universa circa syllogismum consumitur. De inductione vero dialectici vix serio cogitasse videntur, levi mentione eam transmittentes et ad disputandi formulas properantes. At nos demonstrationem per syllogismum reicimus . . . Inductione per omnia et tam ad minores propositiones, quam ad maiores, utimur. Inductionem enim censemus eam esse demonstrandi formam, quae sensum tuetur et naturam premit et operibus immanet ac fere immiscetur" (Nov. organ. distr. op. p. 4). „Secundum nos axiomata continenter et gradatim excitantur, ut nonnisi postremo loco ad generalissima veniatur . . . At in forma ipsa quoque inductionis et iudicio, quod per eam fit, opus longe maximum movemus. Ea enim, de qua dialectici loquuntur, quae procedit per enumerationem simplicem, puerile quiddam est et praecario concludit et pericula ab instantia contradictoria exponitur et consueta tantum intuetur; nec exitum reperit" (ib.). „Atqui opus est ad scientias inductionis forma tali, quae experientiam solvat et separet et per exclusiones ac reiectiones debitas necessario concludat" (ib.). „Spes est una in inductione vera" (I, 14ff.). „Fiat instructio et coordinatio per tabulas inveniendi idoneas et bene dispositas" (l. c. 102). „De scientiis tum demum sperandum est, quando per scalam veram et per gradus continuos et non intermissos aut hiulcos a particularibus ascendetur ad axiomata minora et deinde ad media, alia aliis superiora, et postremo demum ad generalissima" (104). „Inductio, quae ad inventionem et demonstrationem scientiarum et artium erit utilis, naturam separare debet per reiectiones et exclusiones debitas; ac deinde post negativas tot, quot sufficiunt, super affirmativas concludere; quod adhuc factum non est, nec tentatum certe, nisi tantummodo a Platone, qui ad excutiendas definitiones et ideas hac certe forma inductionis aliquatenus utitur" (105; De dignit. V, 4). Galilei erklärt die gewöhnliche vollständige I. in der Naturwissenschaft für überflüssig, die unvollständige für unsicher (Opere XII, 512); er ersetzt die Vergleichung der Fälle durch die Analyse eines Falles, aus dem er das Gesetz gewinnt, welches experimentell verifiziert wird (Vgl. Hönigswald, Beitr. z. Erk., S. 1ff.). Nach Descartes setzt die I. die Deduktion voraus (Regul. ad direct. ingenii, II, 5). Nach Leibniz lehrt uns die I. nie absolut gewisse und allgemeine Wahrheiten (Gerh. IV, 161, 499 ff.; Nouv. ess. IV). Die I. u. Deduktion erörtert E. Digby (De duplici methodo, 1580); vgl. Glanvill, Scepsis scientifica, 1665; Chr. Wolff, Log. 477, 706ff.; Baumgarten, Acroas. log.[2], § 396ff. (Was von allen Arten der Gattung gilt, gilt auch von der Gattung; auch Kant, Log., § 84; G. E. Schulze, Gr. d. allg. Log.[3], S. 180: mit Voraussetzung der Naturgesetzmäßigkeit). In der Wolffischen Schule wird schon „i. completa" und „incompleta" unterschieden. Hume führt die I. auf Assoziation und Gewohnheit zurück (Enquir. sct. IV f., s. Kausalität). Nach Reid fußt alle I. auf dem Satze, daß gleiche Wirkungen gleiche Ursachen haben müssen (Inquir. II, sct. 24). Prinzip der I. ist, „that, in the phenomena of nature, what is to be, will probably be like to what has been in similar circumstances". Das ist ein Prinzip des „common sense" (Ess. on the intell. pow. VI, ch. 4f.).

Kant schreibt dem durch I. Gefundenen nur „komparative Allgemeinheit" nicht strenge Notwendigkeit zu (s. Apriori, Erfahrung). I.s- und Analogieschlüsse sind nicht

Vernunftschlüsse, sondern „Präsumtionen", Schlüsse der Urteilskraft. Die I. führt zu General-, nicht Universalsätzen (WW. Ak. XVI, 753 ff.). Bachmann: „Die allgemeine Gesetzmäßigkeit des idealen und realen Seins ist . . . ein notwendiges Postulat unserer Vernunft, ohne welches unser wissenschaftliches Streben sich selbst vernichten würde" (Syst. d. Log., S. 326 ff.). Nach Apelt ist die I. ein disjunktiver Vernunftschluß (ähnlich Schuppe, Erkth. Log., § 78). Sie gründet sich auf einen angeborenen Hang der Vernunft nach Einheit und Zusammenhang ihrer Erkenntnisse. Die Allgemeingültigkeit der induktionsmäßig gewonnenen Gesetze beruht auf apriorischen Prinzipien (Theorie der I., 1854, S. 17 ff.). Ähnlich Whewell, der die I. auf „fundamental ideas" fundiert, welche das Denken in die Erfahrungen legt (Histor. of the ind. sciences, 1837, deutsch 1840 f.; The ph. of ind. sc. 1840). Royer-Collard gründet die I. auf Urteile über die Stabilität und die Allgemeinheit er Gesetze, Cousin auf den Begriff der Naturordnung, Lachelier auf die Kategorien der Kausalität und der Finalität (Die Grundlagen der I., S. 42 ff.). Auf eine Deduktion führen die I. zurück Trendelenburg (Log. Unters. II³, 363, 370 f.), Lotze (Log., § 101 f.) u. a. (s. unten).

Nach W. Hamilton, der eine „formal or logical" und eine „material or philosophical i." unterscheidet, basiert letztere auf dem Prinzip der „supposed uniformity of nature" (Lect. on log. I³, lect. XVII, XXXII; vgl. Reid, D. Stewart u. a.). J. St. Mill erblickt in der I. das methodische Fundament alles Wissens. Sie ist „diejenige Verstandesoperation, durch welche wir schließen, daß dasjenige, was für einen besonderen Fall (oder Fälle) wahr ist, auch in allen Fällen wahr sein wird, welche jenem in irgend einer nachweisbaren Beziehung ähnlich sind". Jede I. läßt sich in der Form eines Syllogismus darstellen, dessen Obersatz unterdrückt ist und selbst eine I. ist. Die I. beruht auf der „natürlichen Neigung des Geistes, seine Erfahrungen zu generalisieren". Die Voraussetzung der „uniformity of nature", „daß der Gang der Natur gleichförmig ist", ist „a generalization of experience", beruht selbst auf einer allgemeinsten I. (Syst. of log. II, 1 ff.; III, 2 ff.). Vier Methoden des induktiv-experimentellen Verfahrens gibt es: 1. Methode der Übereinstimmung (m. of agreement): „If two or more instances of the phenomenon under investigation have only circumstance in common, the circumstance in which alone all the instances agree, is the cause (or effect) of the given phenomenon." 2. M. der Differenz (m. of difference: Bedeutung negativer Instanzen). 3. M. der Reste (m. of residues). 4. M. der einander begleitenden Variationen (m. of concomitant variations; III, 8). Ähnlich Bain (Log. II, 1 ff.), Venn (The princ. of empir. or ind. log.², 1907), Fowler (Log., 1895), u. a. Vgl. Jevons, Princ. of science I, 168 f., 251, 292 ff.; Log., deutsch 1906: die I. auf Wahrscheinlichkeitsschlüssen basiert; dagegen u. a. Heymans, Ges. u. Elem. des wiss. Denkens, S. 290 ff.: Voraussetzung der Unveränderlichkeit des Bestehenden; E. v. Aster, Prinz. der Erkenntnislehre, S. 286 ff.; J. Baumann, Elem. der Ph., S. 46 ff.

Daß die I. apriorische bzw. deduktive Voraussetzungen eines Allgemeinen (einer Gesetzmäßigkeit) hat, betonen Riehl (Kultur der Gegenw. I 6, 87), Cohen (Log.², S. 374, 511 ff., 535, 573 ff.; die I. ist eine Art der Deduktion, ist als Hinführung auf die allgemeinen Gesetze der Kausalität und des Systems, die „legitime Methode für das Problem der Organismen"), Natorp, Cassirer (Substanzbegriff u. Funktionsbegriff, 1910), Stadler (Log., 1912), N. v. Bubnoff (Das Wesen u. die Voraussetzungen der I., 1909), Bauch (Stud. z. Ph. der ex. Wiss., S. 22 ff.; I.s- und Subsumtionsallgemeines; die Kontinuität der Formen ermöglicht die I.), Windelband, Rickert, Mahnke (Eine neue Monadol., S. 38), Becher (Geisteswiss. u. Naturwiss., S. 262; I.s-Schlüsse können auch von Besonderem auf Besonderes, von Allgemeinem auf Besonderes oder auf Allgemeines gehen; Philos. der Gegenw.), Hagemann (Log. u. Noëtik⁵, S. 103 f.), E. v. Hartmann (Kategorienlehre, S. 298 ff.; vgl. Petraschek, Die Log. des Unbewußten, 1926), Koppelmann (Untersuch. zur Log. der Gegenw. I, 245 ff.): Die Voraussetzungen der Gleichförmigkeit, Kausalität usw. sind Methoden der Konstruktion unserer Wirklichkeit (S. 246). Induktiv sind Erkenntnisse von Zusammenhängen, welche in einer unendlichen Menge von Einzel-

fällen in die Erscheinung treten können, ausgehend von der Erkenntnis eines solchen Zusammenhangs in einem Einzelfalle (auch nach Mill genügt schon ein solcher) (S. 249 ff.; „Regelbildungen“).

Die notwendigen Zusammenhänge betont auch Mach (Erk. u. Irrtum, S. 308; die induktive Erwartung von Beständigkeiten ist ein Entwicklungsprodukt, S. 277; so auch Oelzelt-Newin, Kl. ph. Schr., S. 28 ff.). J. Schultz führt das Postulat der Regelmäßigkeit auf eine angeborene Gewohnheit zurück (Psych. der Axiome, S. 58 ff.). Nach Schlick beruht die I. auf Gewöhnung und Assoziation, die uns von einer Vorstellung aus eine andere, mit ihr verbundene erwarten läßt, was eine biologisch zweckmäßige Einrichtung ist und eine Welt voraussetzt, in der ähnliche Erlebnisse gleichförmig immer wiederkehren (Allg. Erk.², S. 353 ff.). I. führt nur zu wahrscheinlichen, hypothetischen Sätzen (S. 357 ff.). Die Annahme der Gleichförmigkeit in der Natur, ferner der größtmöglichen Buntheit der materialen Bedingungen (vgl. E. Zilsel, Das Anwendungsproblem, 1916) und der Trennbarkeit wichtiger von unwichtigen Umständen ist ein biologisch notwendiges (praktisches) Postulat (S. 365 f.). — Vgl. F. C. Schiller, Formal log., p. 231 ff.; Russell, The problems of ph., p. 93 ff.; Einf. in d. math. Ph., 1923; Enriques, Enzykl. der ph. Wiss. I, 240 f. (implizite und explizite Hypothesen; Probl. der Wiss. I, 130); Helmholtz, Vortr. u. Reden I⁴, 358 ff. (Unbewußte I.s-Schlüsse).

Nach B. Erdmann setzt die I. voraus, daß gleiche Ursachen gleiche Wirkungen hervorbringen, und daß gleiche Ursachen gegeben sind. Der Grundsatz der I. ist ein „Postulat des Vorherwissens“, das sich in der Erfahrung bewährt hat (Log. I², 730 ff.). Nach Sigwart ist die I. eine Form der „Reduktion“ (s. d.), eine Umkehrung des Syllogismus (Log. II², 401 ff.). Das logische Recht der I. beruht darauf, daß es „ein unabweisbares Postulat unseres Strebens nach Erkenntnis ist, daß das Gegebene notwendig sei und als nach allgemeinen Regeln aus seinen Gründen hervorgehend erkannt werden könne“ (S. 402). Ein Trieb nach Generalisation jedes Satzes besteht (S. 414). Die I. hat die allgemeine Regel zu finden und so zu formulieren, daß ihr das Gegebene überall entspricht (S. 427 f.). Die I. ist ein hypothetisches Versuchsverfahren, das an der Übereinstimmung der Konsequenzen eines angenommenen Satzes mit den gegebenen und immer fortschreitenden Wahrnehmungen prüft, ob er als die Regel angenommen werden darf, aus der das bekannte Einzelne folgt (S. 429 f.). Nach Wundt ist die logische Form der I. der „Verbindungsschluß“. Die ind. Methode sucht erstens „durch eine mannigfach wechselnde Benutzung der analytischen und synthetischen Methode die Deutungen der Tatsachen zu beschränken“. „Zweitens nimmt sie eine einzelne Deutung, die sich ihr als möglich darbietet, hypothetisch als wirklich an, um die daraus sich ergebenden Folgerungen zu entwickeln und an der Erfahrung zu prüfen.“ „Als das Resultat einer I. ergibt sich stets ein allgemeiner Satz, welcher die einzelnen Tatsachen der Erfahrung, die zu seiner Ableitung gedient haben, als spezielle Fälle in sich enthält. Einen solchen Satz nennen wir ein Gesetz. Wie die Konstanz der Objekte unserer Beobachtung die Bedingung ist für die Abstraktion von Gattungsbegriffen, so ist die Regelmäßigkeit des Geschehens die Bedingung für die I. von Gesetzen.“ Nach dem Grade der Allgemeinheit sind drei Stufen der I. zu unterscheiden: 1. „Die Auffindung empirischer Gesetze, 2. die Verbindung empirischer Gesetze zu allgemeineren Erfahrungsgesetzen, und 3. die Ableitung von Kausalgesetzen und die logische Begründung der Tatsachen“. Regel der physikalischen I.: „Unter den eine Erscheinung begleitenden Umständen sind diejenigen als wesentliche Bedingungen derselben anzusehen, deren Beseitigung die Erscheinung selber beseitigt, und deren quantitative Veränderung eine qantitative Veränderung der Erscheinung herbeiführt“ (Log. II³, 20 ff.). Nach Külpe ist die einfachste I. der Schluß von einem Sachverhalt auf dessen Fortdauer oder Wiederholung (jeder Vorgang an sich genommen bleibt derselbe, sofern nicht seine Bedingungen sich ändern; „Prinzip des mangelnden Grundes“ nach Dühring). Bei der eig. I. handelt es sich um Zusammenfassung und Wiederholung (Schluß auf zugehörige Eigenschaften und das ganze Objekt aus charakteristischen Eigenschaften

und deren Komplexen, Schluß auf einen gesetzmäßigen Zusammenhang auf Grund häufiger Verbindung). Voraussetzung der I. ist die Gesetzmäßigkeit der Welt (Vorles. über Log., S. 340 ff., 260 f.; eine Garantie für die Unveränderlichkeit realer Objekte gibt es nicht, daher das Problematische der diesbezüglichen I.). Ähnlich Störring (Log., S. 251 ff.), der außer den Millschen Methoden noch die „Methode der Äquieffekte" (M. der Herstellung gleicher Wirkung durch verschiedene Umstände) und die „M. der kompensierenden Effekte" erörtert (vgl. S. 335 ff.: mathem. I.; Bedingung für den Schluß von n auf n + 1, auf unendlich viele Fälle ist „die Übereinstimmung von einer endlosen Anzahl möglicher, aber durch Anweisung eindeutig bestimmter Schlüsse in einem Punkte: durch jeden wird die Gültigkeit der betreffenden Bestimmung für die nächsthöhere Zahl bewiesen"; eine in einem synthetischen Urteil a priori gesetzmäßig bestimmte Reihe liegt hier vor nach Cohen, Natorp u. a.; auch Poincaré, Wiss. u. Hypothese, S. 10 ff.; vgl. gegen ihn A. Voss, Über das Wesen der Math., S. 108 ff.). — Nach Driesch ist alle I. zunächst nur Ausdruck des Versuchs, „mitsetzende Setzungen zu gewinnen und so recht viele Einzelsetzungen zu mitgesetzten zu machen", was denkökonomisch bedeutsam ist (Ordnungslehre², S. 73 ff.). Von der „Klasseninduktion" (die von der Erfassung einer Natur-Klasse ausgeht) ist unterschieden die I. im echten Sinne, die „Schau unentwickelbar entwickelbarer Setzungen" (S. 173 ff.). Die Klassen-I. geht aus von dem hinzunehmenden Sachverhalt, daß es in Natur „Dasselbe" in vielen Fällen, also als „Naturklasse" (Gesetzliches im weitesten Sinne) gibt (als „glückliche", das Ordnen vereinfachende Angelegenheit; vgl. Kant). Alle Gesetzessetzungen sind problematisch, verbesserbar, praktisch ersetzbar. Die Gültigkeit derselben für die Zukunft ist Sache des Glaubens, sie wird postuliert (ib.; Wirklichkeitslehre², S. 24 ff.; Zur Lehre von der I., 1915, S. 3 ff.). Ähnlich Dingler (Die Grundlagen der Physik, S. 39 ff.; Der Zusammenbruch der Wissenschaft, 1925). Nach Meinong hat alles I.s-Wissen nur Vermutungsevidenz. Es gibt Existenz- und Bestand-I., freie, gebundene, kumulierte I. (Möglichk. u. Wahrscheinl., S. 342 ff., 599 ff., 636 ff., 660 ff., 728). Vgl. Höfler, Log.², 1922; Kreibig, Die intell. Funktionen, S. 224 ff.; Brentano, Versuch über die Erk., 1925. — Nach Ziehen ist der I.s-Schluß „ein mittelbarer fortschreitender, ohne Mittelbegriff gezogener Schluß, bei dem auf Grund mehrerer Prämissen, welche ähnlichen Subjekten S , S′ , S″ u. s. f. dasselbe Prädikat P zuordnen, im Schlußurteil einem dem S. übergeordneten Allgemeinbegriff S^g dies P gleichfalls zugeschrieben wird" (Lehrb. der Log., S. 768 ff.). Eine „vollständige I." gibt es nicht (S. 771). Der I.-Schluß kann nur Wahrscheinlichkeit beanspruchen (S. 773 ff.). Der einzelne I.-Schluß setzt die (induktiv erkannte) Gleichartigkeit und Gesetzmäßigkeit des Gegebenen (als wahrscheinlich) voraus (S. 772). Dies auch nach Marbe (Die Gleichförm. in der Welt I, 230 ff.). Vgl. Bolzano, Wiss. II, 446 f., III, 318 f.; Gratacap, Essai sur l'i., 1869; H. Ritter, Abr. d. ph. Log.², 1829, S. 102 ff.; F. Raab, Das ind. u. ursächliche Denken, 1882; Schiel, Die Methode der ind. Forsch., 1865; J. v. Liebig, I. u. Deduktion, 1895; Gneisse, Ded. u. I., 1899; Th. Jacob, Ind. Erk., 1881; P. Leuckfeld, A. f. g. Ph. VIII, XI; G. F. Lipps, Ph. Stud. XVII; Schubert-Soldern, V. f. w. Ph. 30, S. 60 ff.; Mauthner, Beitr. zu e. Krit. d. Sprache III², 448 ff.; Stöhr, Psych., S. 348 ff. (I. ist kein logischer Schluß, ein Glaube); Siegel, Zur Psych. u. Theor. d. Erk., S. 90 ff.; M. Deutschbein, Wahrscheinl. u. I., 1920; M. Hartmann, Biol. u. Ph., 1925; Pichler, Zur Log. der Gemeinschaft, 1924, S. 43 (I. als Einführung einer neuen, das Wesentliche heraushebenden Ordnung; Verwandtschaft der wissenschaftlichen mit der sozialen u. ästhet. I.); A. Naville, L'i. dans les sciences phys., Rev. ph. 29; Paulhan, La log. de la contradiction, p. 38 ff.; Milhaud, Le rationel, p. 126 f.; Petronievics, Les lois fondamentales de l'addition arithmét. et le princ. de l'i. math. (Rev. gén. des sciences, 1924); Ch. Mercier, A. new log., 1912; Hibben, Induct. log., 1896; Bosanquet, Log. II, 43 ff.; Varisco, Riv. di filos., 1908; A. Vannérus, Log., p. 232 ff. Vgl. Schluß, Gesetz, Methode, Axiom, Kausalität, Klasse, Gleichförmigkeit, Regel, Mathematik, Metaphysik, Wahrscheinlich, Empirismus, Hypothese, Verifikation.

Inertialsystem s. Relativitätstheorie, Trägheit.

Inesse: Enthaltensein, Inhärenz (Aristoteles, *ὑπάρχειν τινί*; „i. subiecto“: Boëthius, In Isag., p. 35, 44). Wilhelm von Shyreswood: „enuntiatio de i.“ (Prantl, Gesch. d. Log., III). „Inesse naturaliter“, „inesse per accidens, per se, primo“ bei Thomas (C. gent. II, 6). Vgl. Urteil, Akzidens.

Inexistenz, intentionale (s. d.) oder mentale haben nach den Scholastikern Objekte als ein Vorgestelltes, Gedachtes gegenüber dem realen Sein der Dinge (vgl. Allgemein, Begriff). Die I. des Bewußtseinsinhaltes lehren schon Aristoteles, Philon, ferner Anselm von Canterbury, Augustinus (s. verbum mentis), Thomas u. a. (vgl. Objektiv). Nach Brentanos früherer Ausdrucksweise ist für jedes psychische Phänomen wesentlich die intent. I. eines Gegenstandes, „die Beziehung auf einen Inhalt, die Richtung auf ein Objekt (worunter hier nicht eine Realität zu verstehen ist), oder die immanente Gegenständlichkeit“. „Jedes enthält etwas als Objekt in sich, obwohl nicht jedes in gleicher Weise. In der Vorstellung ist etwas vorgestellt, in dem Urteile ist etwas anerkannt oder verworfen, in der Liebe geliebt, in dem Hasse gehaßt, in dem Begehren begehrt usw.“ (Psych. I, 10f., 115; 2. A., S. 124f., 137). — Etwas ist für das psychisch Tätige als Objekt „gewissermaßen in seinem Bewußtsein gegenwärtig“ (Psych. II, 8 f.). Das Bewußtsein ist aber keine Beziehung (im gewöhnlichen Sinne) zu einem Koexistierenden, auch nicht zu einem dem Geiste mental Immanenten; die Existenz und Nicht-Existenz dessen, was vorgestellt ist, ist für den Begriff der Vorstellung gleichgültig (Psych. II, S. XXIVff.; Einl. von O. Kraus; Objekt ist stets ein „Reales“, d. h. Dingliches; das „immanente Objekt“ ist nur eine Fiktion der „inneren Sprachform“). Marty spricht nur von einer mentalen Adäquation (s. d.) an etwas (vgl. Unters. zur Grundleg. der allg. Grammat., 1908). — Nach Ziehen besteht eine I. der „Reduktionsbestandteile“ (s. d.) in den Vorstellungen, Urteilen usw. (Erkenntnislehre, § 68 ff.). Vgl. Husserl, Ideen zu e. reinen Phän. I², 186ff. Vgl. Immanent, Psychisch, Objekt, Inhalt, Sinn, Noema, Ideal.

Inexponibel s. Exponibel, Idee (Kant).

Infantil: kindlich. Infantilismus: Aufweisen kindlicher Züge in Mentalität und Charakter. Vgl. Kindespsychologie, Psychoanalyse.

Infektion, psychische, s. Suggestion, Masse. Vgl. Vierkandt, Naturvölker u. Kulturvölker, 1896; F. Schneersohn, Z. f. Völkerpsych. u. Soziol. II.

Inferenz (inferentia): Folgerung, Schluß (s. d.). Inferential (oder illativ): folgernd (vgl. E. J. Hamilton, Perzeptional u. Modal, S. 21 ff.).

Inferiora s. Objekt (Meinong). Vgl. Ziehen, Lehrb. der Log., S. 263 („Fundierung“ eines „Superius“, einer abgeleiteten Vorstellung auf „I.“).

Infinit s. Unendlich, Limitativ. — Infinitesimal: unendlich klein; s. Unendlich, Realität, Ursprung (Cohen). — **Infinitismus:** Lehre von der Unendlichkeit der Welt, von Raum und Zeit.

Influenzen nennt F. Giese kollektive Bewußtseinsinhalte, die alle Menschen gleichmäßig beeinflussen (z. B. die „geopsychischen“ Phänomene; vgl. Psychol. Beitr. I, 1916).

Influxus (physicus): Einfluß eines Tätigen auf ein des Erleidens Fähiges oder Einwirkung des Physischen, des Leibes auf die Seele. Thomas: „Id quod est in actu, agit in id, quod est in potentia, et huiusmodi actio dicitur influxus“ (Quodl. 3, 3, 7c). Ein I. zwischen Leib und Seele besteht nach Descartes, Rüdiger, Knutzen, Baumgarten, Crusius, Günther u. a. — Gegner des I. sind die Okkasionalisten (s. d.), Spinoza, Leibniz: „Cest cacher le miracle sous des paroles, qui ne signifient rien“ (Gerh. III, 354) u. a. (s. Parallelismus, Harmonie). Nach Lotze gibt es kein Übergehen eines Einflusses von einem Dinge zum andern (Mikrok. III², 480, vgl. Kant, De mund. sensib. sct. IV, § 17). Vgl. Wechselwirkung, Kausalität, Ursache.

Informatio: Formung, Stoffgestaltung durch die „Form" (s. d.): Scholastik (Wilhelm von Champeaux u. a.; vgl. Prantl, Gesch. d. Log. II, 130).

Infra-Welt: Welt des Unendlich-Kleinen (Fournier D'Albe, Zwei neue Welten, 1909).

Inhalt der Erkenntnis ist der Gehalt der Erkenntnis; er ist geformter Stoff (Materie), ein zur Einheit verknüpftes Mannigfaltiges, das letztlich auf Daten der Anschauung (s. d.) zurückgeht. Der I. ist „Materie in Form" (Natorp, Allg. Psych., S. 40 ff.: Stammler, Rechtsphil. Abh. II, 7 u. a.). Nach Rickert hat jedes Etwas Form u. I., dieser hat die Form des „Einen". Die Welt muß als geformter I. gedacht werden (erlebter oder geschauter I. in einer Form des Denkens). „I. überhaupt" (Inhaltlichkeit) ist selbst eine Form mit einem I. („I. des Inhalts"). Die reine Form („Form der Form") hat auch einen I. Das Etwas ist ein „Zusammen der logischen Form des Einen mit Alogischem" (Syst. d. Ph. I, 52ff., 249, 366). Vgl. Münch, Erlebnis u. Geltung, S. 18ff.; Windelband, Enzykl. der ph. Wiss. I, 15, 55 (Diskrepanz zwischen Form und I.). J. Cohn spricht von einem „Denkfremden"). Vgl. Materie, Form, Anderheit, Heterologisch, Gegeben, Wahrnehmung, Anschauung, Empfindung, Erfahrung, Erlebnis, Gesellschaft, Recht, Gefühl, Ästhetik, Antinomie, Irrational, Geltung, Parallelismus, Kategorie, Urteil, Denken.

Inhalt der Vorstellung ist ein Bewußtseinsinhalt, der einen Gegenstand vertritt, dasjenige, was betreffs eines Objekts (s. d.) tatsächlich vorgestellt („präsentiert", „repräsentiert") wird (oder unter Umständen werden kann), während der Gegenstand selbst niemals in der bloßen Summe solcher Inhalte aufgeht, vielmehr ein durch sie „Gemeintes" oder „Intendiertes" ist. Unterschieden ist der I. auch vom „Akt" (s. d.) des Vorstellens und Denkens (bzw. auch Wertens, Wollens). In den Inhalten, vermittelst ihrer, stellen sich uns die Objekte dar.

Nach Twardowski ist der I. der Vorstellung das Mittel zur Erfassung des Gegenstandes; er kann bei wechselnden Akten identisch sein (I. u. Gegenst. d. Vorst., S. 1 ff., 31). Nach Meinong (vgl. M. u. Höfler, Log., 1890) ist der I. das, „worin Vorstellungen verschiedener Gegenstände unbeschadet ihrer Übereinstimmung im Akte voneinander verschieden sind" (Üb. Gegenst. höher. Ordn., Z. f. Psych., 21, S. 185 ff.). Der I. ist (psychisch) real, auch wenn der durch ihn vorgestellte Gegenstand nicht real ist (ib., vgl. über Annahmen², S. 233 ff.). Der I. ist ein Stück des zum Erfassen des Gegenstandes geeigneten Erlebnisses. „I. ist jener Erlebnisteil, der dem mit Hilfe des Erlebnisses zu erfassenden, genauer dem durch dieses unmittelbar präsentierten Gegenstande so zugeordnet ist, daß er mit diesem Gegenstand sich verändert, resp. konstant bleibt. Den Akt macht dann an einem Erlebnisse dasjenige aus, das dem Gegenstande gegenüber independent-variabel ist". I. ist dasjenige an einem Erlebnis, das die Eignung hat, „sich unter günstigen Umständen als Partialpräsentant zu betätigen" (Über emot. Präsentation, S. 55 ff.; einen I. haben auch Urteile und emotionale Erlebnisse; „Inhaltsgefühle"; vgl. Über die Erfahrungsgrundl. uns. Wissens, S. 58: „auswärts "und „einwärts" gewandter I.). Ähnlich Höfler, Witasek, Kreibig (V. f. w. Ph., 28; Die int. Funkt., S. 22 ff.), Mally (Grundlagen der Log., 1912), Hönigswald (Grundlagen der Denkpsych.², 1925). Husserl unterscheidet vom geistigen Akt die „Bedeutung" (s. d.), bzw. den „Sinn" (s. d.). Jedes „Noema" (s. d.) hat einen „I." (seinen „Sinn") und bezieht sich durch ihn auf den „Gegenstand". Dem einen Objekt eines Bewußtseinsaktes ordnen wir mannigfaltige Bewußtseinsweisen (Akte und Aktnoemen) zu. Der „Sinn" ist der noematische (gemeinte) Gegenstand „im Wie" mit den ihm zugeschriebenen Prädikaten. I. und Gegenstand des intentionalen Erlebnisses sind zu unterscheiden (Ideen zu e. reinen Phän. I², 185 ff., 267 ff.). „Primäre Inhalte" sind die sensuellen Erlebnisse aus der Empfindungs- und emotionalen Sphäre (Log. Unters. II, § 58; Ideen I², 172 ff.; statt „primäre I." jetzt „hyletische" oder stoffliche Data, die durch „Noësen" geformt werden; vgl. Hyletisch). Linke versteht unter I. den „Aktstoff" (s. d.) der Wahrnehmung, die Vorstellung, sofern sie auf den Gegenstand bezogen ist, mit

ihm „gekoppelt" ist (Grundfragen der Wahrnehm., S. 156ff.; die „Abschattung" ist kein I., sondern selbst ein Außengegenstand). Vgl. Messer, Psych. 1922; Mahnke, Eine neue Monadol., 1917; N. Hartmann, Grdz. e. Met. d. Erk.², S. 201 ff., 309 (vgl. Hof). Lipps: „Inhalte werden empfunden, wahrgenommen, vorgestellt, Gegenstände werden gedacht" (Leitf. d. Psych., S. 55 ff.; I. u. Gegenst., 1905). Heymans: „Der I. der Wahrnehmung ist der im Momente des Wahrnehmens im Bewußtsein vorliegende Komplex von Empfindungen; der Gegenstand der Wahrnehmung dagegen ist die davon verschiedene Wirklichkeit" (Einf. in d. Met., S. 235 f.). Cornelius versteht unter I. die wechselnde Erscheinungsweise des Gegenstandes (Psych., 1903). Der I. gehört nach E. v. Aster einer subjektiven Sphäre an, ist ein wechselnder individueller Tatbestand (Prinz. der Erk., S. 131ff.). Vgl. Ziehen, Lehrb. der Log., S. 273, 281, 355. (Die Vorstellung ist als Ganzes ein Akt oder Vorgang, zu dem ein I. gehört, der zu einem Gegenstand in Beziehung steht). Nach Driesch ist das gedachte Allgemeine I. und Gegenstand zugleich (Die Log. als Aufgabe, S. 30). Vgl. Empfindung, Emotional, Präsentation, Psychologie (Wundt), Vorstellung (Bolzano u. a.), Intentional, Gestalt, Meinen.

Inhalt des Bewußtseins (Bewußtseinsinhalt) s. Bewußtsein.

Inhalt (schon bei Crusius, Weg zur Gewißheit, § 135) des Begriffes (s. d.) ist der Inbegriff der in ihm zur Einheit zusammengefaßten Merkmale (vgl. Umfang). Der I. eines Gedankens ist vom Denkakt zu unterscheiden, er ist das Gedachte, der Gedankengehalt, der unabhängig vom subjektiven Denkprozeß Geltung (oder ein „ideales Sein") hat. Die Beziehungen und Zusammenhänge der Denk- oder Urteilsinhalte und der begrifflichen „Bedeutungen" (s. d.) sind logisch-idealer Art, während die der Denkfunktionen psychologisch-kausaler Art sind (vgl. Denken, Erkenntnistheorie). Doch darf der (vom Objekt des Denkens unterschiedene) Denkinhalt nicht zu einem selbständig existierenden Gebilde gemacht werden; er bleibt an ein mögliches Denken gebunden, auf ein „Bewußtsein überhaupt" (s. d.) bezogen (s. Wahrheit). Ähnliches gilt vom I. des Wollens (dem Willensgehalt, der Willensintention, Willensmeinung, dem Gewollten, im Unterschiede vom Willensakt) und des Wertens (vgl. Zweck).

Der Unterschied von Akt und I. wird betont von Platon (s. Idee), Aristoteles, den Scholastikern (s. Intentional), Hegel, Bolzano (s. Satz, Wahrheit), Lotze (Log., 1874), Marty (Unters. z. Grundlg. d. allgem. Grammat., 1908), Stumpf (s. Sachverhalt), W. Stern (Wertph., S. 202), K. Oesterreich (Phänom. des Ich I, 1910; Ich-Akte und „objektive Inhalte"), Meinong (s. Objektiv), Husserl (s. I. der Vorstellung, Noema), Simmel (s. „Drittes Reich" der ideellen I.e, welche zeitlos gelten, Hauptprobl. d. Ph., S. 102ff.), Spranger (Lebensformen⁴, S. 25; zeitloser Gehalt geistiger Akte), Rickert (s. Sinn), Geyser, Honecker, Messer, G. Jacoby (Allg. Ontol. I-II), N. Hartmann (Grdz. e. Met. d. Erk.², S. 201 ff., 319; die Inhalte repräsentieren die Gegenstände), Losskij (Enzykl. d. ph. Wiss. I, 248 ff; der I. ist nicht subjektiv), Pfänder (s. Gedanke) u. a. Nach Ziehen, D. Einhorn (Begründ. d. Gesch. d. Ph., S. 28f.) u. a. ist der I. an den Denkakt gebunden, so auch Brentano (Psych. II. 39f.; I², S. XIVf., 124, 269; I. von Urteilen nicht mehr als Gegenstand behandelt; s. Modus). Vgl. Denken, Urteil, Gedanke, Bedeutung, Sinn, Aussage, Noema, Logik, Geltung, Ideal, Sein, Objekt, Empfindung, Emotional, Identität, Immanent, I. der Vorstellung, Meinen, Intentional.

Inhärenz (inhaerere, anhaften) heißt das Verhältnis der („inhärierenden") Akzidentien zur Substanz (s. d.), der Eigenschaften zum Dinge. In der I. steckt die Voraussetzung der beharrenden Identität (vgl. Windelband, Enzykl. der ph. Wiss., I, 85). „Inhaerere est existere in aliquo, ut in subiecto, a quo habet actualem dependentiam inhaesivam; accidens est in subiecto per intimam praesentiam" (Goclen, Lex. philos., 242 f.). Nach Hume gibt es keine I., die Perzeptionen bedürfen keines Trägers (Treat. I, sct. 5). Herbart sieht in der „I." einen Widerspruch (s. Ding). Nach Beneke ist uns I. zu-

nächst innerlich gegeben (als Verhältnis der Ichzustände zum Ich; vgl. Introjektion). Die Scholastiker sprechen von „formae inhaerentes“ (z. B. die Seele). Nach E. J. Hamilton nehmen „inhärentiale“ Sätze die Existenz des Subjekts als bekannt an und stellen die Existenz oder Nichtexistenz des Prädikatsobjektes in seiner ihm zugehörenden Beziehung auf das Subjekt (Perzeptional u. Modal., S. 10 ff.). Vgl. Inesse.

Initial- und Finalbetonung: Vorzug der ersten und letzten Glieder in gelernten Reihen für das Merken wegen ihrer schärferen Abhebung (Kontrastenergie); Lipps, Psych., S. 106; Offner, Das Gedächtnis⁴, S. 75 ff; vgl. S. 26. Vgl. die Versuche von Ebbinghaus, Müller und Pilzecker, W. G. Smith, Henri, Binet u. a. Initialstärke ist die Leistungsfähigkeit einer Disposition (s. d.) gleich nach deren Entstehen (S. 31).

Inkausal (incausale: Joh. Scotus): nicht wirkend, nicht als kausaler Faktor zu betrachten. I. ist nach der Lehre vom psychophysischen Parallelismus (s. d.) das Psychische (als solches) gegenüber dem Physischen, nach Münsterberg das objektivierte Psychische überhaupt (s. Kausalität). Vgl. Geltung.

Inklination s. Neigung. Inklinieren: neigen; geneigt machen im Gegensatz zum „Nezessitieren“ (nach der Astrologie; vgl. Agrippa von Nettesheim, De vanitate scientiarum, C. 31); Leibniz sagt das I. von den Motiven aus (s. Willensfreiheit).

Inklusion: (Einschließung der Folge in dem Grund, bzw. einer Klasse (s. d.) in einer andern ($a < b$; vgl. Couturat, Die Prinz. der Log., Enzykl. der ph. Wiss. I, 161 f.). Vgl. Honecker, Gegenstandslog., S. 48. Vgl. Implikation.

Inkomplett (unvollständig) nennt die Scholastik die auf einander (namentlich als Potenz und Verwirklichung) bezogenen substantiellen Teile einer Verbindung (z. B. Leib — Seele. Vgl. Stöckl, Lehrb. der Philos. II⁸, 124 f.; Descartes, Epist. I, 90. Vgl. Substanz, Kosmolog. Beweis (Descartes).

Innenwelt („intramentale“ Welt) wird von der Außenwelt (s. d.) unterschieden als 1. der Inbegriff aller Bewußtseinsgebilde, alles Bewußtseinsimmanenten, durch innere (unmittelbare) Wahrnehmung Erfaßbaren, im Gegensatze zum Transzendent-Realen; 2. der Zusammenhang von subjektiv-psychischen Erlebnissen als solchen im Gegensatze zum objektiven physischen Zusammenhange der Dinge und Geschehnisse und zum Reich der „idealen“ (s. d.) Gegenstände oder der „Geltungen“ (s. d.). I. und Außenwelt (s. d.) sind zwei erkenntnistheoretisch-ontologisch unterschiedene Gebiete, die beide durch die Einheit des „Bewußtseins überhaupt“ (s. d.) bedingt sind; sie sind Erscheinungsweisen des absoluten „An sich“, oder „absolut Transzendenten“ (vgl. Ding an sich, Absolut), das sich als objektive und subjektive Wirklichkeit, als Sphäre der Objekte und Subjekte darstellt. Nach Münsterberg ist die I. der Inbegriff der Akte des Stellungnehmens, unsere Seele als Tat (Phil. d. Werte, S. 115). Nach B. Erdmann besteht die I. aus den Gefühlen, den Erinnerungen u. dgl. und den Willensvorgängen (Leib und Seele, S. 161). Die Außenwelt ist zunächst ein Ausschnitt aus unserem Bewußtsein (S. 161 ff.). Nach Stöhr ist jede I. zugleich eine Außenwelt für die anderen, ist allen Welteinheiten gemeinsam, eine und dieselbe Außenwelt, die wir nur symbolisch erfassen (Leitfaden der Log., S. 133 ff.). Die Welt des anderen Menschen ist für ihn eine Ich-Welt („I.“), ein „Kosmion“, für mich eine Du-Welt (Wege des Glaubens, S. 3 ff.). Nach Rehmke ist die sog. „I.“ das Sein der Seele (Außenwelt u. I., 1898, S. 30; die Außenwelt ist ebenso unmittelbar gegeben wie die I., S. 2 ff.). Nach Cornelius sind I. und Außenwelt „etwas, was nur als Gegenstand unseres Erkennens besteht“ (Transz. Syst., S. 260). Vgl. Eucken, Einf. in e. Philos. des Geisteslebens, 1908; v. Uexküll, Umwelt u. I. der Tiere, 1909; Theoret. Biol., 1920; Schneider, Vorles. über Tierpsych., 1909; Die Welt, 1917 (Psychische „Gegenwelt“); Külpe, Die Realisierung I-II; Reininger, Das psychophys. Problem, S. 30 ff.; Frischeisen-Köhler, Wiss. u. Wirkl., 1912; Jacoby, Allg. Ont. I (s. Immanent). Jodl, Lehrb. d. Psych. II, 222 ff.; Vgl. Objekt,

Psychisch, Subjektiv, Ich, Identitätslehre, Erscheinung, Wahrnehmung (innere), Bewußtsein, Idealismus, Erlebnis, Seele, Geist, Immanent, Kosmion, Leib, Introjektion.

Innere Erfahrung, Wahrnehmung s. Erfahrung, Wahrnehmung. **innerer Sinn** s. Wahrnehmung (innere).

Inneres s. Äußeres. Das Innere („Innensein") der Dinge deutet die Metaphysik (wie schon der primitive Mensch) als ein der Ichheit oder dem seelischen Erleben (Streben) analoges Sein, ein qualitatives „Fürsichsein" (s. d.), von dem die Naturwissenschaft (Physik) absieht, um nur die vom Standpunkt äußerer Erfahrung sich darbietenden raum-zeitlich-kausalen, quantitativ (s. d.) bestimmbaren Relationen der Objekte (das „Außensein" der Wirklichkeit) zu erforschen (vgl. Physisch). Das Psychische ist das „Innensein" der Wirklichkeit (vgl. Identitätslehre, Parallelismus, Seele). „Innen" und „Außen" sind nicht raumhaft zu verstehen (vgl. Introjektion). Nach Kant sind I. und Äußeres „Reflexionsbegriffe" (s. d.). Wir erkennen nur „komparativ-Innerliches", das aus „äußeren Verhältnissen" besteht. Das absolut I. (der „Dinge an sich") kennen wir nicht, brauchen es auch nicht. „Ins Innere der Natur dringt Beobachtung und Zergliederung der Erscheinungen, und man kann nicht wissen, wie weit dieses mit der Zeit gehen werde" (Kr. d. r. V., S. 294 ff.). Bachmann, „Die inneren Bestimmungen eines Denkobjekts sind die nicht sinnlich wahrnehmbaren, die äußeren aber die nach außen gerichteten, augenfälligen" (Syst. d. Log., S. 105). Von „Innerungen" der Wesen sprechen H. Schmidt, W. Stern (Wertph., S. 143 ff.), Haeckel (Kristallseelen, 1917, S. 96 f.), C. Brunner u. a. Nach Cohen verwandelt sich das Innere zum Äußeren im Fortschritt von Zeit zu Raum (Log.², S. 196 f.). Nach Goethe gestaltet sich das Innere an dem Äußeren. „Nichts ist drinnen, nichts ist draußen. Denn was innen, das ist außen" (s. Natur). Gegen A. v. Hallers: „Ins Innere der Natur dringt kein erschaffener Geist. Glückselig, wem sie nur die äußere Schale weist", betont G., Natur sei alles „mit einem Male", Kern und Schale. „Ist nicht der Kern der Natur Menschen im Herzen?" (WW. II, 237). Hegel: „Indem das Innere der Natur nichts anderes als das Allgemeine ist: so sind wir, wenn wir Gedanken haben, in diesem Innern der Natur bei uns selbst" (Naturph., S. 22). Nach Rehmke gibt es I. u. Ä. nur für Zusammengesetztes, nicht für das Bewußtsein (Log.², S. 151 ff.). Vgl. Introjektion, Panpsychismus, Seele, Monaden, Bewußtsein.

Innervation: Reizung, Erregung eines Organs durch Nerven.

Innervationsempfindung: (angebliches) Erlebnis der Innervation (s. d.) als einer Komponente der Bewegungsempfindungen (s. d.), der motorischen zentralen Reizung der sensiblen Zentren der Bewegungsempfindungen, wodurch wir unmittelbar der Größe des Bewegungsimpulses bewußt werden sollen. Zentralen Ursprungs ist sie nach Bain, Helmholtz u. a. Dagegen Volkmann (Lehrb. d. Psych. I⁴, 291), J. Müller (Handb. d. Physiol., 1840, II, 500), Ziehen (Leitfad. d. physiol. Ps.², S. 51), James (Princ. of psych. II, 493 ff.), Hering (Hermanns Handb. d. Phys. III 1, 457 f.), Mach (Erk. u. Irrt., S. 59), Ch. Bastian (Brain XV), Ribot (Rev. philos., 1879) u. a., nach welchen die Kraftanstrengung (s. d.) peripherischer Art ist. Nach Fouillée (Evolut. d. Kraft-Ideen, S. 283 f.) besteht aber daneben eine I., als Innensein eines Energieaufwandes im Gehirn. Nach Wundt spielen „bei der Regulierung unserer Körperbewegungen zentrale Komponenten der Kraft- und Lageempfindungen eine wichtige Rolle". Sie sind aber nicht I.en, sondern „sensorische Miterregungen und Mitempfindungen" (Grdz. d. phys. Psych. I⁶, 91 ff.; II⁵, 32 ff.). Es handelt sich um „zentrale Sinnesempfindungen" als Begleiter unserer Erinnerungsvorstellungen (S. 33). Bei starken Gemütsbewegungen sind die Zentralen der motorischen Innervation unmittelbar mittätig (Prinzip der direkten Innervationsänderung). Ähnlich Störring (Psych., S. 72 f.). Daß bei Lähmung von Extremitäten noch Bewegungsimpulse empfunden werden, beruht auf Mitbewegungen, welche illusionär in die gelähmte Extremität lokalisiert werden (ib.). Vgl. A. Waller,

The sense of effort, Brain XIV, 179; J. Loeb, Pflügers Arch., Bd. 41, S. 167 ff.; Jodl, Lehrb. d. Psych. I⁵, 148, 260 f.; J. Schultz, A. f. g. Psych., S. 126 f. (I.sbewußtsein); Scheler, Der Formal.², S. 132 f. (erlebter Bewegungsimpuls); K. Jellinek, Das Weltengeheimnis, S. 230 (s. Erinnerung). Vgl. Wille.

In-sich-sein (Inseität, „in se esse"): das Sein der Substanz (s. d.). Gegensatz: „in alio esse" (s. Akzidens). Die „Inseität" der endlichen Substanzen wird von der „Aseität" (dem Vonsichselbst-Sein) Gottes unterschieden (Geyser u. a.). Vgl. An sich.

Inspiration: geistige Eingebung, Erleuchtung, affektiv betontes Ergriffensein von einer Idee, einem Wissen, das scheinbar ohne Vorbereitung ins Bewußtsein tritt, während in Wahrheit assoziative, phantasiemäßige, intuitiv-kombinatorische, synthetische, aber unterbewußt bleibende Geistesfunktionen die I. herbeiführen oder vorbereiten. Vgl. Shaftesbury, A letter concern. enthusiasm, 1708; I. H. Fichte, Anthrop.³, 1876; K. Oesterreich, Ausgewählte Vorles. aus dem Gebiet der Religionspsych., 1915; Einf. in die Religionspsych., 1917; Swoboda, Das Siebenjahr, 1917; R. Hennig, Die Entwickl. des Naturgefühls; Das Wesen der I., 1912; K. Groos, Über wiss. Einfälle, Z. f. Psych. 95; Müller-Freienfels, Psych. der Kunst II², 132 ff.; Nachmansohn, A. f. g. Psych. 36, S. 255 ff.; Nietzsche, Ecce homo („Alles geschieht im höchsten Grad unfreiwillig, aber wie in einem Sturm von Freiheitsgefühl"); Fröbes, Lehrb. d. exp. Psych. II², 231 ff.; G. L. Raymond, Psych. of i., 1908. Vgl. Erleuchtung, Offenbarung, Intuition, Phantasie, Ästhetik, Genie.

Instantan: augenblicklich, ohne Zeitintervall. Nach Linke ist die Beziehung des intentionalen (s. d.) Gegenstandes zum geistigen Akt i. (Grundfragen d. Wahrn., S. 191 f.; vgl. Ziehens „Parallelgesetzlichkeit"). Von einem „instantanen Solipsismus" (s. d.) spricht Ostwald. Nach Garbeis ist das Ich als solches eine instantane Erlebnistatsache (Das Problem des Bewußtseins, S. 113 f.). Vgl. Bewegung (Bergson), Akt.

Instanz (*ἔνστασις*, instans; instantia, Boëthius). 1. Einwand gegen ein Urteil, 2. Einzelfall als Grundlage für oder gegen eine Verallgemeinerung, ein induktiv zu gewinnendes Gesetz. Aristoteles: *ἔνστασις δ'ἐστὶ πρότασις προτάσει ἐναντία* (Anal. prior. II, 28; II 26, 69b 37). Nach Goclen ist I. „propositio contraria propositioni propositae" (Lex. philos. 245). — Bacon unterscheidet drei Gattungen von Instanzen bei der Induktion (s. d.): „instantiae positivae, negativae (exclusivae), praerogativae" (die „instantia crucis" ist von besonderer Wichtigkeit); Nov. Organ. II, 12 ff., 31 ff. J. Sylvester bezeichnet Raum und Zeit als das „Insistente" oder als „Instanzen" (weil in alles Wirkliche eingehend (Vom Wesen der Dinge, S. 225 ff.). Vgl. Methode.

Instinkt (instinctus, Anreiz) ist (subjektiv) eine Art des Triebes, eine Regsamkeit des Organismus, die, ohne Bewußtsein des Endzieles, eine zweckmäßige Handlung einleitet. Der I. beruht meist auf einer psychophysischen Anlage, die ein Produkt von Willens- und Triebbetätigungen früherer Generationen und der Vererbung jener ist (Gattungsgedächtnis). Die Instinkthandlungen sind teils primäre Triebhandlungen, teils (individuell oder gattungsmäßig) „mechanisierte" Willensakte. Sie gehen von inneren Reizen, welche teilweise von außen ausgelöst werden, von gefühlsbetonten Empfindungen (z. T. auch von Vorstellungen) aus. Die individuelle Erfahrung ist nicht ohne Einfluß auf die Modifikation der Instinkte. Der I. wirkt in der Regel zweckmäßig, aber ohne Wissen um die Mittel der Zweckerreichung und ohne angeborene Zweckvorstellungen. Ein durch phylogenetische Anpassung und Vererbung ausgebildeter Bewegungsmechanismus steht im Dienste der I.-Handlungen und Automatismen (s. d.). Mit den instinktiven Reaktionen verbinden sich (besonders beim Menschen) öfter Willensakte, die beim Menschen einen Teil des Instinktiven ersetzen; sie sind anpassungsfähiger variablen Reizen gegenüber, haben aber meist nicht die Treffsicherheit des I.s. Es gibt auch sozialisierende

und soziale Instinkte oder Triebe (s. d.). — Instinktiv: durch Instinkt, triebhaft, automatisch, reflexmäßig, gefühlsmäßig-verspürend.

Die Instinkte gelten bald als unbewußte Intellekt- und Willenshandlungen, bald als bloße Reflexbewegungen, sie werden bald einer universalen Vernunft zugeschrieben, bald als Produkte individueller Erfahrung und Gewohnheit, bald als vererbte mechanisierte Triebe, Willensakte betrachtet.

Über die Instinkte handeln schon Platon (vgl. O. Wichmann, P.s Lehre von I. u. Genie, S. 62 ff.), Aristoteles, Seneca (Epist. 121). Vom zielstrebigen „instinctus naturae" (Naturtrieb) sprechen die Scholastiker (vgl. Thomas, C. gent. III, 75). Vgl. Campanella, De sensu rerum I, 7. Descartes sieht in den instinktiven Handlungen Reflexbewegungen. Herbert von Cherbury betrachtet den „instinctus naturalis" als subjektive Quelle ewiger Wahrheiten und der Wertbegriffe (s. Angeboren). „Instinctus naturales sunt actus facultatum illarum in omni homine sano et integro existentium, a quibus communes illae notitiae circa analogiam rerum internam, cuiusmodi sunt, quae circa causam, medium et finem rerum bonarum, malum, pulchrum, gratum etc..... per se etiam sine discursu conformantur" (De veritate, 1624). Shaftesbury: „The world innate let us change it, if you will for instinct, and call instinct, that nature teaches, exclusive of art, culture or discipline" (The moral. III, 2). Daß mit der Zunahme des Verstandes der I. abnimmt, lehrt schon Lamettrie (L'homme machine, deutsch S. 20). Nach Hume haben die Tiere den I. von der Natur empfangen (Enquir. IX). Die Erwartung gleichförmiger zukünftiger Ereignisse beruht auf einer Art I. (s. Kausalität; vgl. Treat. III, sct. 16; Enquir. sct. V, VI: die Natur hat uns einen I. eingepflanzt, der die Vorstellungen, unabhängig von logischen Prozessen, in einen dem Gang der Außenwelt entsprechenden Ablauf versetzt; vgl. IX, XII, 2). Reid: „By i., I mean a natural impulse to certain actions, without having any end in view, without deliberation, and very without any conception of what we do" (On the act. powers III, 2). Vgl. E. Darwin, Zoonomie, 1794 f.; deutsch 1795 f. Nach Bilfinger ist der „instinctus naturalis" „species appetitus sensitivi et aversationis ea, quam sine conscientia sui concipimus" (Diluc., § 292). Kant versteht unter I. „ein gefühltes Bedürfnis . . ., etwas zu tun oder zu genießen, wovon man noch keinen Begriff hat" (Relig., S. 28 f.), „die innere Nötigung des Begehrungsvermögens zur Besitznehmung dieses Gegenstandes, ehe man ihn noch kennt" (Anthrop. I, § 80). Anfangs wurde der Mensch vom I. (der „Stimme Gottes") geleitet, aber er soll nicht durch I. geleitet werden, sondern alles „aus sich selbst herausbringen" (Idee zu e. allg. Gesch., S. 5 ff.; WW. XV, 644 ff.). Jacob erklärt den I. als „Erregbarkeit des Begehrungsvermögens durch das bloße Gefühl" (Gr. d. empir. Psych., § 223). G. E. Schulze: „Ist mit dem Naturtriebe eine Vorstellung oder Ahnung dessen, was dem gefühlten Bedürfnisse abhilft, schon auf angeborene Art verbunden, so wird er Instinkt genannt" (Psych. Anthrop., S. 411).

Nach Burdach ist I. eine unbewußte Äußerung der Lebenskraft, „organische Selbsterhaltung in psychischer Form" (Blicke ins Leben I, 206 f.). Nach Schopenhauer ist er eine unbewußt-zweckmäßige Tätigkeit des Naturwillens (Welt als Wille u. Vorst. II. Bd., K. 27). Die Instinkthandlungen gehen aus einem inneren Trieb hervor, welcher aber „seine nähere Bestimmung, im Detail der einzelnen Handlungen und für jeden Augenblick, durch Motive erhält" (Über die Freih. d. Willens, III). Der I. ist „ein Handeln nach Zwecken ohne Wissen derselben" (WW. XI, 154 f., X, 65 ff.). C. G. Carus definiert den I. als die „sich unbewußt einbildende oder abbildende Idee" (Vergleich. Tierpsych., 1866, S. 59 f.). Nach I. H. Fichte ist der I. „ein durch apriorisches und eben darum bewußtlos bleibendes Vorstellen geleiteter Trieb" (Zur Seelenfrage, S. 29), „vernunftvolles, aber vorbewußtes Wollen" (Psych. II, 41; vgl. II, 22, 80 ff., 128 ff.). Ein System von Instinkten liegt im Menschen schon vor dem Bewußtsein, als Quelle des Apriorischen, als das Apriorische selbst, bereit (II, 155; vgl. Anthrop., S. 471 ff.). E. v. Hartmann sieht im I. ein bewußtes Wollen des Mittels zu einem unbewußt gewollten Zweck (Philos. d. Unbew. I[11], 76). Volkmann

versteht unter I. „jene organische Präformation, infolge deren ein bestimmter Trieb sich in eine bestimmte Leibesbewegung ohne Vermittlung einer klar vortretenden Vorstellung in konstanter Weise umsetzt“ (Lehrb. d. Psych. II⁴, 438). Ähnlich Lotze (Mediz. Psych., S. 534 ff.), Carneri, O. Schneider (Der menschl. Wille, S. 109), Döring, Wasmann (I. u. Intelligenz im Tierreich³, 1905, S. 23 ff.), Fröbes (Lehrb. d. exp. Psych. II², 434 f.) u. a. Auf Assoziation u. dgl. beziehen den I. Hume, E. Darwin, Cuvier, Rabier (Psych., p. 667), Renouvier (Nouv. Monadol., p. 83) u. a. Auf ererbte Gewohnheiten führt die I.e Darwin zurück (Entsteh. der Arten, S. 217). Diese Gewohnheiten entstehen durch natürliche Zuchtwahl, zu der die I.e Weismann, Claparède (Assoc., p. 390ff.), Woltmann (Pol. Anthrop., S. 136) u. a. in Beziehung setzen. Eine ererbte, durch Anpassung erworbene Gewohnheit ist der I. nach Haeckel (Welträtsel, 1899, S. 142 ff.; Ewigkeit, S. 107 f.).

Spencer bezeichnet die I.e als „zusammengesetzte Reflextätigkeiten“ (Psych. I, § 194, S. 451), Kombinationen von Eindrücken, auf welche Kombinationen von Zusammenziehungen folgen (S. 453). In den höheren Formen des I. besteht wahrscheinlich ein rudimentäres Bewußtsein (ib.). Die I.e sind Produkte wiederholter Assoziationstendenzen in den Generationen (§ 196). Der I. ist „eine Art von organisiertem Gedächtnis“ (§ 199). James nennt den I. „a mere excitomotor impulse, due to the proexistence of a certain ‚reflex arc‘ in the nerve-centres of the creature“ (Princ. of psych. II, 391); er ist „the faculty of acting in such a way as to produce certain ends, without foresight of the ends, and without previous education in the performance“ (II, 383 ff.; Psych., S. 391 ff.; Variabilität des I.s). Nach Ziehen sind die I.e „sehr komplizierte, aber ... außerhalb des Vorstellungslebens sich vollziehende Reflexe“ (Leitfad. d. phys. Psych.², S. 12). Viele I.e sind „automatische Akte“ (S. 13; 11. A., 1920). Auf Reflexketten führen die I.e zurück A. Bethe (Pflüg. Arch., Bd. 68, S. 449 ff.; Bd. 70, S. 15 ff.), J. Loeb (Vergl. Gehirnphysiol. 13), Kassowitz, Mach (Erk. u. Irrt., S. 54 f.) u. a. Vgl. Sherrington, The integrative action of the nervous system, 1906; L. Morgan, I. u. Gewohnheit, 1909; I. u. Erfahrung, 1913, S. 40 ff.

Auf Einübung, Mechanisierung, Vererbung des Eingeübten, im organischen Gedächtnis dispositionell Aufgespeicherten beruht der I. nach Lamarck (Zool. Philos., S. 419 ff.), Fortlage (Beitr. z. Psych., S. 337), Lemoine (L'habitude et l'i., 1875), Fechner (Zend-Avesta I, 280), Paulsen, Haeckel (Welträtsel, S. 142 ff.), G. H. Schneider (D. tier. Wille, S. 146 f.), Preyer, Eimer (Entsteh. d. Arten I, 240), Höffding (Psych.², S. 168), Fouillée (Evol. d. Kraft-Ideen, S. 294 ff.), Ardigò (Opp. II, 78 f.), S. Exner, Pauly, Francé, Bleuler (Naturgesch. der Seele, S. 68 f., 84, 264; phylogenetisch erworbene Engramme, als Gefühl und Streben bewußt werdend, ohne Kenntnis der Zwecke, anpassungsfähig), Jodl (Lehrb. d. Psych. II⁵, 52, 58, 131), Semon (Mneme², 1908), Forel (Die psych. Tätigkeiten der Ameisen², 1909; auch individuell eingeübte Handlungen), Ebbinghaus (Abr. d. Psych.⁸, S. 99; Grdz. d. Psych. II), Külpe (Gr. d. Psych., S. 340), Jerusalem (Lehrb. d. Psych.⁴, S. 187 f.), Störring (Psych., S. 226), Jahn (Psych. I⁷, 166), J. Schultz u. a. Vgl. Oelzelt-Newin, Teleol., S. 26; Mc. Dougall, Introduct. to social ph., p. 20 ff.; Ostwald, Die Ph. der Werte, K. 12; L. Wilser, Die Vererb. d. geist. Eigensch., S. 9; Lewes („organised experience“, Probl. of life I, 226 ff., „lapsing of intelligence“); Romanes (Geist. Entwickl., S. 24); Ribot („conscience éteinte“, L'héréd. psych.⁵, p. 19). Nach Wundt sind die I.handlungen „Bewegungen, die ursprünglich aus einfachen oder zusammengesetzten Willensakten hervorgegangen, dann aber während des individuellen Lebens oder im Laufe einer generellen Entwicklung vollständig oder teilweise mechanisiert worden sind“. Sie sind automatisch gewordene psychische Leistungen, die aber teilweise unter dem Einflusse von Motiven stehen und der Vervollkommnung fähig sind. Durch Empfindungen und Gefühle werden sie erst ausgelöst; im Nervensystem sind Dispositionen zu zweckmäßigen Bewegungen vorhanden (Grdz. d. phys. Psych. III⁵, 260 ff.; Essays, S. 217; Vorles.², S. 422 ff.). „Bei allen Instinkten gehen die individuellen Triebhandlungen von äußeren oder inneren Empfindungsreizen aus.

Die Handlungen selbst sind aber den Trieb- oder einfachen Willenshandlungen zuzurechnen, weil bestimmte Vorstellungen und Gefühle als einfache Motive ihnen vorausgehen und sie begleiten. Die zusammengesetzte, auf angeborener Anlage beruhende Beschaffenheit der Handlungen läßt sich hierbei nur aus generell erworbenen Eigenschaften des Nervensystems erklären, infolgederen auf gewisse Reize sofort und ohne individuelle Einübung angeborene Reflexmechanismen ausgelöst werden" (Gr. d. Psych.[5], S. 338 f.). Der I. ist „eine angeborene, d. h. in der ursprünglichen Organisation gegebene Gewohnheit" (Völkerpsych. X, 180 ff.). Nach K. Jellinek beruht der I. auf Impulsen der „Gattungsseele" und auf Erfahrungen, die das Gedächtnis dieser Seele den Individuen übermittelt (Das Weltengeheimnis, S. 289 f.). Ähnlich Driesch (Philos. des Organischen[2], 1921; vgl. Ordnungslehre[2], S. 365, 386, 424 ff.; der sittliche I. des Menschen; Wirklichkeitslehre[2], S. 249, Höhe des „instinktiven" Wissens), E. Becher u. a. Nach Bergson divergiert das Seelische in I. und Intellekt. Der vollendete I. ist das Vermögen der Anwendung und des Aufbaues organischer Werkzeuge; der I. ist Miterleben, unmittelbares Wissen um das Innere der Wirklichkeit gegenüber dem verstandesmäßigen Relationserkennen, er ist die Wurzel der Intuition (Schöpfer. Entwickl., S. 139 ff., 172). Das instinktive Erkennen erörtern Müller-Freienfels (Irrational., S. 149 ff.; aus dem I. geht der Intellekt hervor; Die Ph. des 20. Jahrh., S. 91, 132), L. Morgan, F. Boden (Die I.bedingtheit der Wahrheit, 1912, S. 26 ff.; auf dem I. beruht die Richtigkeit des Denkens und der Erfahrung), Mc. Dougall (Body and mind, p. 373ff.; Brit. Journ. of psych. III, 44ff.; es gibt 13 Instinkte; der I. hat eine affektive Wurzel, leitet das Denken) u. a. Vgl. S. Meyer, Probl. der Entwickl. des Geistes, S. 121 ff.; Flourens, De l'i.[4], 1861; H. Joly, L'i., 1870; Hachet-Souplet, La génèse des I., 1919; A. J. Hamlin, Mind VI, 59 ff.; Sully, Mind VI; Mercier, Psych. I, 141 ff.; Stout, I. and intelligence, Proc. of Brit. Acad. III, 1910; Masci, Le teorie sulla form. dell' istinto, 1893; Bain, Ment. and mor. science I, 68 ff.; Marshall, I. and reason, 1898; Drever, I. in man, 1917; K. C. Schneider, Tierpsychol. Praktikum, 21 u. 24; Schallmayer, Vererb. u. Auslese, S. 81 ff.; Lasswitz, Seelen u. Ziele, S. 156 ff.; Liebmann, Zur Anal. der Wirkl.[4], 1911; H. v. Hattingberg, Trieb u. I., Z. f. angew. Psych. 17; Schleich, Vom Schaltwerk der Gedanken, S. 8 f.; Kafka, Tierpsych., 1922; Alverdes, Tier-Soziologie, 1925; Z. f. Völkerpsych. u. Soziol. I ff., hrsg. von Thurnwald; Vierkandt, Gesellschaftslehre, S. 58 ff. (soziale Instinkte als angeborene Triebe, s. d.); L. v. Wiese, Allg. Soziol. I; A. Braune, Natürl. Relig., S. 101 ff.; P. Leuchtenberg, Das Lebensrätsel des Instinktiven I, 1925; I.-Forschung u. Teleologieproblem, 1925; H. Ziegler, Der Begriff des I.s einst u. jetzt[2], 1910; B. M. Laing, The contemporary theory of i., Monist XXXV. Vgl. Trieb, Tierpsychologie, Gesellschaft, Sozial, Körperbewegungen, Handlung.

Instrumentalismus heißt die Auffassung des Denkens, der Begriffe, Wahrheiten (s. d.) als Werkzeuge, Mittel zur geistigen und praktischen Beherrschung des Gegebenen (Goethe an Schiller, 30. Nov. 1798: „Instrumente für das Denken"; Höffding, James, F. C. S. Schiller, Jerusalem, Mach, Vaihinger, Die Philos. des Als Ob, S. 5 ff., 82 ff., u. a.). Die Hauptart des I. ist der Pragmatismus (s. d.). Vgl. Fiktion, Causa.

Integration (Wiederherstellung): Verbindung eines Besonderten, Gegliederten, Differenzierten (s. d.) zu einem zusammenhängenden Ganzen, einer Vielheit zu einer Einheit (s. d.). Es gibt eine I. im Mathematischen, eine biologische (organische), psychische, soziale, kulturelle, kosmologische I., ein Auseinandergehen in verschiedenartige Teile und eine Tendenz nach neuem Zusammenschluß solcher. Dies hat besonders Spencer dargetan (s. Entwicklung). Vgl. G. Dandolo, Le integrazioni psichiche, 1898; Francé, Die Welt als Erleben, S. 54 ff., 97. Vgl. Synthese, Unendlich.

Intellekt (intellectus): Denkkraft, Einheit der das Wahrnehmungsmaterial verarbeitenden Geistesfunktionen. Im I. betätigt sich schon der (theoretische) Wille, zielstrebig auf einheitlichen Zusammenhang und Ordnung gerichtet (als Denk-, Erkenntnis-, Wahrheits-

wille). Der I. im engeren Sinne wird dem Willen und Gemüt entgegengestellt (s. Verstand). Alle empirische Erkenntnis (s. d.) entspringt der Formung des „Gegebenen" (bzw. der Sinnesdaten) durch den I. (s. Denken). Unser endlicher I. ist „diskursiv" (s. d.), ein göttlicher (unendlicher) I. wäre als gleichsam intuitiv, alles in Einem erfassend, durchschauend zu denken (vgl. Absolut, Logos, Idee). Der I. hat auch eine biologische Funktion, er dient dem Leben und Handeln (s. Aktivismus). Der I. hat eine eigene Gesetzlichkeit seiner Funktionen, er ist die Einheit ursprünglicher Synthesen, die Quelle a priori gültiger Begriffe und Grundsätze, deren Anwendung aber im einzelnen durch die Daten zur Erfahrung bestimmt ist (s. Denken, Kategorien, Idee). Ein Fortschritt in der Macht des I.s über naturhafte, soziale und kulturelle Verhältnisse besteht in der Geschichte. Die intellektuelle muß sich aber immer wieder mit einer Kultur des Gemüts und Willens verbinden, das fordert der „Vernunftwille" selbst. I. und Gesellschaft (s. d.) stehen miteinander in Wechselwirkung.

Betreffs der Vorsokratiker s. Geist, Denken, Vernunft. Platon unterscheidet scharf die Funktion des I.s von der Sinneswahrnehmung (s. Denken, Erkenntnis; die *νόησις* ist die der *διάνοια* und der *ἐπιστήμη*; Rep. V, 476 f.; VII, 533 f.; Theät. 210 A.; vgl. Idee). Die Lehre vom zweifachen I. (*νοῦς*) begründet Aristoteles. Der „passive" I. (*νοῦς παθητικός*), formempfangend, ist die Einheit der Vernunftanlagen, der „aktive" I. die aktuelle Verwirklichung dieser, bzw. die geistige Verwirklichungskraft, die Denkkraft, welche die im passiven I. potentiell liegenden Gedanken aktualisiert. Er gleicht dem Lichte, welches die potentiell vorhandenen Farben zu wirklichen Farben macht (De an. III, 5). *Ἐπεὶ δ' ὥσπερ ἐν ἁπάσῃ τῇ φύσει ἐστί τι τὸ μὲν ὕλη ἑκάστῳ γένει . . ., ἕτερον δὲ τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν, τῷ ποιεῖν πάντα, οἷον ἡ τέχνη πρὸς τὴν ὕλην πέπονθεν, ἀνάγκη καὶ ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχειν ταύτας τὰς διαφόρας· καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τῷ πάντα ποιεῖ, ὡς ἕξις τις, οἷον τὸ φῶς* (De an. III 5, 430a 10 ff.). Der erleidende I. ist vergänglich, der („von außen", *θύραθεν*, kommende, präexistierende) aktive I. ist unsterblich, „trennbar", unvermischt-rein, nicht erleidend (*καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής, τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια . . . καὶ τοῦτο μόνον ἀθάνατον καὶ ἀΐδιον . . . ὁ δὲ παθητικὸς νοῦς φθαρτός*, ib.). Bezüglich der Natur des aktiven I.s sowie seiner Stellung zum Individuum (ob individueller, ob universaler Geist) bestehen verschiedene Deutungen. Theophrast rechnet ihn dem Menschen selbst zu, Eudemos leitet ihn aus Gott ab (Hinweis auf das *νοῦς μόνον θύραθεν ἐπεισιέναι καὶ θεῖον εἶναι μόνον*, Aristot., De gen. et corr. II, 3; Eth. Eudem. VII 14, 1248 a 25; Themist., Paraphr. de an. f. 91; vgl. Brentano, Die Psych. d. Aristot., 1867, S. 5 ff.; Geyser, Die Erkth. des Ar., 1917). Eine Emanation (s. d.) des I.s aus dem göttlichen Einen lehren Plotin u. a. (s. Geist). Alexander von Aphrodisias sieht im *νοῦς ποιητικός* (der Terminus stammt von ihm) den göttlichen Geist, der den potentiellen I. aktualisiert (De anim. I, f. 139 b; vgl. 144). Im Menschen wird unterschieden: der *νοῦς ὑλικός* (*φυσικός*), der *νοῦς ἐπίκτητος* (*καθ' ἕξιν*), d. h. der auf Grund der Vernunftanlagen erworbene I.: *ὁ δὲ δυνάμει νοῦς ὃ ἔχοντες γινόμεθα . . . ὑλικὸς νοῦς καλεῖταί τε καὶ ἔστιν· καὶ ὁ μὲν φυσικός τε καὶ ὑλικὸς ἐν πᾶσι τοῖς μὴ πεπηρωμένοις τὴν διαφορὰν ἔχων, καθόσον οἱ μέν εἰσιν εὐφυέστεροι τῶν ἀνθρώπων οἱ δὲ ἀφυέστεροι . . . ὁ δὲ ἐπίκτητός τε καὶ ὕστερον ἐγγιγνόμενος καὶ εἶδος καὶ ἕξις ὢν καὶ τελειότης τοῦ φυσικοῦ οὐκέτ' ἐν πᾶσιν, ἀλλ' ἐν τοῖς ἀσκήσασί τε καὶ μαθοῦσιν* (De an. I, f. 106 f., 138 a; vgl. 144 b). Ähnlich Themistios. Bei Joh. Scotus findet sich bereits „intellectus purus". Der „intellectus" oder die „intelligentia" wird als Vermögen der inneren Erfassung der Wahrheit und Wesenheit von der „diskursiven" folgernden „ratio" unterschieden (De divis. natur. II, 23; vgl. R. von St. Victor, De contempl. III, 19; Joh. von Salisbury, Metalog. IV, 186; Isaak von Stella, Migne T. 194, 1880 C ff.; Thomas, S. th. II II, 49, 5 ad. 3). Bei den Scholastikern finden sich die Ausdrücke: „intellectus agens (activus), separatus, patiens, possibilis, adeptus, receptus, acquisitus, infusus, appetitivus (= *νοῦς ὀρεκτικός*, Aristot., Eth. Nic. VI 2, 1139b 4; Thomas, S. th. I, 83, 3c), „materialis, habitualis, actualis" (vgl. Siebeck, Gesch. d. Psychol. I 2, 438). Bei Alkendi ist von den verschiedenen Arten des I. die Rede (auch

vom „erworbenen"). Alfârâbi spricht vom „intellectus agens", „illam (animam) in actum perducens" (Font. quaest. 41). „Ille intellectus, a materia separatus, post corporis mortem permanet" (21). Der (göttliche) aktive I. ist unterschieden vom „i. in actu", der als Entwicklungsprodukt „i. acquisitus" oder „adeptus" ist (vgl. De intell. 52). Avicenna unterscheidet „intellectus infusus" und „adeptus". „Adveniunt formae vel species intelligibiles in intellectu possibili duobus modis adventus: quorum unus est infusio vel manatio divina absque doctrina et absque acquisitione et sensibus, sicut intellectiones primorum principiorum, sicut intelligere vel assentire, quod totum est maius parte etc. (= angeborene, apriorische Urteilskraft, Evidenz der Denkgesetze). — Et secundus modus est cum acquisitione mediante rationali discursu aut cognitione demonstrativa" (De an. 8). Nach Averroës gibt es in allen Wesen nur einen (göttlichen) aktiven I. („unum in omnibus hominibus"). „Existimandum est in anima tres partes intellectus. Prima est ipse intellectus recipiens, secunda vero ipse agens, tertia vero est intellectus adeptus. Et horum duo quidem sunt aeterni, nempe agens et recipiens, tertius vero est partim generabilis et corruptibilis, partim vero aeternus ... Ex hoc dicto nos possumus opinari intellectum materialem esse unicum in cunctis individuis" (De an. f. 165a). Der aktive I. formt den potentiellen zum erworbenen. Die Disposition ist der „leidende" Intellekt, der vom „intell. materialis" unterschieden wird (vgl. Munk, Mélanges, p. 447; Horten, Die Hauptlehren des A., 1913. Vgl. Siger von Brabant, De anima intellectiva, hrsg. 1901 (s. Averroismus). Nach Alexander von Hales sind der „i. agens" und „i. possibilis" zwei „differentiae" in der vernünftigen Seele (S. th. II, qu. 69, 3, 3; vgl. J. A. Endres, Philos. Jahrb. I). Vgl. Bonaventura, In l. sent. II, 24. Wilhelm von Auvergne kennt nur einen „i. materialis", der zugleich ein aktives Prinzip ist (De an. V, 6; VII, 3 f.). Vgl. Durand von St. Pourçain, In l. sent. II, d. 3, qu. 7, 8). Nach Albertus Magnus ist der aktive I. keine „virtus corporea", sondern eine „virtus separata" (De an. I, 2, 8), als Teil des menschlichen Geistes („I. agens est pars animae", Met. XI, 1, 9; vgl. De unit. intell. Opp. V, 218 ff.). Der I. ist „abstrahens" und „constituens" (S. th. I, 60, 3). Durch eine „illustratio" werden die „potentia intellectualia" „actu intellecta" (I, 15, 3). „Anima rationalis duo in se habet; intellectum possibilem, quo homo coniungitur continuo et tempori, quod est sub se: et intellectum agentem, quo se habet ad illuminationes superiorum" (II, 5). „I. possibilis in anima est, quo est omnia fieri" (II, 77, 1). „I. adeptus est, quando anima adipiscitur intellectus rerum intelligibilium per principia prima scibilia" (II, 93, 2). „I. agentis duplex est actus: unus in abstrahendo intelligibilia et dando eis esse intelligibilium secundum speciem intelligentis: alter est illustratio intellectus possibilis, ut resplendeant in ipso species intelligibilium" (II, 14, 3). Thomas versteht unter dem I. („intelligere quasi intus legere", De verit. 1, 12c; S. th. II, 8, 1), das Erkenntnisvermögen („Intelligere est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere"). Der I. ist Erfassung „universalium et non singulorum" (Contr. gent. I, 44). Der aktive I. ist „operativus" oder „practicus", „contemplativus" oder „speculativus" oder „theoreticus" (S. th. I, 14). „Quoniam nihil, quod est in potentia, reducitur ad actum nisi per aliquod ens actu, necesse est in anima praeter intellectum possibilem, quo anima omne fieri potest, constituere intellectum agentem, quo omnia potest facere et intelligibilia potentia ad actum deducere" (I, 79, 3). Der „intellectus agens" ist „separatus a corpore" (De an. III), er wirkt ohne Organ (S. th. I, 75). Er ist „principale agens, quod agit rerum similitudines in intellectu possibili ... Intellectus enim possibilis comparatur ad res, quarum notitiam recipit, sicut patiens, quod cooperatur agenti" (Quodl. 8, 2, 3c). „Phantasmata — illuminantur ab intellectu agenti" (S. th. I, 85, 1). „Phantasmata per lumen intellectus agentis fiunt actu intelligibilia, ut possint movere intellectum possibilem" (C. gent. II, 59). „Cum intellectus agens sit virtus animae, necesse est non unum in omnibus esse, sed multiplicari ad multiplicationem animarum" (ib.; gegen den Averroismus). „I. possibilis est qui speciem recipit et actum intelligendi elicit" (De pot. an.). Durch Abstraktion macht der aktive I. die „intelligibilia" (Denkobjekte) zu wirk-

lichen Denkinhalten (S. th. I. 86; vgl. De mente 6). Der „intellectus adeptus“ („in actu“) ist das aktuelle Denken (S. th. I, 79, 10c; C. gent. III, 42 f.). Duns Scotus: „Modus intelligendi activus est ratio concipiendi, qua mediante intellectus rei proprietates significat, concipit vel apprehendit; modus autem intelligendi passivus est proprietas rei, prout ab intellectu apprehensa“ (bei Prantl, Gesch. d. Log. III, 216). Die Sinnesdaten sind „occasiones“ zu den begrifflichen Erkenntnissen des I.s (In l. sent. I, 3, 4, 8). Nach Roger Bacon ist der aktive I. eins mit dem Logos (Opus tertium, p. 74), nicht ein Teil der Seele (Op. maius II, 5, p. 38f., ed. Bridge). Ähnlich Roger Marston, Heinrich von Gent (Quodl. IX, qu. 15; XIII, qu. 11; S. th. I, qu. 2, 2 ff.; göttlicher und immanenter i. agens). Nach Dietrich von Freiberg ist der „i. agens“ das „abditum mentis“, das „deiforme“ in uns (De visione beatifica, ed. Krebs, p. 7ff.; vgl. De int. II, 37), das Prinzip angeborener, apriorischer Erkenntnis. Vgl. M. de Wulf, Gesch. d. mittelalterl. Philos., 1913. — Wilhelm von Occam: „Intellectus procedit de potentia ad actum“ (In l. sent. I, d. 3, qu. 5). „Intellectus agens et possibilis sunt omnino idem re ac ratione. Tamen ista nomina vel conceptus bene connotant diversa: quia intellectus agens significat animam, connotando intellectionem procedentem ab anima active; possibilis autem significat eandem animam connotando intellectionem receptam in anima“ (2, qu. 25). Goclen: „Intellectus ... possibilis et agens non sunt partes aut species animae intellectivae, sed modi et gradus eius secundum rationem differentes. Anima enim intellectiva, ut caret intelligibilibus et potentia est ad illa, dicitur possibilis: ut habet se ut materia. Cum vero singula facta est, habet alium modum seu gradum perfectiorem, et dicitur in actu primo seu habitu ... Ac ut lumen facit potentia colores actu colores: ita intellectus agens facit potentia intelligibile actu intellectum“ (Lex. philos., 249). Vgl. Suarez, De anima; B. Kellermann, Cohen-Festschr. 1912, S. 152 ff.

Nach Nicol. Cusanus ist der I. (die „intelligentia“) die höchste Geisteskraft, die zu den übersinnlichen Wahrheiten und zur Einheit der Gegensätze vordringt („transire contradictoria“, De conjectur. I, 11; II, 6). Vgl. Bovillus, Liber de intellectu ..., 1510 (s. Species). Nach M. Ficinus ist das „intelligere“ ein „ab intelligentia divina formari“ (Theol. Plat. XII, 2). Nach J. Zabarella ist der aktive I. der in die Seele einfließende „erste Beweger“ selbst (De mente hum.; Opp. 1587). Nach G. Bruno umfaßt die erste Intelligenz in einer Idee das All (Von der Ursache, V). N. Vernias lehrt die Einheit des unsterblichen Intellekts in den Menschen (De unitate i.). Nach Melanchthon ist der I. „potentia mentis cognoscens, recordans, iudicans et ratiocinans singularia et universalia, habens insitas quasdam notitias, seu principia magnarum artium. Habens item actum reflexum, quo suas actiones cernit et iudicat“ (De an., p. 205 b). Er hat drei „actiones“: „apprehensio“, „compositio et divisio“, „discursus“ (ib.). Der Satz: „nihil est in intellectu: quod non prius fuerit in sensu“ ist falsch (p. 207 b).

Hobbes bringt den I. zur Sprache (s. d.) in Beziehung (De hom. 2). Nach Descartes ist der I. apriorischer Einsichten fähig (s. Angeboren). Der göttliche I. erfaßt alles zugleich „per unicam et simplicissimam actionem“ (Princ. ph. I, 22f.). Nach Spinoza ist unser denkender Geist als solcher ein ewiger Modus des göttlichen Denkens („aeternus cogitandi modus“, Eth. I, prop. XXXI, dem.). Gott (s. d.) ist „intellectus infinitus“, der menschliche Geist ein Teil desselben („mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei“, Eth. II, prop. XL, coroll.). „I. infinitus nihil praeter Dei attributa affectiones comprehendit“ (Eth. II, prop. IV). Der menschliche, endliche I. als solcher gehört zur „natura naturata“ (Brief., 32; s. Vernunft). Nach Tschirnhausen ist der I. „actio, qua conamur quaedam concipere et possumus“, Begriffs- und Urteilsvermögen (Med. ment., p. 37, 57). Gegen Lockes „Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu“ (Ess. II, ch. 1, § 5) erklärt Leibniz: „nisi ipse intellectus“ (Nouv. ess. II, ch. 1, § 2). „On peut dire, que rien n'est dans l'entendement, qui ne soit venu des sens, excepté l'entendement même“ (Gerh. VI, 488). Chr. Wolff versteht unter I. die „facultas res distincte repraesentandi“ (Psych. empir., § 275); ähnlich Bilfinger (Dilucid., § 272). „Purus est in-

tellectus, cuius definitio competit simpliciter, hoc est, qui ideas habet non nisi distinctas" (§ 274). — Vgl. Clauberg, Ontosophia, p. 153.

Kant unterscheidet einen „i. archetypus", d. h. einen urbildlichen, intuitiven, vom Ganzen, Synthetisch-Allgemeinen aus alles Besondere miterfassenden I., und einen „i. ectypus" (Kr. d. U., § 77). Die Idee des „i. archetypus" macht die Naturgesetzlichkeit begreiflich (vgl. Bauch, I. Kant, S. 461 f.). Es ist „sehr natürlich, eine ihr korrespondierende gesetzgebende Vernunft (intellectus archetypus) anzunehmen, von der alle systematische Einheit der Natur, als dem Gegenstande unserer Vernunft, abzuleiten sei". Ein „anschauender Verstand" ist unerkennbar, wenn wir auch so verfahren können, als ob er als real erkannt wäre (Kr. d. r. V.; An Hertz, 21. Febr. 1772; s. Anschauung [intelligible], Diskursiv, Verstand). Nach S. Maimon sind die Dinge „Differentiale" für einen unendlichen, alle Relationen überschauenden Verstand (Neue Log., S. 241 ff.). Nach Fichte u. a. gibt es eine intellektuelle Anschauung (s. d.). Eine Weltvernunft gibt es nach Hegel u. a. (s. Vernunft, Weltgeist, Logos).

„I." bedeutet in der englischen Psychologie öfter die Fähigkeit des Wahrnehmens und Denkens zusammen. Nach Bain ist I. „the thinking function of the mind" (Senses and i.[3], p. 321). Als Produkt phylogenetisch erworbener und vererbter Erfahrungen faßt den I. Spencer auf (vgl. auch Ratzenhofer, Posit. Eth., S. 41 ff.). Der I. besteht in der „Herstellung von Zusammenhängen zwischen Beziehungen im Organismus und Beziehungen in der Außenwelt" (Psych., § 173). Jeder Verstandesakt ist „eine Anpassung von inneren an äußere Beziehungen" (§ 174). — Das allmähliche Überwiegen des I. gegenüber dem Emotional-Triebhaften in der Geschichte lehren Comte, Müller-Lyer („Sozial-I.") u. a.

Eine voluntaristische (s. d.) Auffassung des I. hat Schopenhauer. Der I. ist nur „Akzidenz des Willens" (W. a. W. u. V., II. Bd., K. 30); der Wille ist „Ursprung und Beherrscher" des I. (K. 15). „Der I. ist das sekundäre Phänomen, der Organismus das Primäre, nämlich die unmittelbare Erscheinung des Willens; der Wille ist metaphysisch, der I. ist, wie seine Objekte, bloße Erscheinung", „Gehirnphänomen" (d. h. Erscheinung dessen, was dem Gehirn an sich zugrundeliegt (K. 19 u. ö.), „eine bloße Funktion zum Behuf des Willens" (An Frauenstädt, 1. März 1856, Briefe, Univ.-Bibl., S. 32 f.). Dem Willen und Leben dient der I. nach Nietzsche, Bergson (s. Verstand), Mach, Jerusalem, Goldscheid, Francé, Vaihinger (s. Fiktion), James, F. C. S. Schiller (Humanismus, 1911; Mind XIX, N. S., p. 30 ff.) u. a. (s. Aktivismus, Pragmatismus, Erkenntnis). Von einem „Organintellekt" spricht J. G. Vogt (Z. f. d. Ausbau der Entwicklungslehre III; Der absolute Monismus, S. 309 ff., 202 ff.; der I. ist ein Entwicklungsprodukt der Empfindung und damit ein innerer Ausdruck des „mechanischen Potentials"). Nach Francé ist der I. „eine biotechnische Einrichtung zur Regelung der Handlungen und zur Orientierung in der Umwelt" (Die Welt als Erleben, S. 38). Der Motor des I.s ist der Wille nach Wundt (Gr. d. Psych.[5], S. 13 ff.; Kleine Schr. II, 301 ff). u. a. (s. Voluntarismus, Denken). Vgl. Meumann, I. u. Wille[4], 1925; Goldscheid, Zur Eth. des Gesamtwillens I, 71 ff. (I. u. Wille von einander abhängig); Paulhan, Log. de la contradiction, p. 95 ff. (Strebungen in den intell. Prozessen; auch Fouillée u. a.); Ribot, L'évolut. des idées générales, p. 5 ff.; Kreibig, Die intellektuellen Funktionen, 1908. Über den Gefühlsfaktor (s. d.) im I. vgl. Ziegler, H. Maier (s. Emotional), Apfelbach (Der Aufbau des Charakters, S. 111 ff.; Denkgefühle, S. 29 ff.) u. a. Nach Rickert beruht auch das theoretische Erkennen auf einem Wert (der Wahrheit; Syst. d. Ph. I, 151). Die zielstrebige Aktivität der intellektuellen Prozesse betonen Jodl, Wundt, Ach, Meumann, Külpe, Geyser, Bühler, Messer, Selz, Müller-Freienfels u. a. (s. Denken). — Sozial bedingt ist der I. nach Feuerbach, Lewes, Kropotkin (Gegenseit. Hilfe, S. 58), Dietzgen, Baldwin, Müller-Lyer, Durkheim, de Roberty, Jerusalem u. a. (s. Erkenntnis, Gesellschaft). Vgl. Ratzenhofer, Die Krit. des I.s, 1902; J. Sylvester, Vom Wesen der Dinge, S. 8 ff.; U. Sinclair, Das Buch des Lebens, 1925; G. Anschütz, Die Intelligenz, 1913;

Geyser, I. oder Gemüt², 1921; F. Kottje, Erk. u. Wirklichkeit, 1926 (I. u. Raumproblem). Vgl. Verstand, Vernunft, Gott, Geist, Denken, Sprache, Intelligenz, Synthese, Rationalismus, Intellektuell, Pragmatismus, Humanismus, Wille, Erkenntnis, Apriori.

Intellektuale Anschauung s. Anschauung, Intuition, Intellekt.

Intellektualismus: Betonung des Intellektuellen, des Denk- oder Verstandesmäßigen, des Theoretischen gegenüber dem Praktischen, dem Handeln, dem Leben, dem Irrationalen (s. d.). 1. Der erkenntnistheoretische I. leitet das Wesentliche der Erkenntnis aus den Funktionen oder der Gesetzmäßigkeit des Intellekts ab (s. Rationalismus). 2. Der psychologische I. führt alle seelischen Phänomene auf „intellektuelle" (Vorstellungen oder Denkakte) zurück, im Gegensatz zum Voluntarismus (s. d.) oder vermittelnden Standpunkte, (Herbart, Hegel u. a.) oder bestimmt den I. als das Primäre gegenüber dem Willen (Thomas: „intellectus altior et nobilior voluntate", S. th. I, 82, 3; Spinoza: „idea primum est, quod humanae mentis esse constituit", Eth. II, prop. XL, dem.; Hegel: das Denken macht „die innerste wesentliche Natur des Geistes aus", Ästh. I, 18; vgl. Cohen, Natorp, B. Kern u. a.). 3. Der ethische I. leitet das Sittliche (s. d.) aus der Vernunft ab oder betont die Leitung des Handelns durch diese, durch vernünftige Einsicht, Reflexion, Vernunftmotive (Sokrates, Platon, Aristoteles, die Stoiker, Thomas, Spinoza Kant, Hegel u. a.; eine „int. Ethik auf Grund voluntaristischer Psychologie" vertritt Goldscheid, Zur Eth. des Gesamtwillens I, 77 ff.). 4. Der metaphysische I. = Panlogismus (s. d.). Unter „willenspsychol. I." versteht H. Schwarz die Auffassung des Vorziehens und Verwerfens als Urteilsakt (Psych. des Willens, S. 283). — Nach Kant lehren die „Intellektualphilosophen", in den Sinnen sei nur Schein, bloß der Verstand erkenne das Wahre, und es gebe eine Anschauung des „Intelligiblen" durch den Verstand (Kr. d. r. V., S. 700 f.). Nach Rickert ist für den I. das Erkennen der höchste Wert, an dem alles orientiert wird (z. B. bei Spinoza). Dem I. steht entgegen der Anti-I. sowie ein dritter Standpunkt, der die theoretischen Werte universal wertet, ohne ihnen die „atheoretischen" Werte unterzuordnen (Syst. d. Ph. I, 29 f., 150 ff., 408; Kant als Philosoph der mod. Kultur, 1924). Ähnlich Geyser (Erkth., S. 275 ff.) u. a. Daß mit steigender Zivilisation eine Intellektualisierung (Rationalisierung) des Lebens erfolgt, lehren Comte, Sombart, Tönnies, Vierkandt, Jerusalem (Einl. in die Ph.¹⁰, S. 279 ff., 360 ff.), A. Weber, Spengler (Der Untergang des Abendlandes I; s. Kultur) u. a. Gegner des I. sind Duns Scotus, Shaftesbury, Rousseau, Herder, Jacobi, Hamann, Goethe, Kant als Lehrer des „Primat der praktischen Vernunft" (s. d.), Fichte, Schopenhauer, Nietzsche, Wundt, Dilthey, Eucken (Die Einh. des Geisteslebens, S. 63 ff.), J. Goldstein (Wandlungen in der Ph. der Gegenw., 1911), Benrubi, Boutroux, Bergson (s. Verstand), H. Kutter, R. Hildebrand, James, F. C. S. Schiller, Müller-Freienfels (s. Irrationalismus), Keyserling, J. Müller u. a. Vgl. M. Wundt, Der I. in d. griech. Eth., 1907; P. Petersen, Voluntar. u. I., Z. f. Ph. 147; F. Haiser, Die Krisis des I.², 1923; H. Stern, Geist u. Wille, 1920; Th. Lessing, Untergang der Erde am Geist³, 1924, S. 42, 47 (aber gegen Angst vor dem Intellektuellen, das man noch sehr mangelhaft besitzt). Vgl. Aktivismus, Pragmatismus, Tat, Praktisch, Intuition, Irrational, Anschauung (Cohen, Natorp), Tugend, Theorie, Glaube, Verstand, Rationalismus, Logismus.

Intellektualität (vgl. Kant, WW. XV, 78 f.): intellektueller Charakter. Schopenhauer lehrt die I. der Anschauung (s. d.).

Intellektuell (*νοερόν*, intellectualis): zum Intellekt gehörig, durch ihn erzeugt, bedingt, geistig (vgl. Kant, Proleg., § 34). Intellektuelle Funktionen (Schleiermacher, Wundt, Kreibig, Die i. F., 1909) s. Denken usw. I. Gefühle: geistige Gefühle (logische u. a. Gefühle), Gefühle, die sich an geistige Akte und Inhalte, namentlich an Denk- und Erkenntnisprozesse knüpfen (Störring, Psych. des menschl. Gefühlslebens, S. 284 ff.; Wundt, Grdz. d. physiol. Psych., III⁵, 624 ff. u. a.). Es gehören dazu das

Gefühl der Wahrheit, des Zweifels, der Gewißheit, Übereinstimmung, des Denkzwanges, des Widerspruchs u. a. Vgl. Messer, Psych., 1922; Kurella, Die Intellektuellen u. die Gesellschaft, 1913; Paulhan, Les types intellectuels, 1896; K. Oesterreich, Phän. des Ich I, 1910 („i. Inhalte"); Martinak, Zur Begriffsbestimm. der i. Gef., 1895; Ziehen, Lehrb. d. Log., S. 397 f.; Jodl, Lehrb. d. Psych. II[5], 322 ff.; Selz, Zur Psych. des produkt. Denkens, S. 373 ff. (Zielgemäßheit der i.en Operationen; s. Denken, Komplex). Vgl. Bewußtsein (Lachelier), Kategorien, Kritik, Gefühl, Liebe (Spinoza), Anschauung, Intelligibel.

Intellektuelle Welt (*κόσμος νοερός*) geht nach Jamblichos aus der intelligiblen (s. d.) Welt hervor, als Inbegriff der geistigen Kräfte. Nach Proklos gliedert sich die i. W. nach der Siebenzahl (in sieben Hebdomaden; Theol. Plat. IV).

Intelligenz (intelligentia): Intellekt (s. d.), Einsichtsvermögen, Denk- und Erkenntniskraft (vgl. Taine, De l'intelligence[6], 1892), Bestand an geistigen Leistungen, Inbegriff ausgeprägterer intellektueller Fähigkeiten (Auffassung, Besinnung, Apperzeption, Begreifen, Abstraktion, Begriffsbildung, Generalisation, Kombination, Schlußfolgerung, Kritik, selbständiges Urteilen und Lösen von Aufgaben). Es gibt verschiedene I.-Typen (je nach Überwiegen des Verstandes, der Phantasie, des Emotionalen, der analytischen, synthetischen, kombinatorischen Funktionen) und I.-Grade (s. Talent, Begabung, Psychopathol.). I. bedeutet auch „geistiges Wesen" (vgl. Welt, Form.). Vgl. Kant, Kr. d. r. V., S. 160 (I. ist „ein Wesen, das der Handlungen nach der Vorstellung von Gesetzen fähig ist").

Nach Boëthius ist die Erkenntnis der „intelligentia" die höchste, sie ist geistige Anschauung (Cons. phil. V). Thomas versteht unter „intelligentia" geistig-vernünftige Tätigkeit (S. th. I, 84, 4c; I, 10, 5c; „intelligentia prima, secunda": I, 47, 1c; „actualis": I, 93, 7 ad 3). „Hoc nomen intelligentia proprie significat ipsum actum intellectus, qui est intelligere". Intelligenzen („intelligentiae") werden die „substantiae separatae" (Engel) genannt (S. th. I, 79, 10). Spinoza: „Nulla ... via rationalis est sine intelligentia, et res eatenus tantum bonae sunt, quatenus hominem iuvant, ut mentis vita fruatur, quae intelligentia definitur" (Eth. IV, app. V). Kant: „Intelligentia (rationalitas) est facultas subiecti, per quam, quae in sensus ipsius per qualitatem suam incurrere non possunt, sibi repraesentare valet" (De mund. sens. sct. II, § 3). Nach Fichte wird das Ich (s. d.) durch sein sich selbst-Anschauen zur I., zum Repräsentanten der „Vernunft überhaupt" (Syst. d. Sittenlehre, S. 32 ff.). Nach Wundt ist die I. „die Gesamtsumme der bewußten und im logischen Denken ihren Abschluß findenden Geistestätigkeiten" (Essays, S. 98), die „einheitliche Verbindung von Wollen und Vorstellen" (Log. II[2] 2, 17 f.). Nach Ebbinghaus ist I. (Verstand, Klugheit) die Fähigkeit des richtigen Denkens; es gehört zu ihr „Umsicht und Beweglichkeit des Denkens bei gleichzeitiger Festhaltung eines herrschenden Gedankens oder eines einheitlichen Zweckes" (Abr. der Psych.[8], S. 137 f.; Über e. neue Methode zur Prüf. geist. Fähigkeiten, 1897). Nach W. Stern ist I. die Fähigkeit, das Denken auf neue Forderungen einzustellen, geistige Anpassung an neue Aufgaben (Die I. der Kinder u. Jugendlichen[3], 1920). Vgl. G. Anschütz, Die I., 1913; Kohnstamm, I. u. Anpassung, Ann. d. Naturph., 1903. Nach Meumann besteht die I. in gewissen Eigenschaften des Denkens oder Urteilens (Wille u. Intell., S. 10), in Selbständigkeit des Urteils, Originalität und Produktivität des Denkens, „Urteilsfähigkeit" (S. 9). Die I. ist Bedingung des Willens, der ohne intellektuelle Elemente nicht möglich ist (S. 274). Es gibt „Intelligenzformen des Willens" und „Willensformen der Intelligenz" (S. 268, 4. A., 1925). Ziehen bestimmt I. als Komplex bestimmter intellektueller Anlagen (Gedächtnis, Begriffsbildung-Ideation, Kombination). Es gibt keine allgemeine I. oder Verstandesfähigkeit (Über das Wesen der Beanlagung[3], S. 9 ff.; gegen Spearmann, Amer. journ. of psych. 15, p. 201; Krüger und Spearmann, Z. f. Psych. 44, S. 50; korrelativer Zentralfaktor). Ähnlich Bleuler (Naturgesch. der Seele, S. 200 ff.; keine einheitliche I.;

„I." ist mehr ein praktischer als ein wissenschaftlicher Begriff) u. a. Vgl. O. Lippmann, Über Begriff u. Form der I., Z. f. angew. Psych. 24 (Nach-, Neu-, Umgestalten); Jaspers, Allg. Psychopathol.², 1920; Vignoli, Das fundamentale Gesetz der I. im Tierreich, 1879; Chr. Richet, L'homme et l'intelligence, 1884; A. Lorand, Die menschl. I. u. ihre Steigerung, 1914; L. Noël, Le réel et l'intelligence, Rev. néo-scol. XXVI; L. Vivante, Della intelligenza nell' espressione, 1922. Vgl. Geist, Vernunft, Verstand, Natur (Schelling), Intelligibel, Denken, Talent, Begabung, Tierpsychologie.

Intelligenzprüfung: Untersuchen der Höhe und Art der Intelligenz (s. d.); Stichproben („Tests") durch Fragen, Aufgaben (Rechnen, Erzählen, Definieren, Beurteilen, Schließen, Sinnauffassung, Sinnergänzung u. a.); für jede Altersstufe ist eine Reihe von Tests normal. Vgl. Binet, L'étude expér. de l'i., 1903; Arch. de psych. 14 u. 17; Simon, Bobertag u. a., Z. f. angew. Psych. 3, 5, 6, 2. A., 1920; Jaederholm, l. c. 11; Spearmann (s. Intelligenz); W. Stern, D. Intelligenz der Kinder u. Jugendlichen³, 1920; W. Stern und O. Wiegmann, Methodensamml. zur I.³, 1926, Meumann, Exper. Päd.², 1911; Lay, Exper. Päd.², 1912; Ziehen, Prinz. u. Methoden der I.⁴, 1918; W. Höper, Über d. objekt. Wert von I.en, 1919; F. Rimat, I.untersuch., 1925; Psych. Arb., hrsg. von Kraepelin, Bd. VII; W. Eliasberg, Psych. u. Path. der Abstraktion, Z. f. angew. Psych., 1925; Roloff, l. c. 1922 (Definition); Benary, Z. f. angew. Psych. 17; K. Hase, Einf. in die angewandte Seelenkunde, 1921; K. Lämmel, I. u. psychol. Berufsberatung, 1923; Jodl, Lehrb. d. Psych. II⁵, 315 ff.; Fröbes, Lehrb. der exper. Psych. II², 206 ff.; R. Schulze, Die moderne Seelenlehre³, 1921; Aus der Werkstatt der exp. Psych. u. Päd.⁴, 1921; Hamburger Arbeiten zur Begabungsforsch., Z. f. angew. Psych., Beiheft 19 f., 34. Vgl. Begabung, Psychotechnik, Lernen, Gedächtnis, Kindespsychologie, Jugendpsychologie, Psychologie (angewandte), Korrelation, Statistik.

Intelligibel: (*νοητός*, intelligibilis) 1. verständlich, begreiflich, denkbar; 2. nur durch geistiges Schauen oder die Vernunft erfaßbar, übersinnlich. Gegensatz: sensibel.

Platon hypostasiert die *νοητά* zu Ideen (s. d.). Das Intelligible (*νοητὸν γένος*) wird von dem *ὁρατὸν γένος* unterschieden (Rep. II, 507 B ff.). Nach Aristoteles ist alles Seiende wahrnehmbar (*αἰσθητά*) oder i. (*νοητά*, De an. III 8, 431 b 22). Die mathematischen Objekte z. B. sind *νοητά* (Met. VII 10, 1036 a 3; vgl. I 8, 990 a 31); *ἐν τοῖς εἴδεσι τοῖς αἰσθητοῖς τὰ νοητά ἐστιν* (De an. III 8, 432 a 5).

Nach Boëthius ist „intellectibile", „quod ... sola tantum mente intellectuque capitur" (Opp. Basel, p. 2). Augustinus: „Omnia, quae percipimus, aut sensu corporis aut mente percipimus. Illa sensibilia, haec intelligibilia ... nominamus" (De magistro, 39). Nach Hugo von St. Victor ist die Seele i., „quod solo percipitur intellectu" (Erud. didasc. II, 3, 4). Nach Thomas ist „proprium obiectum intellectus ens intelligibile" (C. gent. II, 98); „per hoc autem aliquid fit intelligibile in actu, quod aliqualiter abstrahitur a materia" (1 phys. 1a). Nach Zabarella wird i. gebraucht „pro eo, quod est, quod ipsum intelligi potest" und „pro eo, quod intelligendi vim habet" (De mente ag. C. 4). G. Bruno: „Quidquid cognoscitur intelligibile, per ideas cognoscitur" (De umbr. idear., p. 37). Leibniz: „Ce qui n'est qu'intelligible, comme étant l'objet du seul entendement, et tel est l'objet de ma pensée, quand je pense à moi même" (Gerh. VI, 501). Berkeley setzt i. gleich dem „im Geiste" (Princ. LXXXVI). Kant: „Quod ... nihil continet, nisi per intelligentiam cognoscendum, est intelligibile" (De mundi sens. sct. II, § 3 ff.). „I. ... heißen Gegenstände, sofern sie bloß durch den Verstand vorgestellt werden können, und auf die keine unserer sinnlichen Anschauungen gehen kann" (Proleg., § 34). „Bloß i., d. i. dem Verstande allein und gar nicht den Sinnen gegeben", Gegenstand einer intellektuellen Anschauung (s. d.) sein. I. ist an einem Sinnesobjekte das, „was selbst nicht Erscheinung ist" (l. c., S. 473). Die „intelligibilia" sind „Noumena" (s. d.), die Kant früher noch für erkennbar hielt (De mund. sens. ac intellig. sct. I ff.). Von dem Begriff i.er Gegenstände kann man keine Anwendung machen, „weil man keine Art erkennen kann, wie sie

gegeben werden sollten", „und der problematische Gedanke, der doch einen Platz für sie offen läßt, dient nur, wie ein leerer Raum, die empirischen Grundsätze einzuschränken, ohne doch irgend ein andres Objekt der Erkenntnis, außer der Sphäre der letzteren, in sich zu enthalten und aufzuweisen". Das Intelligible ist (theoretisch) unerkennbar, darf aber nicht für unmöglich erklärt werden (S. 490). Vgl. Liebert, Wie ist krit. Ph. überhaupt möglich?, S. 75; N. Hartmann, Grdz. e. Met. d. Erk.², S. 58, 231 f. (der unerkennbare Teil des Transobjektiven ist das irrationale „Transintelligible"). Vgl. Rational, Logisch, Vernunft, Metagnostisch, Übersinnlich, Gedankending, Noema, Raum, Charakter, Idee, Noumenon, Objekt, Wesen.

Intelligible Welt (*κόσμος νοητός*, mundus intelligibilis): die nur geistig, in der Idee, durch den reinen Intellekt erfaßbare, übersinnliche Welt (Idealwelt, Vernunftwelt. die Welt oder Gemeinschaft geistiger, vernünftiger Wesen als „Wesen an sich", zu der wir uns in der Idee erheben oder nach deren Idee wir unser Verhalten normieren sollen, so daß diese Idee mindestens praktischen Wert hat). Gegensatz: Sinnenwelt oder Erscheinungswelt. Platon spricht von *κόσμος νοητός* der Ideen (s. d.). Philon bezeichnet so die Welt der Ideen (De mundi opif. 4; De gigant., 60). Auch Plotin, der ihre Einheit im Geiste (*νοῦς*) betont. Sie ist die Welt der Urbilder der Dinge, ist voll Leben (Enn. V, 9, 9), raumlos, allgegenwärtig (V, 9, 13), aber nicht außerhalb des Geistes, sondern in ihm als ein „zweiter Gott" (V, 2, 3). Die Sinnenwelt ist ein Abglanz der Idealwelt; was in jener vielfältig ist, das ist hier zur Einheit verbunden (IV, 1 ff.). Das Intelligible ist der Geist in Ruhe, Einheit, Beharrlichkeit (*ἡσυχία*, *ἑνότης*, *στάσις*, III, 9, 1). Nach Plutarch ist die i. W. die Emanation (s. d.) des *ἕν*, der (zweiten) Einheit (s. d.). Nach Jamblichos geht aus der i. W. die „intellektuelle" Welt hervor. Proklos leitet aus dem Ur-Einen die Trias der intelligiblen (*νοητόν*), intelligibel-intellektuellen (*νοητὸν ἅμα καὶ νοερόν*) und intellektuellen Welt (*νοερόν*) ab (Theol. Plat. III, 24). Das Intelligible (die *οὐσία*) gliedert sich in drei Triaden: *πέρας*, *ἄπειρον*, *μικτόν* (*ζωή*). (In jeder Triade: *πατήρ*, *δύναμις*, *νοῦς*.) Das Intelligibel-Intellektuelle gliedert sich gleichfalls triadisch (IV, 37; In Tim. 94). Augustinus identifiziert die i. W. mit dem Göttlichen (s. Gottesreich). Joh. Scotus unterscheidet von der vergänglichen Sinneswelt („mundus sensibilis") die unvergängliche i. W. („mundus intelligibilis", De divis. nat. V, 18; 24). Ähnlich Malebranche, J. Norris (Essay towards the theory of the ideal or i. world, 1701—4) u. a. — Kant hält zuerst die i. W. für erkennbar (s. Intelligibel; Möglichkeit unserer Zugehörigkeit zu einer immateriellen, i. W., Träume e. Geistersehers, S. 18 ff.). Der Mensch gehört zur „Sinnenwelt" und zur „Verstandeswelt" („intellektuellen Welt"), die er aber nicht weiter kennt (Gr. z. Met. d. Sitten, 3, S. 80). Zur letzteren gehört er als selbsttätig-freies Vernunftwesen („Intelligenz"). Von diesem „Standpunkt" der Erhebung in der Idee zu einer i. W. betrachtet er sich als autonom (s. d.), gesetzgebend im moralischen Reich der Zwecke. Wir haben die „Idee einer anderen Ordnung und Gesetzgebung" in einem Reich vernünftiger Wesen, das wir aber nicht weiter erkennen (S. 88 ff.), die Idee eines „Ganzen aller Intelligenzen", die von praktisch-sittlicher Geltung ist (S. 93 f.). Durch die praktische Vernunft denken wir uns als „Wesen an sich selbst" in einer „intelligiblen Ordnung" der Dinge, aus der das Sittengesetz stammt (Kr. d. pr. V., S. 55 ff.; s. Imperativ). Das sittliche Wollen ist „eigenes notwendiges Wollen als Gliedes einer i. W." (Gr. z. M. d. Sitten). Die i. W. ist „die Welt vernünftiger Wesen, betrachtet nach objektiven Gesetzen der Freiheit". Sie liegt der Sinnenwelt zugrunde, aber als Erkenntnisobjekt ist sie eine „bloße unbestimmte Idee" (Reflex. II, 1162, 1151 ff.; „mundus moralis"; vgl. Vorles. über Met., S. 257; WW. XV, 316: „Gut ist, was mit mir als einem Glied der intellektuellen Welt zusammenstimmt"). Vgl. Vaihinger, Die Philos. des Als Ob, S. 637 ff. (Die i. W. als Fiktion; so schon F. A. Lange). Fries spricht von der Idee einer „i. Welt freiwollender ewiger Intelligenzen" (Wissen, Glaube u. Ahndung², S. 133, 286 ff.). Nach Fichte ist unsere Existenz in der „i. W." das Sittengesetz, in der Sinnenwelt die wirkliche Tat (Syst. d. Sittenlehre, S. 111, 59;

Anweis. zum seligen Leben). Vgl. Noumenon, Moral, Welt, Charakter, Imperativ, Mensch, Idee, Übersinnlich, Gottesreich, Ding an sich.

Intension: Spannung, Kraftanspannung. Nach KANT ist die Bestrebung, die Bewegung zu erhalten, die I., die „Basis der Aktivität" (Von d. wahr. Schätz. d. lebend. Kräfte, § 117 ff.). Vgl. Intensität, Kraft.

Intensität (intensitas): Spannungsgrad, Stärke, Stärkegrad, Größe der Kraft (s. d.). Psychische I. ist der Grad der Kraft, mit welcher psychische Phänomene auftreten und wirken. Die I. der Empfindung (s. d.) steht zu der des Reizes (s. d.) in bestimmter Beziehung (s. Webersches Gesetz, Schwelle), ist aber auch von organisch-subjektiven Bedingungen abhängig. Die Klarheit (s. d.) des Bewußtseins gilt oft als dessen I. Auch die Aufmerksamkeit (s. d.), das Gefühl, das Wollen hat eine I.

Nach CHR. WOLFF ist „intensitas sive intensio" „quasi graduum multitudo" (Ontol., § 759). „Intensive Größe" nennt KANT „diejenige Größe, die nur als Einheit apprehendiert wird, und in welcher die Vielheit nur durch Annäherung zur Negation = 0 vorgestellt werden kann". Nach dem (apriorischen) Prinzip der „Antizipation" (s. d.) der Wahrnehmung hat in allen Erscheinungen „das Reale, was ein Gegenstand der Sinne ist, intensive Größe, d. i. einen Grad" (s. d.). Der Empfindung kommt „durch die Apprehension derselben, in welcher das empirische Bewußtsein in einer gewissen Zeit von nichts = 0 zu ihrem gegebenen Maße erwachsen kann", eine i. Größe zu, ebenso allen „Objekten der Wahrnehmung" (als „ein Grad des Einflusses auf den Sinn", Kr. d. r. V., S. 205 ff.). Zwischen Realität und Negation in der Erscheinung besteht ein kontinuierlicher Zusammenhang vieler möglicher Zwischenempfindungen, eine unendliche Stufenfolge immer minderer Grade (S. 207 ff.; vgl. Reflex. II, 614; vgl. Realität, Empfindung). Nach COHEN bedeutet Realität i. Größe, sie liegt im Infinitesimalen. „In den i. Größen sind diejenigen Realitäts-Einheiten gewährleistet, an welchen dynamische Beziehungen gestiftet und durch Differentialgleichungen berechnet werden können" (Das Prinz. d. Infin., S. 14 ff.). Nach C. H. WEISSE gilt die Kategorie der I. auch für das Metaphysische (Grdz. d. Met., S. 192 ff.). E. v. HARTMANN erblickt in der I. eine metaphysische Kategorie; sie ist „das Prinzip des Unlogischen selbst, das sich objektiv als Wollen oder Kraftäußerung, subjektiv als Empfindung darstellt" (Kategorienlehre, S. 68 f.). Nach TEICHMÜLLER sind die I.s-unterschiede an die Zahl der qualitativen Elemente gebunden (Neue Grundleg., S. 43). Nach W. STERN ist I. „die Beteiligung eines Sachgeschehens an einem personalen Geschehen" und bedeutet „entweder den Störungswert oder den Restitutionswert, den ein Sachgeschehen für die personale Selbsterhaltungsfunktion hat" (Person u. Sache I, 402 ff.). Nach HAERING wird die I. nicht von Kräften, nur von Kraftwirkungen gemessen (Philos. u. Naturwiss., S. 201 ff.). Nach HELM, OSTWALD (Mod. Naturph. I, 350 ff.) u. a. sind nicht kompensierte I.s-Unterschiede die Bedingung alles Geschehens (s. Energie, Entropie). Vgl. K. C. SCHNEIDER, Die Welt, S. 257 f. (I.sunterschiede sind an sich frei von Quantität, repräsentieren ein Ineinander, kein Nebeneinander); TH. ZIEHEN, Grdl. d. Naturph. 1922, S. 57 ff.; P. OPPENHEIM, Die natürl. Ordnung d. Wiss. 1926.

Daß allzugroße I. der Empfindung den Organismus schädigt, betont schon ARISTOTELES: *ἡ δὲ τῶν ἁπτῶν ὑπερβολή, οἷον θερμῶν καὶ ψυχρῶν καὶ σκληρῶν, ἀναιρεῖ τὸ ζῷον· παντὸς μὲν γὰρ ὑπερβολὴ αἰσθητοῦ ἀναιρεῖ τὸ αἰσθητήριον* (De an. III 13, 435b 13 ff.). — LOTZE: „Die Vorstellung des Schwächeren ist nicht die schwächere Vorstellung, die stärkere Vorstellung ist ein Mehr des Vorgestellten, nicht des Vorstellens" (Mikrok. I, 222 ff.). Es besteht wohl keine verschiedene I. der Vorstellungstätigkeit, nur der Vorstellungsinhalte (Grdz. d. Psych.[5], S. 23, 13 f.). VOLKMANN: „Die Stärke der Empfindung ist die Quantität des Empfindens, d. h. die Energie, mit welcher der Inhalt der Empfindung zur Geltung gebracht wird: der Grad seines Bewußtwerdens" (Lehrb. d. Psych. I[4], 228). Nach WUNDT hat jedes psychische Element „einen bestimmten Intensitätsgrad, den man sich in einen beliebigen andern Intensitätsgrad des nämlichen qualitativen Elements durch

stetige Abstufung übergeführt denken kann. Hierbei ist aber eine solche Abstufung immer nur nach zwei Richtungen möglich, deren eine wir als Zunahme, und deren andere wir als Abnahme an Intensität bezeichnen". „Die Intensitätsgrade jedes psychischen Elementes bilden ein geradliniges Kontinuum. Die Endpunkte dieses Kontinuums nennen wir bei den Empfindungen Minimal- und Maximalempfindung, bei den Gefühlen Minimal- und Maximalgefühl" (Gr. d. Psych.[5], S. 37 f.; vgl. S. 305 ff.; Grdz. d. phys. Psych. I[6], 525 ff.). Nach Lipps ist sie „diejenige Qualität der Empfindung, die und sofern sie von einem, ihrem Grade entsprechenden objektiven Quantitätsgefühl begleitet ist" (Vom Fühlen, Wollen und Denken, S. 145). Nach Fouillée entspringt die Vorstellung der I. aus der inneren Anstrengung gegen ein Hindernis (Morale des idées-forces, p. 38). Vermöge der „puissance dynamogène" verstärkt sich die Intensitätsempfindung selbst (p. 218; auch Guyau, Éducation et hérédité, p. 218). Die I. ist eine Grundeigenschaft des Psychischen (Der Evolut. d. Kraft-Ideen, S. 60 ff.). Nach Avenarius ist die I. eines Aussageinhalts abhängig von der Größe der „Schwankung" (s. d.) im „System C" (Krit. d. reinen Erfahr. II, 19).

Nach Hering u. a. hat die Gesichtsempfindung (s. d.) keine I. Nach Brentano gilt: „Wenn die Stärke einer bewußten Vorstellung steigt und sinkt, so steigt und sinkt die Stärke der darauf bezüglichen begleitenden Vorstellung in gleichem Maße" (Psych. I[2], 188 ff.). Nicht jedes psychische Phänomen weist eigentliche I. auf (Psych. II, 151). Die I. der Vorstellungen ist keine I. außer der größeren oder geringeren Schärfe und Lebhaftigkeit der Erscheinung (II, 66). Die I. der Gesichtsempfindung ist das „Maß von Dichtigkeit" in der scheinbar kontinuierlichen Erfüllung eines Sinnesraums. Maximal-intensiv ist eine Empfindung, welche ihren „Sinnesraum" lückenlos erfüllt. Bei sinnlichen Inhalten ist die I. des Empfindens und Vorstellens nichts als die I. des Empfundenen und Vorgestellten, bei nicht sinnlichen Inhalten hat das Vorstellen, Urteilen, die Gemütstätigkeit keine I. (Zur Lehre von d. Empfind., Ber. III. intern. Kongr. f. Psych., 1897, S. A., S. 9 ff.; Psych. II, 140 f.). Teilweise Einwände gegen diese Theorie bei Ehrenfels (Die I. d. Gefühle, Z. f. Psych. 16, S. 49 ff.). Die Stärke des Willens ist nur etwas Potentielles, ein „stärkerer "Wille ist der schwerer zu Besiegende (V. f. w. Ph. 23, S. 275; ähnlich H. Schwarz, Psych. d. Willens, S. 43 f.). Nach Stöhr hat das Bewußtsein eigentlich keine Grade, nur eine verschiedene Menge von Reaktionen auf das Empfundene (Psych., S. 55 f.; aber I. der Empfindung). Nach Witasek u. a. ist die verschiedene „I." einer Farbe eine verschiedene Qualität (Grundlin. d. Psych., S. 143 f.). Nach R. Wahle hat die Empfindung keine I. als Eigenschaft (Das Ganze d. Philos., S. 186 ff.). Meßbar ist nur „jene physiologische Erregung, welche wir haben, wenn etwas Neues überhaupt eintritt" (S. 193). Was man I. nennt, ist in Wahrheit ein Mehr oder Minder in einem Aggregate von einfachen Qualitäten (ib.). Nach Bergson haben die psychischen Zustände als solche keine I., sondern diese geht zurück auf „une certaine qualité ou nuance dont se colore une masse plus ou moins considérable d'états psychiques" (Ess. sur les données imméd., p. 6 = Zeit u. Freih., 1911, S. 1 ff.; vgl. S. 176 f.). Psychische I. gibt es nach W. Blumenfeld (Zur krit. Grundleg. der Psych., 1920, S. 55 ff.) u. a. Vgl. J. v. Kries, Über die Messung int. Größen u. d. sog. psychophys. Gesetz, V. f. w. Ph. 6; Schlick, Die Grenze d. naturwiss. u. philos. Begriffsbild., l. c. 34; Sigwart, Log. II[2], 99 ff.; Bradley, Mind IV, N. S.; W. Reimer, Der I.sbegriff in d. Psych., V. f. w. Ph. 35; Pikler, Theorie der Empfindungsstärke, 1920; Cornelius, Transz. System. S. 136 f. (nur die Abstände zwischen den I.sgraden sind meßbar, nicht die „Intensitäten" selbst); H. Werner, Grundl. d. I.spsych., 1922. Vgl. Größe, Quantität, Qualität, Bewußtsein, Energie, Vorstellung, Empfindung, Reiz, Webersches Gesetz, Grad, Leben.

Intensitätsschwelle s. Schwelle. Jodl: „Die Stärke jeder qualitativ bestimmten Empfindung kann schwanken zwischen einem Minimum, d. h. jenem Grenzpunkte geringster Intensität, mit welchem dieselbe eben wahrnehmbar wird, und einem Maximum, d. h. jenem

Grenzpunkte höchster Intensität, mit welchem sie aufhört, als ein bestimmter Inhalt wahrnehmbar zu sein, und in Schmerz oder Betäubung umschlägt. Diese Grenzpunkte bezeichnet man als (untere oder obere) I.sschwelle, welche demgemäß entweder Minimal- oder Maximalempfindung sein kann. Die gesamte auf- und absteigende Skala der I.sgrade einer qualitativ bestimmten Empfindung wird bezeichnet durch den Begriff I.sumfang." Reiz- und Empfindungsschwelle sind unterschieden. Von der Lage der unteren I.sschwelle ist abhängig die I.sempfindlichkeit (Schärfe), von der Lage der oberen die I.sempfänglichkeit (Kräftigkeit) eines Sinnesgebiets (Lehrb. der Psych. I^5, 210). Vgl. Empfindlichkeit, Webersches Gesetz.

Intensiv: der Intensität (s. d.) nach; kräftig. Vgl. Grad, Leben, Wert, Ästhetik (J. Cohen). Intensive Gefühle nennt Wundt die Harmoniegefühle (Grdz. d. ph. Psych. III^5, 135 ff.). Intensive Vorstellungen sind nach Wundt jene Vorstellungen, „bei der sich die in eine Vorstellung eingehenden Empfindungen zu einem Ganzen verbinden, das, wie jedes der qualitativen Elemente, lediglich qualitative und intensive Eigenschaften erkennen läßt" (Grdz. d. ph. Psych. II^5, 374 ff.).

Intention (intentio): 1. Abzielen, Absicht (s. d.), Willensrichtung. Intentionalität: Absichtlichkeit (vgl. Kant, Kr. d. U. II, § 73). Bei Bentham u. a. bedeutet „intentional" „voluntary" (Introduct. ch. 8, p. 137). 2. Abzielen oder Richtung eines Bewußtseinsaktes (bzw. dessen Inhalts) auf dessen Objekt; Gegenstandsbeziehung eines psychischen Erlebnisses; Bewußtsein von etwas, „Meinen" (s. d.) eines Gegenständlichen realer oder idealer Art, das als Vorgestelltes, Gedachtes, Gewertetes, Gewolltes ein intentionales Sein hat. Geistige Akte (s. d.) sind intentional, sie haben etwas zum Gegenstande, auf den sich Erlebnisinhalte beziehen und der vermittelst ihrer erfaßt wird (s. Objekt, Sein).

Cicero sagt von Aristoxenos, er betrachte die Seele als „corporis quandam intentionem" (Tusc. disp. I, 10, 20). Mit „intentio" wird der „τόνος" (s. Tonus) der Stoiker übersetzt, die Spannung der Seele: „Quid est aliud, quo animus noster agitetur? Quis est illi motus nisi intentio" (Seneca, Natur. quaest. II, 4, 6). Augustinus: „Quod in ea re, quamdiu videtur, sensum detinet oculorum, id est animi intentio" (De trinit. XI, 2).

Nach Avicenna ist „intentio prima" die direkte Betrachtung der besonderen Dinge, „i. secunda" die Beziehung des Denkens auf die (allgemeinen) Vorstellungen von den Dingen, auf die Gedanken (Met. I, 2; III, 16; Log. fol. 2). Die i. ist das, was die Seele am Wahrnehmbaren erfaßt (I, 5; Opp. 1508; Prantl, G. d. Log. II, 88 f., 327, 331). Vgl. Albertus Magnus, Met. I, 1,1. Thomas setzt die „intentio" mitunter der „similitudo", „species" (s. d.) gleich (4 Sent. 44, 2, 1, 3c). „I. intellecta" (intellectus, intelligibilis) ist „id, quod intellectus in se ipso concipit de re intellecta" (C. gent. IV, 11). „Intellectus, per speciem rei formatus, intelligendo format in se ipso quandam intentionem rei intellectae" (I, 53; vgl. S. th. I, 85, 1 ad 4). „Intentio prima" ist die direkte, „intentio secunda" die reflektive Erkenntnis (1 Sent. 23, 1, 3c). Die „i. secunda" ist ein Gedankending, wie es den Gegenstand der Logik bildet. Nach Herveus Natalis ist „i.": 1. „omne illud, quod per modum alicuius repraesentationis ducit intellectum in cognitionem alicuius rei, sive sit species intelligibilis sive actus intellectus sive conceptus mentis", 2. „quod se tenet ex parte rei intellectae, et hoc modo dicitur intentio res ipsa, quae intelligitur, in quantum in ipsam tenditur sicut in quoddam cognitum per actum intellectus." „Prima intentio concretive et materialiter dicit illud, quod intelligitur. Quae conveniunt rebus secundum quod sunt obiective in intellectu, sicut est ‚abstractum' et ‚universale' et similia ista pertinent ad secundam intentionem" (Prantl, III, 265 f.). R. Lullus: „I. est similitudo in anima alicuius vel aliquorum naturaliter repraesentativa; est autem duplex, sc. prima et secunda. Prima est similitudo particularis vel singularis in anima correspondens termino primae impositionis... Secunda est similitudo in anima correspondens termino secundae impositionis vel primae in communi sumptae" (Dial. introd.:

vgl. Prantl, III, 149). Die „i. prima" bezieht sich auf die Erfassung der Einzeldinge, die „i. secunda" auf die des Allgemeinen, Begrifflichen. Die ältere und die neuere Auffassung von „i." bei Duns Scotus (Qu. super l. I, Anal. post., qu. 46) u. a. Durand von St. Pourçain: „Esse intentionale potest dupliciter accipi, uno modo prout distinguitur contra esse reale, et sic dicuntur habere esse intentionale illa, quae non sunt nisi per operationem intellectus, sicut genus et species et logicae intentiones. „Aliomodo dicitur aliquid habere esse intentionale large, quia habet esse debile" (Super l.sentent. P. Lombardi comm. II, 13, 2; vgl. Prantl, III, 293, 308). Zwischen „esse intentionale" und „reale" unterscheiden Petrus Aureolus (In. l. sent. I) u. a. Wilh. von Occam versteht unter „i." bald das intentionale Sein selbst, bald die Beziehung auf ein solches . . . 1. „I. prima" ist „res realiter existens", die „i. secunda" ein „conceptus mentis", ein Denkinhalt (Sup. l. I, sent., 23, 1; Quodlib. IV, 9). 2. „I. animae"; die „i. prima" ist „omne signum intentionale existens in anima", die „i. secunda" ist das Zeichen für diese „intentiones primae" (Quodlib. IV, 19; Tract. log. I, 12; Ziehen, Lehrb. d. Log., S. 85). Suarez spricht von „intentiones logicales" (vgl. De anima III, 1, 4; IV, 3). Nach Goclen ist „i." 1. „actus mentis, quo tendit in obiectum" („intentio formalis"), 2. „obiectum in quod" („intentio obiectiva") (Lex. philos., 253). „Prima intentio formalis est actus intellectus directus, id est, quo obiectum suum percipit directe. Secunda intentio formalis est actus intellectus reflexus, id est quo aliquid per reflexionem cognoscimus". „Prima intentio obiectiva est omne id, quod per actum directum cognoscitur. Secunda intentio obiectiva est omne id, quod per actum reflexum intellectus cognoscitur" (ib.). „Scholastici ens intentionale appellant ens, quod sola intellectus conceptione et consideratione inest, seu ens, quod est intra animam per notiones — cui opponitur reale". „Intentionales dicuntur species sensibiles, quia obiecta materialia sensui repraesentant" (256). Es werden „voces" (Namen, s. d.) „primae et secundae intentionis" unterschieden.

Nach Brentano ist es das Charakteristische der psychischen Akte, ein Objekt zu haben. Die Intentionalität des Bewußtseins bedeutet „die Beziehung auf einen Inhalt, die Richtung auf ein Objekt", „die Beziehung auf etwas als Objekt". Jedes psychische Phänomen „enthält etwas als Objekt in sich". In der Vorstellung ist etwas vorgestellt usw. (Psych. I, 124 f.). Später modifiziert B. seine Lehre, das Mißverständliche des Wortes „intentionales Objekt" betonend, das nicht als wirkliche Existenz des Objekts im Bewußtsein zu verstehen ist. Es handelt sich nur darum, „daß etwas für das psychisch Tätige Objekt und als solches, sei es als bloß gedacht oder sei es auch als begehrt, geflohen oder dergleichen, gewissermaßen in seinem Bewußtsein gegenwärtig ist" (II, 8 f.; vgl. I, S. XXIV ff.; das intentionale Objekt ist der Gegenstand, den ein Akt erfaßt, mag jener existieren oder nicht). Gegen die immanente Inexistenz ist auch Marty, der eine „Adaequationslehre" (s. d.) vertritt (Unters. z. Grundleg. d. allg. Gramm. I, 292 ff.). Nach Honecker ist der „i. Gegenstand" der gedachte Gegenstand als solcher (Gegenstandslog. u. Denklog., S. 33). Bei der I.srelation besteht keine Wirkung des (int.) Objekts auf das Subjekt (S. 109; vgl. Meinen). Die Intentionalität psychischer Akte lehren Meinong (s. Objekt, Emotional), Scheler (Jahrb. d. Ph. II, 90 f.; Jahrb. f. Ph. II: i.es Fühlen; s. Gefühl), Volkelt (Gewißh. u. Wahrh., 1918), Stumpf (s. Sachverhalt), Lipps, Pfänder, Messer (Psych., S. 52 f.; Gegenstandsbewußtsein = Intentionalität als Moment aller Hauptarten von Erlebnissen), Haering (Die Materialis., S. 51 ff.), Mahnke (Eine neue Monadol., S. 14 ff.; Das subjektive Erlebnis „intendiert die objektiven, allgemeingültigen, ewigen Begriffe, Gesetze, Wahrheiten und Werte", der gegebene Inhalt präsentiert oder repräsentiert die gemeinten Gegenstände), G. Jacoby (Allg. Ontol. I—II; s. Meinen), Geyser (Abr. der allg. Psych., S. 16 ff.; es gibt „Intentionalitäten" = „Ichverhaltungsweisen", und nichtintentionale Inhalte; Erkth., S. 1, 29 u. ö.), Jaspers, W. Reimer (Kantstud. XXIII, 269 f.), P. Linke (Die phänomenale Sphäre, S. 5 ff.; Grundfragen der Wahrnehmungslehre, S. 21, 58 ff.; das intentional Gegebene der Erlebnisse als „dritte Schicht" gegenständlicher Inhalte, die nicht Wirklichkeit haben müssen, während das Erleben selbst, z. B. eine Erinnerung,

real ist; Gesetz der „Schichtenunabhängigkeit", s. Akt). Beeinflußt sind die letzteren von Husserl (Log. Unters. II, 97: „i.e Einheit" als identischer Inhalt einer Bedeutung). Intentionalität ist das Wesen von Erlebnissen (s. d.), „Bewußtsein von etwas" zu sein (sie sind „intentional bezogen"; Ideen zu e. r. Phän. I², 63 ff., 168 ff.). Empfindungsdaten sind als darstellender Inhalt Träger einer Intentionalität, aber nicht selbst eine solche, ebenso die sinnlichen Gefühle (S. 65; Log. Unt. II², 364 ff.). Zum Wesen der I. gehört nicht mit das Spezifische des „cogito" (der „Blick auf", der „Ichblick", die „Ichzuwendung"; Ideen 1², 168 f.; vgl. Akt; nicht alle int. Erlebnisse sind „Akte" im engeren Sinne). Das Sensuelle (die „Hyle") wird durch die sinngebende, gegenstandsbeziehende Noese (s. d.) geformt („intentionale *μορφή*, S. 172 ff.). Es gibt „reelle" und „intentionale" Erlebniskomponenten). Jedes i. Erlebnis ist „noetisches" Erlebnis, es birgt in sich einen „Sinn" (s. d.), hat ein „intent. Objekt", ein „Noema" (s. d.); z. B. hat die Wahrnehmung zum Noema das Wahrgenommene als solches, das Urteil das Geurteilte als solches (S. 180 ff.; „intentionale Korrelate" von Erlebnissen). Auf das Noematische erstreckt sich die „intentionale Analyse", S. 201 ff.; die noematischen Momente sind „nicht reell", während die hyletisch noetischen Momente reell sind). Jedes Noema bezieht sich durch seinen „Inhalt" (seinen „Sinn") auf seinen Gegenstand (S. 266 ff.). Die I. findet in einer Anschauung ihre „Erfüllung". Eine Art des Intentionalen ist die Aufmerksamkeit (vgl. Log. Unt. II, § 22). Nach Scheler existiert und lebt die Person im Vollzug int. Akte (Der Formal.², S. 405 ff.). Es gibt auch ein int. Fühlen von etwas, das darin zur Gegebenheit kommt (S. 269 ff.; s. Wert). Nach N. Hartmann wird der an sich seiende Gegenstand durch den intentionalen hindurch (durch seine Repräsentation) intendiert. Der i. Gegenstand ist immanent; jeder Gegenstand ist als von uns „gemeinter" i., er kann aber außerdem auch real sein (Grdz. e. Met. d. Erk.², S. 107 f.; 120: der i. Gegenstand ist das „Bild" selbst; S. 279: Intendieren auf Seins- durch Denkbestimmungen). Eine Art int. Beziehung hat die Erinnerung (s. d.) nach Cornelius u. a., die Vorstellung auf ihren Gegenstand („Gegenstandsbeziehung") nach Ziehen, Lehrb. d. Log., S. 273, 355; vgl. Z. f. Psych. 75; Die Grundlagen der Psych., S. 69 ff.). Vgl. Objekt, Inhalt, Meinen, Erfüllung, Species, Vorstellung, Sein, Psychisch, Bedeutung, Sinn, Evidenz, Transzendent, Immanent, Inexistenz, Präsentation, Emotional, Objektiv, Irreal, Relation.

Interesse (interesse): „Dabeisein" des Gemüts, Anteilnahme des Ich an einem von ihm als lustvoll, erstrebenswert, willensgemäß, zweckvoll Gewerteten, willige Hingabe der psychischen Energien an die Beschäftigung mit etwas. Was in Beziehung zu (aktuellen oder potentiellen) Zwecken des Ich steht, bildet den Gegenstand eines Interesses, „interessiert" uns. Interessant (anziehend) ist, was durch seinen (unmittelbaren oder mittelbaren) Wert zur Beschäftigung mit ihm anreizt und uns „fesselt". Das I. ist z. T. relativ und subjektiv, individuell, kollektiv, historisch bedingt; doch gibt es auch allgemein-menschliche, konstante, fundamentale, neben sekundären, abgeleiteten, variablen Interessen. Das I. weckt und fixiert die Aufmerksamkeit, es bewirkt eine genauere Apperzeption, Auffassung, ein treueres, festeres Gedächtnis, ein besseres Verständnis, ein leichteres und gründlicheres Denken, eine Erhöhung der Quantität und Qualität der Arbeit, der Ausdauer usw. Daher die Wichtigkeit des Interesses für die Pädagogik. Das (theoretische) I. bezieht sich auf das dem Denk- und Erkenntniswillen Gemäße. Das praktische I. bezieht sich auf den Nutzen eines Etwas für die Lebenserhaltung, Lebensförderung („interessiert sein"). Der ästhetische Zustand (s. Ästhetik) ist ein „uninteressierter" (ohne praktisches I.), aber nicht interesseloser; das I. haftet hier am Schauen allein (ästhetisches, kontemplatives I.). Auch für die Soziologie, Geschichtsphilosophie und Ethik hat der Begriff des Interesses (individuelle Interessen, Interessenkonflikte, Abwägung, Unterordnung und Harmonie der Interessen, I. als historische Triebfedern, Bedeutung von Gruppen-, Klasseninteressen, ökonomischen, politischen Interessen, I.-Gemeinschaft) Wichtigkeit. Interessen sind Triebfedern der Geschichte (s. d.) und des sozialen Lebens;

sie nehmen oft ideologische Hüllen an, dienen aber schließlich alle der historischen „Idee“ (s. d.). Das theoretische I. ist ein Faktor des Denkens und Erkennens, es treibt zum Forschen aus Lust an diesem selbst und an dessen Resultaten (s. Theorie, Praxis, Wissen, Liebe). Es gibt I. als Disposition und aktuelles I.

Die Bedeutung des I.s für das Erkennen betont Condillac (Log., p. 8 ff.). Die Triebfeder aller sozialen Handlungen erblickt im I. Helvetius: „Si l'univers physique est soumis au loi du mouvement, l'univers moral ne l'est pas moins à celles de l'intérêt.“ Er stellt den Begriff des „wohlverstandenen“ Interesses („intérêt bien entendu“) auf (De l'esprit I, 87 ff.), vermöge dessen der Mensch sozial und sittlich handelt (II, 17; ähnlich Mandeville, Lamettrie, Holbach). Nach Bentham besteht die Tugend in der Aufopferung eines kleineren I.s für ein größeres (Introd. to the princ. of morals, 1789). Nach A. Smith u. a. ergibt sich aus dem Zusammenhang der Einzelinteressen in der Wirtschaft (s. d.) das Gesamtinteresse der Gesellschaft. Garve: „Alles das interessiert uns, was uns durch den Eindruck des Wohlgefallens, den es auf uns macht, ohne unsern Vorsatz aufmerksam und nach der Fortsetzung und der Folge begierig erhält“ (Samml. einig. Abhandl. I, 215). „Alles Wohlgefallen entspringt entweder aus dem, was unsere Kraft zu denken beschäftiget, oder aus dem, was unsere Empfindungen erweckt“ (ib.). Interessant sind „alle die Gegenstände oder die Arten, sie vorzustellen, welche, ohne unsere freiwillige Anstrengung, vermöge des Wohlgefallens, das sie in uns erregen, sich unserer Aufmerksamkeit bemächtigen und dieselbe stetig machen,“ die Dinge also, welche uns „nach ihren Vorstellungen begierig machen“ (S. 211 f.). Kant: „I. wird das Wohlgefallen genannt, was wir mit der Vorstellung der Existenz eines Gegenstandes verbinden. Ein solches hat daher immer zugleich Beziehung auf das Begehrungsvermögen“ (Kr. d. Urt. I, § 2). „Ein Urteil über einen Gegenstand des Wohlgefallens kann ganz uninteressiert, aber doch sehr interessant sein, d. i. es gründet sich auf kein I., aber es bringt ein I. hervor“ (ib.). Das Schöne gefällt uninteressiert (s. Ästhetik), das Wohlgefallen am Angenehmen und Guten ist mit I. verbunden (§ 3 f.; vgl. Anthrop., S. 305; WW. XV, 239 ff.). I. ist die „Abhängigkeit eines zufällig bestimmbaren Willens ... von Prinzipien der Vernunft“ (Gr. zur Met. d. Sitten, S. 35). Der Wille kann woran „ein I. nehmen“, ohne „aus I.“ zu handeln („praktisches I. an der Handlung“ — „pathologisches I. am Gegenstande der Handlung“, ib.). „I. ist das, wodurch Vernunft praktisch, d. i. eine den Willen bestimmende Ursache wird“. Das I. der Neigungen darf den sittlichen Willen nicht bestimmen. Ein unmittelbares I. an der Handlung nimmt die Vernunft an, wenn die Allgemeingültigkeit der Maximen derselben Motiv ist („reines“ I. gegenüber dem „empirischen“ I. (S. 90). Zur Pflicht treibt uns nicht ein I., aber wir müssen an ihr ein I. nehmen (S. 77, 91; Kr. d. pr. V., S. 102 ff.; „moralisches“ I. der bloßen praktischen Vernunft). Jedem Vermögen des Gemüts kann man ein I. beilegen, d. h. „ein Prinzip, welches die Bedingung enthält, unter welcher allein die Ausübung desselben befördert wird“ (S. 153). Das I. des theoretischen Gebrauchs der Vernunft besteht in der allseitigen Erkenntnis des Objekts, das ihres praktischen Gebrauchs in der Bestimmung des Willens betreffs des letzten Zwecks (ib.). I. ist die „Verbindung der Lust mit dem Begehrungsvermögen, sofern diese Verknüpfung durch den Verstand nach einer allgemeinen Regel (allenfalls auch nur für das Subjekt) gültig zu sein geurteilt wird“. Geht die Lust dem Begehren voran, so besteht ein „I. der Neigung“ gegenüber dem „Vernunftinteresse“ (Met. d. Sitten I, 13; vgl. Vernunft; WW. XV, 783; „I. am Erkenntnis an sich selbst“; Kr. d. r. V.: I. der Vernunft an der Mannigfaltigkeit und Einheit). Fries: Die Vorstellungen, für die ich mich interessiere, d. h. „die ich haben will“. Das Interessante ist, was uns anzieht und die Aufmerksamkeit festhält (Syst. d. Log., § 14). Das sich-Interessieren ist eine Grundeigenschaft der Seele (Gr. d. Log., § 4). Nach Fichte ist alles I. vermittelt durch das I. des Ich für sich selbst, entstehend aus dem Trieb nach Übereinstimmung des wirklichen mit dem idealen Ich (Syst. d. Sittenlehre, S. 182 ff.). Nach Hegel ist I., „daß, insofern der Inhalt des Triebes als Sache von dieser seiner Tätigkeit unterschieden wird, die Sache, welche zustande ge-

kommen ist, das Moment der subjektiven Einzelheit und deren Tätigkeit enthält" (Enzykl., § 475). — HERBART betont im I. das Moment der „Selbsttätigkeit" und dessen pädagogische Bedeutung (Umr. pädagog. Vorles. I, § 71, 83; WW. X). Nach VOLKMANN ist I. „die Beziehung einer Vorstellung zu den herrschenden Vorstellungsmassen des Ich" (Lehrb. d. Psych. II⁴, 206). STEINTHAL versteht unter I. die „Bereitwilligkeit einer Vorstellungsgruppe zu apperzipierender Tätigkeit" (Einleit. in d. Psych., S. 330). — Nach SCHOPENHAUER ist interessant, was „Beziehung auf unser Wollen" hat, uns Schmerz oder Freude gibt (WW. XI, 326). I. ist „die Einwirkung eines Motivs auf den Willen" (Gr. d. Moral, § 8). Nach I. H. FICHTE ist I. die „Richtung des schon bewußten Willens . . . auf irgend einen Vorstellungsinhalt" (Psych. I, 200). Nach FRAUENSTÄDT ist interessant „alles, was infolge der innern Geistes- oder Willensrichtung die besondere Aufmerksamkeit oder Teilnahme des Subjekts erregt, woran demselben also besonders gelegen ist" (Blicke, S. 94). Nach NATORP ist das I. von einem Willen regiert (Sozialpäd.², S. 301). Nach STÖHR ist I. „Reizung der Triebe" (Psych., S. 541); nach KOPPELMANN ist es „Willensrichtung" (Unt. z. Log. d. Gegenw. II, 42). — MARTY bestimmt das I.-nehmen (in Liebe und Haß) als eine der Klassen des Psychischen (Ges. Schr. II 2, 4), ebenso schon BRENTANO (Psych. II, 33 ff). Vgl. FRIES, NELSON, FINSCHER u. a.

Nach EBBINGHAUS ist I. die Lust, „die hervorgebracht wird durch das harmonische Zusammengehen eines gegenwärtig der Seele nahegelegten Eindrucks mit früher erworbenen, jetzt durch ihn geweckten Vorstellungen, durch das Entgegenkommen, das jener bei diesen findet" (Grdz. d. Psych. I, 577; Abr. d. Psych.⁸, S. 83, 123). Nach LIPPS ist I. „alles, was irgend macht, daß dies Erlebnis in mir ‚Bedeutung' gewinnt, alles also, was ein psychisches Geschehen fähig macht zur Aneignung der psychischen Kraft oder der Aufmerksamkeit" (Vom Fühlen, S. 30; Leitf. d. Psych., S. 222 ff.). Ähnlich OFFNER (Das Gedächtnis⁴, S. 64 ff.; I. ist kein Gefühl, sondern eine Disposition für ein solches, eine Teilbedingung dafür, daß bestimmte Inhalte die Aufmerksamkeit mehr auf sich ziehen und festhalten als andere; „Beachtungsdisposition": DÜRR, BÜHLER; dem Subjekt solche Dispositionen schaffen, heißt, ihm Interesse schaffen). STUMPF definiert das I. als Lust an den Akten des Bemerkens selbst (Tonpsych. II, 280). Nach H. SCHWARZ ist es „ein Gefallen an bemerkten Gegenständen, das an sich stets von Lust begleitet wird, die aber durch entgegenstehende Unlust aufgehoben werden kann" (Psych. d. Will., S. 85). Nach TH. KERRL ist I. „Lust am Bemerken und Bemerkenwollen" (Die Aufmerks., S. 64). — Nach STOUT ist das I. die Aufmerksamkeit selbst „in its hedonic aspect" oder die Disposition zu ihr (Anal. Psych. I, 224 ff.). Interessant ist, was eine „significance for our practical or theoretical needs" hat (p. 227). KREIBIG unterscheidet (wie RIBOT, Psych. de l'attention, p. 11, 49; MAUDSLEY, LEWES, CARPENTER, HORWICZ, JODL) unmittelbares Gefühls-I. und Assoziations-I. (Die Aufmerks., S. 23). Ein Gefühl ist das I. nach TH. ZIEGLER, EBBINGHAUS u. a. Nach W. OSTERMANN ist das I. Wertbewußtsein, aus dem Gefühl erwachsend (Das I.³, 1912). Ähnlich JAHN (Psych. I⁷, 29; 188: das „Sichinteressieren" als Grad des Begehrens; vgl. Eth. II⁴, 1925). Nach FRÖBES ist I. besonders „Neigung, sich mit einem Gegenstand zu beschäftigen, darauf die Aufmerksamkeit zu richten" (Lehrb. d. Psych. I², 544). MESSER: „Was mit unseren Wertschätzungen, Neigungen und Strebungen zusammenhängt, für das sind wir interessiert, d. h. das erregt besonders leicht unsere Aufmerksamkeit". Von diesem I. als „Beachtungsdisposition" unterschieden ist das „I." als „Lustgefühl, das oft die aufmerksame Beschäftigung mit einem Gegenstand begleitet" (Psych., S. 263). Ein „Gesetz des größten Interesses" stellt G. VILLA auf. Die Bedeutung des I. für das Denken betonen BERGSON, JAMES, BALDWIN (Das Denken u. das Sein I, 41 ff., 327 f.), F. C. S. SCHILLER (Humanismus, 1911), JERUSALEM (s. Allgemein; I. = „Lust aus der Betätigung unseres intellektuellen Funktionsbedürfnisses", Lehrb. d. Psych.⁴, S. 16; Die Aufgaben des Lehrers an höh. Schulen², 1912, S. 75 f., 166 ff.), KREIBIG (D. intellekt. Funktionen, S. 73 ff.) u. a. E. ZELLER: „Das Interesse ist das einzige naturgemäße Motiv des Handelns" (Begr. u. Begründ. d. sittl. Gesetze,

1883, S. 23). Ratzenhofer spricht von einem „anhaftenden", inhärenten I. des Wesens (und der Gattung) an seiner Entwicklung, das die Zwecke aller Lebensfunktionen, auch der sozialen und sittlichen Handlungen bestimmt (Posit. Eth., S. 64 ff.). Das (angeborene und erworbene) I. ist die Quelle aller Bedürfnisse (Die soziol. Erk., S. 27 ff., 226, 253). Die vom I. im Sinne des „Lebensplanes" geleitete Kraft äußert sich als Trieb (S. 255). Es gibt auch ein (religiöses) „transzendentales" I. Nelson versteht unter I. alles, was den Willen erregt, wohlgefällt, gewertet wird. Es gibt mittelbare und unmittelbare (intuitive, nicht-intuitive, diskursive), sinnliche und reine Interessen. Das „Abwägungsgesetz" fordert gleichmäßige Abwägung der Interessen eines jeden, mit Berücksichtigung des Wertes und der Stärke der I. Objektiv ist ein I., welches seinem Gegenstande einen Wert beilegt, „der ihm unabhängig davon zukommt, daß er Gegenstand eines I.s ist". Wir bewerten das I. danach, wie viel oder wenig es zum Wert des Lebens einer Person beiträgt (Vorles. über die Grundlagen der Eth., S. 137 ff., 235 ff., 359 ff.; Die Theorie des wahren I.s, 1913; Die krit. Eth. bei Kant, Schiller u. Fries, 1914). Vgl. H. Finscher, Das Problem d. Existenz objekt. Werte, Kantstud. XXX, 357 ff.; F. Oppenheimer, Syst. d. Soziol. I, 1. Häberlin versteht ebenfalls unter I. etwas Ursprüngliches. Das Lebens-I. treibt zu allem Handeln (s. d.). Unser I. ist zugleich Auseinandersetzungs- und Einheitsinteresse, I. an der (durch das „Lebensinteresse" bedingten) Individualisation und an der Aufhebung des Gegensatzes von Ich und Objekt (Das Gute, S. 14 ff.). Die „Problematik" in der Orientierung dieser Interessen wird leidvoll empfunden; gelöst wird sie durch die Einsicht in das Eingeordnetsein der Mannigfaltigkeit von Individuen (s. d.) auf die Einheit (s. d.) und Ganzheit des Seins, die Harmonie des Alls (S. 40 ff., 253 ff.; vgl. Der Geist u. die Triebe; Der Charakter; s. Trieb, Leben). Vgl. James, Princ. of psych. I, 284 ff.; II, 312 ff.; Psych., 1909; Pikler, Beitr. III. int. Kongr. f. Ph., 1909; Martinak, Zur Begriffsbestimm. des intell. Gefühls u. des I.s, 1895; H. Hesslein, Ideale u. I.en, 1911; Riezler, Idee u. I. in der polit. Geschichte (Die Dioskuren, III); Simmel, Einl. in d. Moralwiss. I, 151 ff.; W. Sauer, Grundl. der Gesellschaft, S. 192 ff. (I.gemeinschaft); F. Oppenheimer, Syst. d. Soziol. I; Mauthner, Beitr. zu e. Krit. d. Sprache I, 397 ff.; Petzold, Einf. in die Krit. d. reinen Erfahr. I, 104 ff.; F. Arnold, Attention and i., 1910; O. Lipmann, Die Spuren interessebetonter Erlebnisse, 1911; C. Nagy, Psych. des kindlichen I.s, 1912; Walsemann, Das I.[3], 1920. Vgl. Ästhetik, Aufmerksamkeit, Bewußtsein, Begriff, Selektion, Gedächtnis, Lernen, Pädagogik, Geschichte, Sittlichkeit, Wesen, Religion, Gefühl, Einstellung, Talent, Neigung, Egoismus, Nutzen, Wert, Gerechtigkeit, Gesellschaft.

Interferenz: Zusammentreffen, Durchkreuzung (z. B. von Schwingungen beim Schall oder von anderen Vorgängen, z. B. von Gefühlen; vgl. Apfelbach, Denkgefühle, S. 38 ff.). Interferierende Begriffe, koordinierte Begriffe, deren Umfänge sich z. T. decken (Sklave — Neger; Störring, Log., S. 83). Vgl. Tarde, Les lois de l'imitation[5], 1907 (I. von „Nachahmungsstrahlen").

Interjektion: Schrei, Ausruf als Ausdruck eines Gefühls, Begehrens, einer Warnung, Drohung u. dgl. Vgl. Ueberweg, Log.[5], S. 129. Vgl. Sprache.

Interindividuell ist das durch Beziehungen zwischen Individuen Bedingte (vgl. Vierkandt, Gesellschaftslehre, S. 346; s. Gesellschaft).

Interlogisch: Zur sozialen Logik (s. d.) gehörend (Tarde).

Intermediär: vermittelnd, eingeschoben. (I.e Begriffe: Vaihinger, Die Ph. des Als Ob, S. 568; I.e Gegenstände: Ziehen, Lehrb. d. Log., S. 267; I.beziehungen nennt Staudinger „die zwischen Ich und Objekt überleitenden geistigen Vorgänge", als Gegenstand der transzendentalen Untersuchung (Kantstud. XXIV, 216 ff.).

Intermental (mens, Geist): das auf individuellen Wechselbeziehungen beruhende Geistige (Tarde u. a.). Gegensatz: Intramental.

Intermundien (*μετακόσμιον*, intermundium): Zwischenwelten (Räume zwischen den Welten), in welchen nach Epikur die Götter ein unbekümmertes, seliges Leben führen. Sie wohnen *ἐν κόσμῳ καὶ μετακοσμίῳ, ὃ λέγομεν μεταξὺ κόσμων διάστημα* (Diog. L. X, 89; vgl. Cicero, De divin. II, 17, 40; Lucretius Carus, De rer. nat. II, 23, V, 146 ff.).

Interpolation (Zwischenschiebung) nennt O. Liebmann das Verfahren, durch Denkzutaten den lückenhaften Wahrnehmungszusammenhang der Natur zu einem einheitlichen Zusammenhang zu machen (Die Klimax d. Theorien, 1884, K. 7). Die I.s-maximen sind das Prinzip der realen Identität, der Kontinuität der Existenz, der Kausalität, der Kontinuität des Geschehens (Gedanken u. Tatsachen II, 51 ff.). Nach Lotze kann man Reihen interpolieren, d. h. fehlende Zwischenglieder so berechnen, daß sie nach einem Bildungsgesetze in die Reihe passen (Log.², S. 401). Die Rolle der I. betonen Ostwald (Mod. Naturph. I, 150 ff.), Külpe u. a. Vgl. Extrapolation.

Interpretation: Auslegung (s. Hermeneutik), Deutung (s. d.). I. ist nach Bacon Erklärung durch methodische Generalisation und Induktion (s. d.). „Naturae interpres", ars interpretandi", „interpretatio naturae" (Nov. Organ. I, 1, 19, 28, 130). Vgl. Freyer, Theorie des objekt. Geistes, 1923 (physiognomische u. gegenständliche I.); Vaihinger, Die Ph. des Als Ob, S. 664 u. ö.: I.s-Fiktionen). Vgl. Geisteswissenschaften, Sinn.

Interpsychologie (Tarde) = Sozialpsychologie (s. d.). — Interpsychismus (De Roberty) vgl. Intermental.

Intersubjektiv ist das für eine Gesamtheit von Subjekten Geltende, von verschiedenen Subjekten gemeinsam Erlebte, Vorgestellte, Gedachte, Erkannte, Gewertete. Intrasubjektiv: im Einzelsubjekt als solchen. Als Produkt intersubjektiver Beziehungen und Geistestätigkeiten bestimmen die Erfahrung J. Ward, Goldscheid, der von „intersubjektiven Werten" spricht (Entwickl., S. 59, 183), Jerusalem (Krit. Ideal., S. 62), E. Vowinckel (Met. des Ich, 1924) u. a. Vgl. Volkelt, Gewißh. u. Wahrheit, 1918; N. Hartmann, Grdz. e. Met. d. Erk.², 1925; u. a. Vgl. Transzendenz, Objektiv, Wert, Transsubjektiv.

Intervariation: Leistungsunterschiede zwischen den Versuchsergebnissen an einer Reihe von Individuen. — Intravariation: Abweichungen bestimmter Leistungen eines Individuums zu verschiedenen Zeiten.

Intrasubjektiv: innerhalb des (einzelnen) Subjekts, von diesem abhängig, für es geltend. Vgl. Volkelt, Gewißh. u. Wahrh., 1918. Vgl. Intersubjektiv.

Introjektion: „Hineinlegung", Einfühlung (s. d.) des eigenen Ich, der eigenen Lebendigkeit, Beseeltheit, des eigenen Fühlens und Strebens, des „Fürsichseins" in Objekten der Außenwelt. Die I. beruht auf einem Prozeß der Assimilation (s. d.), vermöge deren ein Außending unmittelbar (ohne Schlußverfahren) als ein ichartiges Wesen („Quasi-Ich") aufgefaßt wird. Die Dinge (s. d.) oder Objekte (s. d.) der Wahrnehmung gelten ursprünglich als etwas dem eigenen Ich Analoges, als strebend (widerstrebend usw.), d. h. die Objektwahrnehmung enthält ursprünglich Qualitäten, die durch Vereinigung der äußeren mit der inneren Wahrnehmung in sie hineinkommen. Auf späterer Stufe der Erkenntnis wird von diesem Qualitativen abstrahiert, die Dinge gelten nun als Kraftzentren, deren Relationen die exakte Naturwissenschaft erforscht. Die „Innerlichkeit" (das Fürsichsein) der Dinge wird erst wieder durch metaphysische Deutung restituiert, aber mit Abstreifung des Anthropomorphismus der primitiven, mythenhaften I. (s. Panpsychismus).

Hume: „Man beobachtet oft, daß der Geist große Neigung besitzt, sich selbst in die Gegenstände der Außenwelt zu projizieren" (Treat. III, sct. 14, S. 226; Enquir. VII; s. Kraft). Die I. berücksichtigen Leibniz, Fries (Syst. d. Met., 1842; Wissen, Glauben u. Ahndung², S. 111 f.), Schopenhauer, Schleiermacher, Beneke (Met., S. 81 ff.),

H. Ritter, Ueberweg (Syst. d. Log., § 39), Lotze (Mikrok. III², 539), Fechner, Paulsen, B. Wille, Adickes, Dilthey, Horwicz (Psych. Analys. II 1, 145 ff.), Teichmüller (Neue Grundl., S. 202), Nietzsche (vgl. Biogr. II, 784; WW. X, 271; s. Sein), Noiré (Einl. u. Begr. e. mon. Erkth., S. 31 f., 169, 176), L. Busse, J. Wolff, Jerusalem (s. unten), Cornelius (Einl. in d. Philos., S. 22), A. Biese, Ladd, Romanes, Clifford (s. Ejekt), J. Ward, A. H. Lloyd (Dynamic Idealism, 1898), Wernicke, Lipps (Leitf. d. Psych., S. 222 ff.), Fouillée (Psych. d. idées-forces II, 154 ff.), Wundt, Bergson, Heymans (Einf. in d. Met., S. 227 ff.), Mach („Extrajektion"), J. Schultz („Ejektionismus", Psych. d. Axiome, S. 103, 140), E. H. Schmitt (Kr. d. Ph., S. 52ff.), Jodl, Reininger (Das psychophys. Problem, 1916), L. Candidus (Das Weltstreben, S. 33 f.), Zilsel (Die Genierelig., S. 101 f.), K. Sapper (Das Element der Wirkl., 1924), Häberlin (Leib u. Seele, S. 64 ff.) u. a. Vgl. Vaihinger, Die Philos. des Als Ob, 1911.

Der Terminus I. („Einlegung") stammt von Avenarius (Der menschl. Weltbegriff, S. 25 ff.). Die I. besteht darin, daß der Mensch in seine Mitmenschen „Vorstellungen" von Umgebungsbestandteilen als „innere" Zustände hineinlegt, wodurch eine Spaltung der natürlichen Einheit der empirischen Welt in „Innen- und Außenwelt", „Objekt und Subjekt", eine „Verdoppelung" der Welt erfolgt (S. 28 ff.). So wird die Wirklichkeit „verfälscht". Aufgabe der Wissenschaft ist es, diese Verfälschung zu beseitigen, die I. zu eliminieren (S. 77 ff.). Durch „Ausschaltung" der I. und Ersetzung derselben durch die „empiriokritische Prinzipialkoordination" (s. d.) wird der „natürliche Weltbegriff" restituiert (S. 93). Ein „Innensein" neben einem „Äußeren" gibt es hiernach nicht, ebenso keinen Gegensatz zwischen „psychisch" (s. d.) und „physisch", nur einen Erfahrungsinhalt, bald „absolut", bald „relativ" betrachtet. Die „natürliche" Annahme ist: „Der Mitmensch ist Zentralglied einer Prinzipialkoordination, deren Gegenglied z. B. ein Baum, aber auch „Ich" sein kann" (V. f. w. Ph., 18. Bd., S. 147). Durch I. wird diese Annahme dahin verfälscht: „Alle wahrgenommenen Umgebungsbestandteile — als ‚Wahrnehmungen' — sind nichts als Vorstellungen ‚in uns'" (S. 153). Das Wahrnehmungsobjekt wird in den aussagenden Menschen (bzw. in dessen Gehirn hineinverlegt (ib.). „Diese I. ist es, welche allgemein aus dem ‚Vor mir' ein ‚In mir' macht, aus dem ‚Vorgefundenen' ein ‚Vorgestelltes', aus dem ‚Bestandteil der (realen) Umgebung' einen ‚Bestandteil des (ideellen) Denkens', aus dem ‚Baum' mit seinen mechanischen Energien eine ‚Erscheinung' von jenem Stoff, aus welchem die Träume gewebt sind" (154 ff.). So auch Carstanjen, Willy, Petzold u. a. (s. Empiriokritizismus). Dagegen erklärt Jerusalem, die (wohlverstandene) I. gehöre zum natürlichen Weltbegriff, indem jede Auffassung mitmenschlicher als mehr-als-mechanischer Bewegungen schon eine I. voraussetzt. „Ich muß mir im Innern des Menschen ein Kraftzentrum vorstellen, wenn ich seine Rede verstehen soll" (Die Urteilsfunktion, S. 244 f.). Seine eigene Theorie des Urteils (s. d.) bezeichnet Jerusalem als „Introjektionstheorie" (S. 244; V. f. w. Ph., 18. Bd., S. 170; Der krit. Ideal., S. 153; Einl. in d. Ph.[10], 1923). Daß die I. nicht zu umgehen ist, betont u. a. Ewald (R. Avenarius, 1905). Nach K. C. Schneider ist alles unmittelbar Gegebene (das Sinnliche und dessen Formen) im Bewußtsein präexistent, apriorisch, aber nicht individuell-subjektiv, sondern allgemein existierend und mit der Außenwelt zur Deckung kommend. Das ist I. und „Extrojektion" zugleich (Die Welt, S. 424). Vgl. Danzel, Die psychol. Bedeut. magischer Gebräuche, Psych. Forsch. II; H. Leyendecker, Zur Phänom. der Täuschung I, 1913; Lanz, Das Problem der Gegenständlichkeit, S. 65 f. Vgl. Kraft, Kausalität, Substanz, Wirken, Fürsichsein, Kategorien, Panpsychismus, Objekt, Sein, Intuition, Einfühlung, Ich, Voluntarismus, Wille, Streben, Apperzeption, Bewußtsein, Geist, Personalismus, Animismus, Mythus, Hylozoismus, Monade.

Introspektion: (Hineinschauen) Beobachtung (s. d.), Selbstbeobachtung, Wahrnehmung der eigenen psychischen Erlebnisse („introspective observation" bei James, Princ. of psych. I, 185 ff.). Vgl. Psychologie.

Introversion: Rückbiegung der Libido (s. d.) auf die Phantasie (Freud, Vorles. zur Einf. in die Psychoanalyse III, 434 f.; Jung, Psych. Typen, 1921).

Introzeption (Hineinnahme) nennt W. Stern die „Aufnahme der Fremdzwecke in den Selbstzweck" (der „Heterotelie" in die „Autotelie"). Der fremde Zweck (s. d.) wird innerlich zu eigen gemacht und gemäß dem eigenen Sein der „Person" (s. d.) geformt (Die menschl. Persönl., S. 58 ff.). I. ist „dasjenige Verhalten, in welchem die im Zentrum eines Wertkosmos stehende Person zugleich den eigenen Zentrowert und die Exzentrowerte bejaht". Das Ich macht die Bejahung der Nicht-Ich-Werte zu einem Bestandteil seines Selbstwertes, erweitert so sich zum Mikrokosmos (Wertphilos., S. 88 ff., 353). „Introzipiendum" ist der zu introzipierende Wertträger; nur „Personen" oder Personifikationen können introzipiert werden (ib.). In der I. ist das Außereinander von Subjekt und Objekt durch gemeinsame Setzung von beiden überwunden (S. 354). Die I. geht auf das Verwandte, wählt aus (S. 355). Grundformen der I. sind das Lieben, Verstehen, das ästhetische Genießen, Heiligen, die praktische I. (S. 357 ff.). Die I. ist die sittliche Grundforderung (S. 410 ff.; s. Imperativ, Wert, Ich).

Intuition (intuitio, intuitus): 1. Anschauung (s. d.), unmittelbare Wahrnehmung (s. d.), Erlebnis (s. d.). 2. Geistiges, intellektuelles Schauen, Erschauen, unmittelbare Einsicht in etwas, in einen Sinn oder Sinnzusammenhang, Erfassen eines Wesens, Wesensverhaltes, Sachverhaltes, einer Relation, einer Geltung, Wahrheit, eines Wertes (s. Evidenz). 3. Ein wie eine „Eingebung" erscheinendes, gleichsam unvorbereitetes Erfassen, Überschauen eines Ganzen als Einheit, eines Neuen; Entdecken eines Zusammenhanges, ohne Vermittlung von Urteilen oder Schlüssen (auf Grund von Assoziationen, einer Reproduktionsbereitschaft, der Phantasie, geistiger Vorarbeit u. dgl.), mit gefühlsmäßiger Überzeugung von der Richtigkeit des Erschauten (die aber irrig sein kann, der Kritik bedarf). 4. Miterleben des lebendigen Werdens oder unmittelbares Innewerden eines Daseins, der Wirklichkeit selbst. I. jeder Art ist, ohne Denken, keine Erkenntnis, aber ein Faktor solcher. Psychologie, Kunst, Religion usw. haben eine I. (Erlebnisse) zum Ausgangspunkte; auch die Metaphysik, welche die Daten der äußeren Erfahrung durch die der inneren ergänzt und so zu einem lebendigen „Innensein" der Wirklichkeit einfühlend-deutend vordringt, verwertet die I., aber nur in Verbindung mit denkender Verarbeitung derselben. Die philosophische „I." steht wohl dem abstraktiven „Verstand" gegenüber, nicht aber der „spekulativen" Vernunft, in die sie als Moment eingeht, so daß es eine rein intuitive Erkenntnis nicht gibt. Der Gesetzlichkeit des Logos (s. d.) ist auch die I. untergeordnet, wenn sie auch als Akt und Inhalt nicht aus dem reinen Denken abzuleiten ist (s. Irrational, Mystik).

Platon spricht von einer geistigen Schau der Ideen (s. d.). Nach Aristoteles werden die obersten Begriffe (als ἄμεσα) unmittelbar eingesehen (Eth. Nic. VI 9, 1142a; VI 11, 1143b). Ein geistiges Schauen des Übersinnlichen gibt es nach Plotin (s. Ekstase), Dionysius Areopagita, den Mystikern (s. d.), Nicol. Cusanus („speculatio", „visio sine comprehensione"; s. Docta ignorantia, Intellektuelle Anschauung) u. a. — Das Erschauen von allem „uno simplici intuitu" durch den göttlichen Geist lehrt u. a. Duns Scotus (Quaest., qu. 3, a. 3, 1, 20). — Unter intuitiver Erkenntnis („notitia intuitiva") versteht Wilhelm von Occam jene, durch die man wissen kann, „utrum res sit vel non sit", die Erkenntnis einer „veritas contingens, maxime de praesenti" (I. l. sent., problem., qu. 1). Ähnlich Albert von Sachsen (vgl. Prantl, Gesch. d. Log. III, 347; IV, 61).

Nach Descartes geht die exakte Wissenschaft von obersten, intuitiv einsichtigen Wahrheiten, klaren und evidenten Intuitionen („mentis intuitus") aus (Regul. II f.; s. Axiom, Denkgesetze, Lumen). Der göttliche Geist erfaßt alles „per unicam et simplicissimam actionem" (Princ. ph. I, 22 f.). Spinoza sieht in der „scientia intuitiva" die höchste Erkenntnisart. Sie geht aus „ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam cognitionem essentiae rerum" (Eth. II, prop. 1, schol. II),

ist adäquate (s. d.) Erkenntnis, lehrt uns das Wahre vom Falschen unterscheiden (prop. XLI f.; vgl. Von Gott, S. 47). Ein Schauen der Ideen (s. d.; vgl. Heinrich von Gent u. a.) lehrt Malebranche (s. Erkenntnis, Erleuchtung). — Nach Locke hat die „intuitive knowledge" der Axiome Evidenz (Ess. IV, ch. 2, § 1; 7, § 11). Die Übereinstimmung der Verschiedenheit zweier Gegenstände wird unmittelbar erfaßt (z. B. daß das Weiße nicht das Schwarze ist; vgl. Gegenstandstheorie). Nach Leibniz werden die ursprünglichen Begriffe und Wahrheiten unmittelbar eingesehen „non nisi per se intelliguntur" (Gerh. III, 247; IV, 423). Eine Erkenntnis ist „intuitiv", wenn man die in einem Begriffe enthaltenen Teilbegriffe gleichzeitig denken kann (IV, 450; Gegensatz „suppositiv"). Chr. Wolff nennt die unmittelbaren Urteile (Grundurteile) „iudicia intuitiva", die vermittelten „i. discursiva" (Vern. Ged. II, § 94; vgl. Psych. empir., § 286). — Den Wert der I. betonen Shaftesbury, Goethe, Hemsterhuis (Philos. Schriften, 1919), Jacoby, Hamann u. a. (s. Gefühlsphilosophie). Dagegen Kant, der von einer intellektuellen Anschauung (s. d.) spricht, die aber nicht die unsrige ist. Die „intuitive Vorstellungsart" ist entweder „schematisch" oder „symbolisch" (Kr. d. U. I, § 59). Das menschliche Denken ist nicht intuitiv, sondern „diskursiv" (s. d.), aus Begriffen urteilend (Proleg., § 7; vgl. Brief an Hamann, 6. Apr. 1774: K. sei „zu der Göttersprache der anschauenden Vernunft gar nicht organisiert"). Nach Fries ist die intuit. Erkenntnis jene, die uns gleich durch den inneren Sinn zum Bewußtsein kommt (Syst. d. Log., § 17).

Eine intellektuelle Anschauung (s. d.) gibt es nach Fichte (vgl. Gerichtl. Verantwortungsschrift, 1799), Schelling (Unmittelbare Erkenntnis der Identität des Subjektiven und Objektiven, des Absoluten, WW. IV, 361 ff.; VI, 497 ff.; diese I. als Organ der Philosophie), Novalis (Fragmente I, 70; die int. A. ist „der Schlüssel des Lebens"; vgl. S. 52). — Nach Schopenhauer ist die „lebendige Anschauung" die wahre Erkenntnis (WW. X, 87). Die Kontemplation der Ideen (s. d.) ist intuitiv (S. 192). Der innerste Kern jeder echten Erkenntnis ist eine Anschauung. „Alles Urdenken geschieht in Bildern" (Parerga II, K. 1). Das Ding an sich, den Willen zum Leben, erfassen wir am unmittelbarsten in der inneren Anschauung (vgl. W. a. W. u. V. I, K. 7).

Eine geistige I. des unendlichen Seins (Gottes) lehrt der „Ontologismus" (s. d.): Lamennais (Oeuvres, 1836 f.), Gerdil, Gratry, Hugouin, Ubaghs, Gioberti (Introduz., 1839 f.) u. a., auch Rosmini (Nuovo saggio, 1830), Mamiani (De l'ontologia, 1843) u. a. (vgl. Malebranche u. a.). Vgl. Erleuchtung, Lumen, Inspiration (Uphues).

Die Bedeutung der I. als des anschaulichen Erlebnisses (s. d.) betonen Dilthey, Lipps u. a. W. Schmied-Kowarzik bestimmt die I. als „zusammenfassendes Erlebnis"; sie erfaßt Einheit in der Mannigfaltigkeit, Gestalt, Ganzheit. Sie ist ein eigenartiges, dem Urteil verwandtes Erlebnis, die Erfassung des Individuellen (auch Croce u. a.), der Kern des Ästhetischen (I., Wiss. Beil. Philos. Ges., Wien, 1911, S. 43 ff.; Analyt. Psych. 1912; Ber. V. Int. Kongr. f. Ph., 1924). Nach Croce ist die Kunst I. (Vision). Das Gefühl gibt der I. Einheit und Zusammenhang; I. ist „Ausdruck" (Gr. d. Ästhet., 1913, S. 7 ff.). B. Erdmann unterscheidet vom formulierten das „nicht-formulierte" oder „intuitive" Denken; dieses ist „hyperlogisch" (in künstlerischen Konzeptionen u. dgl.) oder „hypologisch" (bei Tieren, Kindern; Über Reproduktionspsych., 1919).

Dem abstrahierenden, dem Handeln dienenden, stabilisierenden, das Werden in eine Summe von Elementen, die dann durch Relationen miteinander verbunden werden, zerlegenden, veräußerlichenden Verstand (s. d.) stellt Bergson die I. gegenüber, die aus dem Instinkt (s. d.) hervorgegangen ist und dem Leben näher steht. Sie dringt mit „intellektueller Sympathie" einfühlend in die absolute Wirklichkeit, wie sie heterogen-qualitativ und individuell selbst ist als stetiger, immer neue Formen zeitigender Strom des Werdens, Beweglichkeit, vorwärtsstrebendes „Leben" (s. d.), von einem „élan vital" getriebene „schöpferische Entwicklung", wahre „Dauer" (s. d.) mit Durchdringung der zeitlich-inhaltlichen Momente, wie sie im Ich unmittelbar erlebt, im Nicht-Ich aber miterlebt,

von der Metaphysik (s. d.) in Bilder und geschmeidigere Begriffe als die der Verstandeswissenschaft gebracht wird. Die I. wird durch eine Rückversenkung unseres Geistes in sein innerstes Wesen, in das Absolute des Seins erreicht (L'évolut. créatr., p. 47 ff.; deutsch, S. 204, 243, 371 u. ö.). I. ist „intellektuelle Einfühlung, kraft deren man sich in das Innere eines Gegenstandes versetzt, um auf das zu treffen, was er an Einzigem und Unausdrückbarem besitzt" (Einf. in d. Met., S. 4). Von der I. kann man zur Analyse gelangen, aber nicht umgekehrt (S. 30). Die I. ist intellektuelles Mitfühlen mit dem Innersten der Wirklichkeit, aber nicht ohne Kenntnis der äußeren Manifestationen (S. 43 ff., 57 f.; L'i. philos., Rev. de mét., 1911; vgl. Steenbergen, H. B.s intuit. Ph., 1909; Gagnebin, La ph. de l'i., 1912; R. Kroner, B., Logos, 1910; Gillouin, La ph. de B., 1912; Le Roy, La ph. de B., 1912; W. Meckauer, Der Intuitionismus u. s. Elemente bei H. B., 1917; L. Morgan, Instinkt u. Erfahr., S. 170 f.; Dwelshausers, Raison et i., 1906; M. Losacco, Razional. e intuizionismo, 1911). Vgl. Keyserling, Das Wesen der I., Logos III; Schöpfer. Erk., 1922 (das Leben ist jenseits der Sphäre der gesetzmäßig verarbeiteten Erscheinungen). Ähnlich z. T. Th. Lessing (s. Ahmung), Müller-Freienfels (Irrational, Leben, Individuum; Die Philos. des 20. Jahrh., S. 132 ff.: Instinkt, Einfühlung, I. sind nichtrationale Erkenntnismittel; Irrational., S. 216 ff.; Erfassen einer Art Übervernunft, Überwelt durch die I. in Religion, Kunst, Metaphysik) u. a. Nach G. Steffen richtet sich die I. nach innen, auf das Trieb- und unbewußte Leben des Erkennenden. I. ist ein Bewußtsein vom Leben und seiner Erzeugungskraft, „das Leben, das sich selbst reflektiert, sich selber schaut", während der Verstand die Materie, die Energieumwandlung reflektiert; sie ist ein „denkender Instinkt", ein „erkennender Trieb" (Die Grundlagen der Soziol., 1912, S. 101 ff.). Nach Reininger ist I. „die Umsetzung des Welterlebnisses in Weltanschauung". Die Metaphysik (s. d.) hat I. und Konstruktion zur Methode. Ein Gegensatz zwischen reflexiver und intuitiver Realitätsbewertung besteht, zwischen dem unmittelbar erlebten Psychischen und dem nur mittelbar erlebten, bloß vorgestellten Physischen (Das psychophys. Problem, S. 248 ff.). Nach L. Coellen erleben wir das Absolute unmittelbar als Leben (Von der Selbstoffenbarung des göttl. Lebens, 1924, S. 64). Ein schauendes Erkennen durch Hineinversenken in ein Objekt ist die I. nach J. Sylvester (Vom Wesen der Dinge, S. 42 ff.). Nach R. Steiner wird das göttliche Leben durch I. erfaßt (Philos. d. Individualität², 1918, S. 162 ff.). Die in das Innere eindringende I. stellt dem Intellekt gegenüber W. Rathenau (Die Mechan. des Geistes, 1912). C. Brunner bringt Verstand (s. d.) und „Geist" in Gegensatz (Von den Geistigen u. vom Volke I). Troeltsch lehrt eine intuitive Partizipation des endlichen Geistes am göttlichen Lebens- und Ideengehalt (Kantstud. XXVII, 284 ff.; Schauen von Sinnzusammenhängen, auch nach Spranger u. a.; intuitive Erfassung der historischen Bewegung; vgl. Geschichte). Baldwin betont die „immediateness of the real in feeling", er vertritt einen „ästhonomischen" Idealismus (s. d.), eine Lehre von der kontemplativen Erfassung des Absoluten (vgl. Psych. Rev., 1908, p. 189 ff.). Eine überlogische intuit. Gewißheit (s. d.) als unmittelbares Gewißsein eines Transsubjektiven, Erleben eines Unerfahrbaren gibt es nach Volkelt (Gewißheit u. Wahrheit, S. 538 ff.), ferner eine „Gefühlsgewißheit" (S. 558; Die Gefühlsgew., 1922: Ahnung, Takt, Verstehen usw.). — Nach dem „Intuitivismus" von N. Losskij (Log.², 1923; Die Hauptprobl. d. Erkth., 1918, russ.) entsteht Erkenntnis eines Weltbestandteiles, wenn dieser (eine Tatsache, eine Idee usw.) vermöge des darauf gerichteten Erkenntnisaktes zum Inhalt und Gegenstand, d. h. zur „objektiven Seite" der Erkenntnis wird. Der Erkenntnisakt ist psychisch, subjektiv, variabel, der Inhalt derselben aber objektiv, identisch für alle. Die Beziehung zwischen dem Ich und dem Etwas, das dieses zu einem „mir gegebenen" macht, ist Anschauen, I. oder „gnoseologische Relation" zwischen Subjekt und Objekt (Die Umgestalt. des Bewußtseinsbegriffes, Enzykl. d. ph. Wiss. I, 249 ff.; Die Grundleg. des Intuitivismus, 1908; Die Grundleg. d. Psych., 1904; ähnlich z. T. Rehmke, Michaltschew u. a.; vgl. Haben).

Eine intuit. Einsicht in Wahrheiten gibt es nach B. Russell (The probl. of philos., p. 69, 171 ff.), Meinong u. a. (s. Apriori, Evidenz). Nach Messer (Psych., 1922), Spann (Logos XIII, 209 f.) u. a. liegen den Begriffen geistige Schauungen zugrunde. Driesch gründet die Philosophie auf ein Wissen um Ur-Erlebnisweisen (Ordnungslehre², S. 5, 16 ff.). Der Ursatz: „Ich habe, um mein Wissen wissend, bewußt etwas", kann nicht abgeleitet, nur als bestehend „geschaut" werden (S. 19). Das „Schauen" von „Ur-Bedeutungen" (Sinn-Erfassung) ist unzeitlich (S. 41). Im Gegensatz zum Diskursiven ist das „Intuitive" das „Abgekürzte" (S. 351). Alles in vielen Fällen verwirklichte Allgemeine, das nur der Systematik dient, kann nur unmittelbar geschaut werden (Zur Lehre von der Induktion, S. 22; Wissen u. Denken², 1922, S. 151; Die Log. als Aufgabe, S. 5: „Vor- oder Urwissen um Ordnung"; S. 22: „kein Gedanke ohne tragendes Sacherlebnis"). Nach Geyser schauen wir an individuellen Gegenständlichkeiten „allgemeine Wesenheiten und Sachverhalte, wofern wir die dazu nötigen geistigen Akte an den unmittelbaren Gegebenheiten betätigen" (Erkth., S. 277). Wir erfassen unmittelbar in ihrem leibhaften Selbst mittels Denkakte singuläre und allgemeine Formen (Wesenheiten und deren Verhältnisse), aber nicht metaphysische Realitäten (S. 281 f., 91 f.; gefühlsmäßige I.en sind keine höhere und bessere Erkenntnisquelle als der Intellekt; Abr. d. allgem. Psych., S. 114 f.). — Husserl lehrt eine „Wesenserschauung" (s. d.) oder „Ideation" (s. d.), die auf das im selbsteigenen Sein eines Individuums als sein „Was" Vorfindliche, auf das „reine Wesen oder Eidos" geht. Sie ist „Bewußtsein von etwas", eine „originär gebende Anschauung", das Wesen in seiner „leibhaften" Selbstheit erfassend (Ideen zu e. reinen Phän. I², 10 f.). Die Phänomenologie (s. d.) kann von erfahrenden und nicht daseinerfahrenden, „bloß einbildenden" Anschauungen ausgehen, da Wesensschauung frei ist von Setzung individuellen Daseins (S. 12 f.; vgl. das „Daseinsfreie" der Gegenstandstheorie Meinongs). Die Phänomenologie erfaßt Wesen und Wesenszusammenhänge in einer „puren I.", sie beschränkt sich auf das, was wir am Bewußtsein selbst uns „wesensmäßig einsichtig" machen können (S. 113 ff.). Ihren Umfang bilden „Erlebnisweisen", Konkreta, die sie ihrem Wesensgehalt nach (als „identisches Wesen") deskriptiv erforscht und begrifflich fixiert (S. 123 ff., 136 ff.). Worte und Sätze sind eindeutig zugeordnet zu „intuitiv faßbaren Wesen", die ihren „erfüllenden Sinn" ausmachen; sie werden „auf Grund der I. und wohleingeübter exemplarischer Einzelanschauungen", unter „Durchstreichung" anderer Bedeutungen, mit „deutlichen und einzigen Bedeutungen ausgestattet (S. 124 ff.). Das unmittelbare „Sehen" als „originär gebendes Bewußtsein" ist die „letzte Rechtsquelle aller vernünftigen Behauptungen", wobei ein Streit unter verschiedenen Fällen des Sehens nicht ausgeschlossen ist (S. 36 f.). Im „reinen Anschauen" ist Wesensallgemeines unmittelbar gegeben (S. 39 f.). Alles, was sich uns in der I. originär darbietet, ist „hinzunehmen, als was es sich gibt, aber auch nur in den Schranken, in denen es sich da gibt" (S. 43 f.). Bei der „intuitiven" Erlebnisweise eines „Sinnes" ist der gemeinte Gegenstand anschaulich bewußt, originär gegeben, die Intention, der Sinn, ist hier „erfüllt" (S. 283; vgl. Philos. als strenge Wiss., Logos I). Die ästhetisch-künstlerische Erschauung einer „eidetischen Singularität", des ideellen Gehalts eines Individuellen, erörtert W. Meckauer (Ästhet. Idee u. Kunsttheor., Kantstud. XXII, 262 ff.; Nord u. Süd, 42. Jahrg.; vgl. M. Geiger, Jahrb. f. Ph. u. phän. Forsch. I², 567 ff.). Im Sinne der Phänomen. lehren auch J. Hessen (Erkth., 1926), Mahnke (Eine neue Monad., 1917), Scheler. Nach ihm ist auch das a priori Gegebene ein intuitiver Gehalt; die „reinen" oder „absoluten" Tatsachen der „I." sind, sofern sie selbst gegeben sind, mit ihren Zusammenhängen evident („reines") „unmittelbares" Erfahren phänomenologischer Art (Der Formal.², S. 47 ff.). Auch das Emotionale (s. d.) des Geistes hat einen apriorischen Gehalt, der nicht aus dem Denken stammt, auch hier gibt es eine I. als Wesensschau der Akte und ihrer Materie, ihrer Fundierung und ihrer Zusammenhänge, mit „Evidenz" (S. 59 ff.). Die sittliche Erkenntnis ist die im Fühlen, Vorziehen, Lieben und Hassen sich aufbauende „Werterschauung" und Erkenntnis des Höher- und Niedrigerseins der Werte (S. 64 ff.).

Ebenfalls einen ethischen Intuitionismus (s. Sittlichkeit, Ethik) vertreten Cudworth, Clarke, Price, Reid, Butler, Hutcheson, Lecky, Martineau, Calderwood, N. Porter, V. Cousin, James, Herbart, R. Seydel, Brentano, O. Kraus, Stumpf, Marty, Meinong, Heymans (Einf. i. d. Eth., S. 220 ff.; 2. A., 1922), H. Schwarz u. a.; in Verbindung mit dem Utilitarismus (s. d.) Mackintosh, Sidgwick (Die Methoden der Eth., 1909) u. a. — Intuitiv erfaßt wird die Außenwelt nach Reid, W. Hamilton, Jacobi (WW. II, 175; IV, 211) u. a., das fremde Ich nach Scheler u. a., das göttliche Leben nach Fichte (Anweis. zum sel. Leben), Fechner, Eucken, Troeltsch u. a. Nach W. Sauer gehört I. zu aller geistigen Kultur; sie ist auch wertsetzend und hat zur Endaufgabe das Eindringen des menschlichen Lebens durch die Kultur in die Ewigkeit (Philos. der Zukunft, S. 247 ff., 295 ff.).

Die I. ist nach Haering eine Erkenntnis, kein bloßes „Erleben" (gegen O. Spengler), ein unmittelbares Erfassen des „Wesentlichen" aller Art. Die intuitive Erkenntnis ist auch begrifflich, nur bedient sie sich anderer Kategorien (Die Struktur der Weltgesch., S. 249 ff.). Nach F. Thilly kann keine I. ohne Intellekt, Reflexion sein (Romanticism and rationalism, Ph. Rev. XXII, 122 ff.). Schlick betont den Unterschied von I. und Erkenntnis; „intuitive Erkenntnis" ist eine „Contradictio in adjecto". I. (Anschauung) kann nie Erkenntnis, nur Erleben sein; wir erlangen durch sie wohl ein Wissen um die Dinge, aber kein Verständnis dieser, wir „kennen" es durch I., „erkennen" etwas, aber nur durch das Denken, das Ordnen und Zuordnen (Allgem. Erkenntnislehre², S. 74 ff.; Gibt es intuit. Erk.?, V. f. w. Ph. 37; vgl. Riehl, Der ph. Kritiz. II 1, 221; v. Aster, Prinz. d. Erkenntnislehre, S. 6 f.).

Nach W. Stern bejaht die (naive) I. konkrete, individuelle Existenz als der „primitivste Erkenntnisansatz", Dogmatik ohne Kritik. Die I. wird, indem sie die Wahrheit der Idee in sich aufnimmt, zur Tendenz nach intellektueller Anschauung (Wertphilos., S. 233 f.), sie erkennt und anerkennt (schauend, in liebender Einfühlung u. dgl.) das einmalig Schöpferische, Unvergleichliche, Irrationale. Ihre objektive Bedeutung, Wahrheit erhält sie, wenn ihre Gegenstände in ihrem individuellen Sinnzusammenhang allgemein verstanden werden können (S. 241 f.; vgl. Dilthey, Spranger u. a.). Daß I. ohne logische, begriffliche Formung, Sinn- oder Wertbeziehung, als bloßes Erleben (s. d.) keine Erkenntnis bietet, betonen Cohen (Log.², S. 500 f.), Lask, Liebert (Das Problem der Geltung, S. 14 ff., 76 ff., 160 ff.), Kynast (Intuitive Erk., 1919), Thilly (Ph. Rev. XXII), F. Münch (Erlebnis u. Geltung, S. 22 ff., 55 ff.), Windelband, Rickert. Die „Erlebniswirklichkeit" ist nicht die „Erlebniswelt" in ihrer Gesamtheit. Das Erleben der Welteinheit ist keine Wissenschaft vom Weltall. Die angebliche „intuitive" Erkenntnis ist keine Erkenntnis, jedenfalls keine Begriffsbildung (S. 260). Erkennen ist nie bloß Schauen, sondern Urteilen, Auseinanderhalten von Form und Inhalt (S. 389 f.). Dem Leben (s. d.) als dem Unmittelbaren nähert sich die Philosophie, indem sie die Akte des Wertens erforscht und ihren Sinn deutet. Im „dritten Reiche" des Sinnes darf das Lebendige nicht objektiviert werden, es bleibt beim „unmittelbar lebendigen Leben", beim „nicht bloß realen, sondern sinnvollen Subjekt" (S. 313 ff.; vgl. Die Philos. des Lebens, 1920; Der Gegenst. d. Erk.⁵, S. 373 f.). Vgl. M'Cosh, I. of the mind, 1866; C. Piat, L'insuffisance des philos. de l'i., 1912; Adickes, Kant als Naturwissenschaftler, Kantstud., XXIX, 84 ff. (Intuit. Denken als Verbindung von I. u. Verstand, Erfassen durchgehender Gemeinsamkeiten und Gesetzmäßigkeiten, vom Ganzen zu den Teilen gehend; die I. ist keine besondere Methode oder Erkenntnisquelle, ist zu sporadisch, oft unfruchtbar, aber als heuristisches Prinzip wertvoll); W. del Negro, Zum Wahrheitsproblem, Kantstud. XXX, 119 ff. (gegen den Intuitionismus); M. Beck, Wesen u. Wert, 1925 (Bewußtsein ist Schauen); W. Strich, Prinz. d. psych. Erk., 1914 (Verstehen des Geschehens mittels I.); O. v. d. Pfordten, Vorfragen d. Naturph., S. 42 ff. (Einheiten kann man nur intuitiv erfassen); K. Groos, Über wiss. Einfälle, Z. f. Psych. 95 (I. auch als Einsicht in eine Relation, ohne Geltungsbewußtsein); Joël, Die philos. Krisis d. Gegenwart², 1919, S. 50 („Das Leben denkt und das Denken

lebt"); H. v. Stein, Vorles. über Ästhet., 1897; Volkelt, Ästhet. III, 441 ff.; Mehlis, Geschichtsph., S. 91 ff.; E. H. Schmidt, Krit. d. Philos. vom Standp. d. int. Erk., 1908, S. 165 ff. (alle Wissenschaft ist in der I. gegründet; die Denkformen sind „Anschauungsformen höherer Art"); R. Baldus, Formal. u. Intuitionismus in d. Mathem., 1924; P. Widemann, Bedingungen der Übereinstimm. des diskursiven Erkennens mit dem intuitiven, 1876; W. Moog, Deutsche Ph., S. 270 f. (I. nur als Faktor innerhalb der Erkenntnis, bedarf logisch-systematischer Bewährung; Krit. Bemerk. über den Begriff der Anschauung, „Sokrates" V, 1917, S. 10 ff.; Die Bedeutung des Begriffs der Anschauung, V. f. ph. Päd. I, 204 ff.); Heyde, Erkenntnis u. Erlebnis, in: Ph. u. Leben, 1926 (Erleben ist psychol., Erkenntnis log.); N. Hartmann, Kantstud. XXIX, 173 (apriorische Einsicht kann auch intuitiv sein); Grdz. e. Met. d. Erk., S. 423, 483 f., 502, 511 ff., 537 ff. (Die Evidenz der Idealerkenntnis ist nicht nur „stigmatische", d. h. auf isolierte Wesenszüge gerichtete, sondern auch „konspektive" I., d. h. relational-synthetische I.; jeder Schritt des Schließens ist an sich intuitiv; in der stigmatischen Schau wird nur das Ganze, der Komplex, das Integral als solches angeschaut; die intersubjektive Identität der stigmatischen I. wurzelt darin, daß allen Subjekten dieselbe Welt des idealen Seins gegenübersteht; apriorische Wertschau als durchstoßende I., penetratives Schauen, Durchbrechen der Transzendenz; vgl. Mahnke, Meinong, Scheler u. a.); J. Lapschin, Die Ph. der Erfindung u. die Erfind. d. Ph., 1922 (russ.); S. Frank, Das lebendige Wissen, 1923 (russ.); Leisegang, Der heil. Geist, 1919; S. Geiger, Der I.sbegriff in d. kathol. Ph. d. Gegenw. 1926; I. König, Der Begriff der I. 1926; W. Sauer, Grundlagen d. Wissensch. 1926. Vgl. Anschauung, Intellekt, Irrational, Kontemplation, Inspiration, Leben, Erlebnis, Erkenntnis, Verstand, Vernunft, Verstehen, Einfühlung, Ästhetik, Phantasie, Individuum, Spekulation, Metaphysik, Mystik, Wesen, Gefühl, Ontologismus.

Intuitionismus ist 1. die Lehre von der unmittelbaren, ursprünglichen Gewißheit und Geltung von Wahrheiten oder Werten, insbesondere von der Evidenz sittlicher Wertungen im gefühlsmäßigen Erleben (emotionaler I.; Hutcheson, Hume, Smith, Brentano, Kraus, Scheler u. a.) oder vorstellungsmäßig (perzeptionaler I.; Butler, Lecky, Martineau, Types of ethical theories II, 18 ff. u. a.; Cudworth, Clarke, Calderwood, N. Porter, Janet u. a. werden auch als „rationalistische" Intuitionisten bezeichnet; vgl. Thilly, Einl. in die Eth., S. 21 ff.); 2. die Lehre von der intuitiven Erfassung oder Erkenntnis einer Wirklichkeit (Bergson u. a.; s. Intuition). Vgl. F. Thilly, Ph. Rev. XXII, 107 ff. (im I. steckt eine rationale Theorie); P. Oppenheim, Die natürl. Ordnung d. Wiss., S. 83 u. ö., 226 ff. (rationales und int. Verstehen; letzteres führt zum Ganzen, Wesen, ist aber unbeweisbar). Vgl. Ethik, Emotional, Liebe.

Intuitiv: anschaulich (Gegensatz: diskursiv, rational, begrifflich), unmittelbar eingesehen oder gewiß, durch Anschauung. Chr. Wolff nennt „iudicia intuitiva" unmittelbare oder Grund-Urteile (Vern. Ged. II³, C. 3, § 94). Vgl. Intuition, Verstand (Kant). — **Intuitivismus** = Intuitionismus (s. d.). Vgl. Interesse (Nelson).

Invariante (Unveränderliche, eine) ist eine Konstante im Wechsel von Operationen, Relationen oder Vorgängen. Es gibt logische, mathematische, physikalische Invarianten. Vgl. Poincaré, Der Wert d. Wiss., S. 186 f.; Enriques, Probl. d. Wiss. I, 195 (I. der gedachten Gegenstände); A. Müller, Wahrh. u. Wirkl., S. 54 f. Vgl. Gesetz, Funktion, Masse, Relativitätstheorie (Einstein u. a.), Identität, Konstante, Substanz.

Inversion, sexuelle, heißt die Verkehrung des Geschlechtscharakters im Sinne der Homosexualität (Typus des „Invertierten"; vgl. Freud, Drei Abh. zur Sexualtheorie, 1910; Blüher, Die Rolle der Erotik in d. männl. Gesellschaft, 1917. Vgl. Sexualpsychologie, Liebe.

Involution: Einwicklung, Gegensatz zur Evolution (s. d.). Nach Nic. Cusanus ist „involutio" soviel wie „complicatio" (s. d.). Leibniz betrachtet den Tod (s. d.) nur als eine I., eine Vereinfachung, Rückbildung des Organismus (Monadol. 73). Chr. Wolff spricht von einer „involutio praeteriti et futuri omniumque praesentium in idea sensuali" (Psych. rational., § 188). Herbart versteht unter I. einer Vorstellungsreihe die rückläufige Reproduktion dieser durch die letzte Vorstellung (vgl. Volkmann, Lehrb. d. Psych. I⁴, 460; Offner, Das Gedächtnis⁴, S. 118). Vgl. Schneider, Die Welt, S. 68; E. Hamilton, I. 1912.

Involvieren (involvere): einschließen, in sich begreifen, einer logischen Setzung in einer andern, z. B. der Folge in dem Grunde. Vgl. Zilsel, Das Anwendungsproblem, 1916.

Joga s. Yoga.

Ionische Philosophen („Physiker", „Physiologen") haben das Gemeinsame, daß sie nach dem materialen Prinzip (s. d.) der Dinge forschen, und daß sie Hylozoisten (s. d.) sind. Zu ihnen gehören Thales, Anaximander, Anaximenes, Hippon, Diogenes von Apollonia, Idaios von Himera, Heraklit. (Vgl. Diels, Fragmente der Vorsokratiker).

Jostsche Sätze. Nach A. Jost ergibt sich das günstigste Resultat für das Lernen aus der Wiederholung mit den meisten Wiederholungsgruppen bei gleicher Gesamtzahl (Die Assoziationsfestigkeit in ihrer Abh. von d. Verteil. der Wiederholungen; Z. f. Psych. 14, S. 453; vgl. schon Ebbinghaus, Üb. d. Gedächtnis, S. 122). Der erste J.sche S. bedeutet, daß bei zwei Assoziationen von gleicher Präsenzstärke (s. d.), aber verschiedenem Alter eine Neuwiederholung einen höheren Wert hat für die ältere. Nach dem zweiten J.schen S. zeigt sich, daß, auch wenn zwei Assoziationen ungleichen Alters in einem gegebenen Zeitpunkte gleiche Präsenzstärke aufweisen, der weitere Abfall beider bei der älteren langsamer sich vollzieht, wenn diese schon in ein späteres Stadium des Abfalls eingetreten ist, während die jüngere noch in einem früheren Stadium sich befindet (Offner, Das Gedächtnis⁴, S. 49 f., 92). Vgl. Fröbes, Lehrb. d. exp. Psych. I², 540 f. Vgl. Vergessen, Übung, Lernen, Gedächtnis, Reproduktion.

Ipsismus nennt K. Thieme den berechtigten Egoismus.

Iraszibilität und Konkupiszibilität (*θυμοειδές*, *ἐπιθυμητικόν* bei Platon, Republ. IV, 441 B; Tim. 77 B): Ausdrücke für die aktiv-strebende (auf das „bonum et malum arduum" gerichtete) und die passiv-begehrliche Affektivität (Alcuin, Albertus Magnus, Thomas u. a.). Vgl. Begehren.

Ironie (*εἰρωνεία*, Aristoteles, Eth. Nic. II 7, 1108a 22): spöttisches, nicht ernst gemeintes Lob, um das Gegenteil desselben desto schärfer zum Ausdruck zu bringen. Ironisieren ist Lächerlichmachen einer Sache oder einer Person unter dem Scheine der Billigung oder Anerkennung; überlegenes Beurteilen von Schwächen, Spiel mit solcher Einstellung, das spöttische Nicht-ernst-nehmen einer Sache (bzw. auch des Verhaltens des eigenen Ich).

Zum Zwecke der Aufzeigung der Unrichtigkeit von gegnerischen Behauptungen stellt sich Sokrates in der Unterredung mit anderen als unwissend, aber als vom Wissen des andern überzeugt (Sokratische I., vgl. Xenoph., Memorab. I, 3, 8). „Socrates autem de se ipso detrahens in disputatione plus tribuebat iis, quos volebat refellere. Ita cum aliud diceret atque sentiret, libenter uti solitus est ea dissimilatione, quam Graeci *εἰρωνείαν* vocant" (Cicero, Acad. II, 15). — Nach Thomas ist „ironia" das Benehmen, „per quam aliquis de se fingit minora" (S. th. II. II, 113, 1 ob. 1). — Romantische I. ist das freie Schweben über allem, die Stimmung, „welche alles übersieht, sich über alles Bedingte unendlich erhebt, auch über eigene Kunst, Tugend oder Genialität". „Wir müssen uns

über unsere eigene Liebe erheben und was wir anbeten, in Gedanken vernichten können; sonst fehlt uns . . . der Sinn für das Weltall" (Fr. Schlegel in Reichardts „Lyzeum d. freien Künste", vgl. Haym, Die romant. Schule, 1870, S. 758 ff.; R. Huch, Die Blütezeit d. Romantik³, 1905, S. 283 ff.; Mehlis, Die deutsche Romantik, S. 165 ff.). Nach Hillebrand stellt die I. „den Ernst der unendlichen Beziehung des Endlichen in der Nichtigkeit des absolut Endlichen, also im Scheinwirklichen" dar (Philos. d. Geist. I, 347). Die Nichtigkeit des Endlichen kommt in der I. zum Ausdruck bei Solger (Erwin, 1815; Vorles. über Ästhet., 1829, S. 241) u. a. Vgl. Vischer, Ästhet., § 202; Schasler, Das Reich der I., 1879; Paulhan, La morale de l'i.², 1914; F. Brüggemann, Die I. als entwicklungsgeschichtl. Moment, 1909.

Irradiation (Ausstrahlung): 1. Fortpflanzung einer Erregung auf die Umgebung der gereizten Stelle, bzw. auf den ganzen Leib (besonders bei Vitalempfindungen und Gemeingefühlen; vgl. Jodl, Lehrb. d. Psych. I⁵, 252; II⁵, 28 ff.; Wundt, Grdz. d. phys. Psych. I⁶; II⁵, 517 f., 555). Es besteht eine I. der Gefühle auf Vorstellungen, mit denen die ursprüngliche gefühlsbetonte assoziiert oder verwandt ist (l. c. II⁵, 326; s. Gefühl, Nachahmung). 2. Farben-I. besteht darin, daß ein heller Gegenstand auf dunklem Grund größer erscheint als ein dunkler Gegenstand auf hellem Grund. — I.stheorie heißt die Lehre von der Erleuchtung des Intellekts durch das göttliche „Licht" (s. d.). „Lux increata semper lucet et irradiat super mentem humanam." Der Mensch urteilt „per istas regulas vel irradiationes mentis directivas" (F. Eustachius im Sinne von Bonaventura u. a.).

Irrational (irrationalis): 1. nicht zum Verstand oder zur Vernunft gehörig, alogisch (s. d.), nicht-intellektuell; 2. unvernünftig, vernunftwidrig; 3. inkommensurabel, nicht erschöpfbar für das Denken, unberechenbar, durch den Verstand nicht ermeßlich (das ἄλογον bei Euklid u a.), nicht restlos in Begriffe sich fügend oder logisch bestimmbar; 4. aus dem Denken, der Vernunft nicht ableitbar, keinen Gegenstand dieser bildend; dem begrifflichen Denken, dem Logischen vorangehend, diesseits oder jenseits desselben stehend, bzw. durch nicht-intellektuelle Akte (Erlebnis, Intuition, Gefühl u. dgl.) erfaßbar. — I. im Sinne des aus reinem Denken nicht Entspringenden ist das „Gegebene" (s. d.), der „Inhalt" der in Erlebnissen sich darbietenden Daten zu einer Erfahrung, die aber durch den Intellekt gemäß der Gesetzlichkeit des Logischen geformt werden (s. Form, Materie). Nicht restlos begrifflich bestimmbar und ableitbar ist das Individuelle (s. d.) als solches, alles, was schon eine Voraussetzung von Gesetzen und Gesetzmäßigkeiten bildet. Aber auch das Irrationale unmittelbarer Gegebenheiten, des Erlebnisses, des Lebens (s. d.), der Individualität, des „Zufalls" usw. verbleibt im Rahmen der Systematik des Logischen, Rationalen im weiteren Sinne, es wird vom Denken selbst in Unterscheidung vom Rationalen (s. d.) im engeren Sinne als das „Andere" dieses bestimmt und als Ausgangs- und Endpunkt des Denkens begriffen. Als Glied einer Totalität, des Alls, des Wesensgehaltes der universalen „Idee" (s. d.) gewinnt das für uns Irrationale einen „Sinn", seine irrationale Isoliertheit wird aufgehoben in dem überrationalen, überlogischen zeitlosen Allzusammenhang des Absoluten (s. d.), das als solches über den Gegensatz von Rational und Irrational erhaben ist.

Kant (nach dem der Inhalt der Anschauung „gegeben" ist, nicht aus dem Denken stammt), versteht unter „i.en Begriffen" („conceptus surdi") „solche Verstandesbegriffe, denen man doch alles entzieht, was zum Beispiel und Anwendung in concreto erforderlich ist, die also keine Bedeutung haben können, ob sie zwar ohne Widerspruch sind" (z. B. die Ewigkeit Gottes, Reflex. II, 1727). Begriffe „i.er Verhältnisse" können durch keine Annäherung erschöpft werden (1728). — Das Irrationale betonen Pascal, Bayle, J. Böhme, Rousseau, F. Hemsterhuis (vgl. F. Bulle, F. H. u. d. deutsche Irrationalismus des 18. Jahrh., 1911; A. Bäumler, Kants Krit. d. Urteilskraft I. Das Irrationalismus-Problem in d. Ästh. u. Log. d. 18. Jahrh., 1923; s. Gefühl), Schelling (I.es Prinzip im ersten

Dasein Gottes, vermöge dessen er der Einzige ist. Die Weltalter I, 223; das irrationale Prinzip konnte nur beschränkt, nicht völlig überwältigt werden, S. 201; vgl. das „Unbewußte" bei E. v. Hartmann; ferner Volkelt, Ästh. des Tragischen², 1906, S. 432 ff.: im Absoluten ist ein Negatives, die Welt leidet am Irrationellen, Nichtseinsollenden: vgl. Schopenhauer-Jahrb., 1920; Gewißh. u. Wahrh., 1920; L. Ziegler, Zur Met. des Tragischen, 1902, S. 27 ff.: „Alogizität" des Willens; Gestaltwandel der Götter, 1922), Schopenhauer (Welt als Wille u. Vorst. I—II: Der „blinde" Wille zum Leben als Weltprinzip; vgl. Hasse, Rational. u. Irrationalismus bei S., 1912; S.s Erkenntnislehre, 1913), Bahnsen u. a. (s. Voluntarismus). Nach Novalis gehört es zum Leben, daß es nicht begriffen werden kann (Fragm. I, 54). — Nach K. C. Schneider ist die Welt ein Mischungsverhältnis von „Akt" (Bewußtsein, Ratio) und „Antiakt" oder „Irratio" (Widerspruch) (Die Welt, S. 26, 165, 364, 379, 433: Beziehung der Irrationalität zur Energie). I. ist das Individuum (s. d.) nach Leibniz u. a.

Daß die Wirklichkeit sich nicht durch begriffliche Erkenntnis, das Denken, den Verstand (restlos) erfassen läßt, daß an ihrer Erkenntnis nicht-intellektuelle Faktoren (Erlebnis, Intuition, Gefühl u. a.) beteiligt sind, lehren Nietzsche (s. Leben, Wille), Vaihinger (Die Ph. des Als Ob, 1911; s. Fiktion, Begreifen; S. 81 ff.: i. Zahlen), Bergson (s. Intuition), James, F. C. S. Schiller, Mauthner, Keyserling (Schöpfer. Erk., 1922), Dilthey, Spranger, Frischeisen-Köhler (Kantstud. XXI, 110 ff.; „das anschaulich Gegebene ist nicht rein logisch zu erfassen, Korrelation des Logischen und „Überlogischen", Bedeutung des mitfühlenden Verstehens des Lebens), Eucken, Boutroux, Benrubi (Leben u. Met., Ber. III. int. Kongr. f. Ph., 1909), J. Goldstein (Wandl. in der Ph. d. Gegenw., 1911; Die Technik, 1912), Höffding (Der menschl. Gedanke, 1911), F. Boden (Die Instinktbedingtheit d. Wahrh., 1912), Reininger (Das psychophys. Verh., S. 283 ff.; im i.en Urgrunde alles Seins ist das Rationale angelegt; die Natur ist „die Entfaltung eines Irrationalen in rationalen Formen"; das Absolute läßt sich nicht denkend näher bestimmen; das Psychische als solches bleibt unbegreiflich), Garbeis (Das Problem des Bewußtseins, S. 142; der Kern des Erlebten ist ein Einheitlich-Irrationales, das Wesen des Gedachten ein Diskret-Rationales), O. Spann (Logos XIII, 210; dem Begriff, Logischen liegt ein Irrationales, Anschauliches zugrunde), E. Frank (s. Glaube) u. a. Das Irrationale der Individualität (s. d.) betont Müller-Freienfels (Ph. d. Individual.², 1922). Das Irrationale hat keine Abgrenzbarkeit, läßt sich nicht mit anderem restlos in einen rationalen Begriff bringen (S. 5). Das Leben (s. d.) ist über das bloß Rationale erhaben. Das i.e Erkennen umfaßt das sensorische, instinktive, einfühlende, intuitive (s. d.) Erkennen (Irrationalismus, 1922, S. 2 ff.; Rationales u. i.es Erkennen, Ann. d. Ph. II; Das Denken u. d. Phantasie², 1925; Die Philos. des 20. Jahrh., S. 83 ff.: Psych. d. Kunst II, 200 ff.). Vgl. E. Landmann, Die Transzendenz des Erkennens, 1923; A. Schweitzer, Kulturph., 1925.

Nach G. Jacoby sind i. für uns die von der Begriffsbildung unabhängigen Bestände, die unmittelbar erlebten Gegebenheiten, die aber doch zu Erkenntnismitteln werden (Allg. Ont. I, 489 ff.). Driesch versteht unter „i." „nicht-restlos-ordenbar" (Wirklichkeitslehre², S. 17, 61, 275, 359; vgl. Das Rationale u. das I., H. II der „Akademie"). Nach Lask ist alles i. und zugleich rationabel (Die Log. d. Philos., S. 223). Der Inhalt des Gegebenen ist i., aber immer von der logischen Form umschlossen, die auf ihn „hingilt". Ein „geständliches Ineinander" von Kategorie (s. d.) und Kategorienmaterial besteht (Die Lehre vom Urteil, S. 58 ff., 97 ff.). Das Erkennen bringt das Material (s. d.) „in die Gewalt des Logischen" (S. 57; „Panarchie des Logos", aber nicht Panlogismus; Log. d. Ph., S. 75 ff.). Nach J. Cohn ist das Gegebene (s. d.) ein „Denkfremdes". Nach Rickert geht das unmittelbar erlebte Wirkliche so, wie es einheitlich und ungeteilt erlebt wird, nie in Begriffe der Einzelwissenschaften ein („Irrationalismus des vollendlichen Wirklichen"). Die Begriffe der Wissenschaften gelten nur für Teile der Wirklichkeit (Syst. d. Ph. I, 205 f.). Allem Denken liegt ein Irrationales zugrunde (S. 249). Die rationale Form umschließt überall den Inhalt (s. Heterologisch), aber ohne ein irrationales (bzw.

„empirisches") Moment kommt man nicht einmal in den am meisten rationalen Disziplinen aus (S. 368). Die Erlebniswirklichkeit ist i., ebenso der aus ihr stammende Inhalt, in seiner Besonderheit und Einmaligkeit. Doch darf man an die Verwirklichung der wissenschaftlichen Wahrheit in dieser inhaltlich i.en Wirklichkeit glauben; dieser Glaube führt zu einem transzendenten „Überwirklichen" (Der Gegenstand d. Erk.[5], S. 365 ff., 393 f.; vgl. Geschichte; L. Cohn, Das objektiv Richtige, 1919, S. 6 f.). Ähnlich z. T. G. Rolfs (Das Irrationale im Begriffe, 1925; Alogische Momente im Begriff und Urteil; „i.e Gestalt", „Metalogisches"; vgl. Engert, Teleol. u. Kausal., S. 5 ff.). Nach Dingler ist das gegebene Sein inkommensurabel für unsere rationalen Bearbeitungsformen, d. h. unerschöpfbar (Die Grundlagen d. Phys., S. 261). Die Beziehungen des Endlichen versagen für das Unendliche (ib.; vgl. Axiom). Nach Mahnke ist die Wirklichkeit „kein erschöpfend definierbares System und läßt deshalb bei mathematischer Analyse immer einen irrationalen Rest". Die individuellen Tatsachen als solche sind logisch nicht ableitbar, auch gibt es „dunkle Abgründe" als Stoff und Gegensatz der Tätigkeit des göttlichen Lebenswillens (Eine neue Monadol., S. 52 ff.). Nach N. Hartmann ist das I.e der Ausdruck für das Seiende überhaupt, sofern es in den Grenzen des Erkennbaren nicht aufgeht (Grdz. e. Met. d. Erk., S. 9, 58, 85 ff.; i. auch gleich „transintelligibel"). Zum Irrationalen gehört außer dem Alogischen auch Logisches (S. 88). Auch das reine Subjekt als solches liegt an der Grenze der Rationalität (S. 216). Die ratio mit ihrer idealen Sphäre ist ein Ausschnitt aus dem unendlichen Irrationalen (ib.). Es gibt auch Erkennbares, das i. ist (z. B. Farben, Töne). Es gibt ein alogisch, transintelligibel-alogisches, transintelligibles Irrationales (S. 229 ff.). Irrationalität gibt es auch auf Seite der Kategorien (S. 249 ff.; die kategoriale Schicht besteht aus lauter im Einzelnen irrationalen Momenten). Ein absolut Irrationales besteht nicht. Das Rationale geht ins Irrationale über, es ist in die Sphäre des Irrationalen eingebettet (S. 268 ff., 294 f.). Die „obere Irrationalität" ist die der kategorialen Elemente, des idealen Seins; die „untere Irrationalität" ist die der individuellen Anschauungselemente. Nicht alles a priori Erkannte ist eo ipso rational (S. 530 ff.). Es gibt eine i.e Tiefenschicht des psychophysischen Wesens, die zugleich metaphysisch ist (S. 378; vgl. Kantstud. XXIX, 168: es gibt i.e Erscheinung und erkennbares Ansichsein). Vgl. Ewald, Kantstud. XII, 750; Pichler, Vom Wesen d. Erk. 1925.

Nach Liebert ist das Irrationale gedachtes Irrationales, abhängig vom Logischen, von der systematischen Einheit der Vernunft (Erlebnis u. Geltung, S. 166 f.; Wie ist krit. Ph. möglich? S. 154 f.). Ähnlich Cohen, Natorp (Die log. Grundlagen d. ex. Wiss., S. 172 ff., gemäßigter in: Sozialideal., 1920; vgl. Individuum), B. Bauch u. a. Nach Zilsel läßt sich die irrationale Natur rational bewältigen (Das Anwendungsproblem, 1916). Nach A. Lasson liegt das Irrationale nicht außerhalb des Kreises des Logischen (Über den Zufall, S. 45; im Sinne Hegels u. a.); nach G. Lasson ist das scheinbar Irrationale eine Setzung des Geistes, der sich selbst und alles andere produziert (Krit. u. spekul. Ideal., Kantstud. XXVII, 12). — Nach Th. Lessing ist das Leben (s. d.) weder rational noch i. Der „Geist" rationalisiert es „logifizierend" zur objektiv-subjektiven Wirklichkeit (vgl. Geschichte, Logisch). — Das Irrationale in der Religion (s. d.) betonen R. Otto (Das Heilige[11], 1923), Chr. Schrempf (Vom öffentl. Geheimnis des Lebens, 1920), H. Scholz (Religionsph.[2], S. 133 ff.; das Göttliche ist das Unaussprechbare; das „Unirdische" ist das „ewig Wunderbare", alle menschlichen Begriffe Übersteigende) u. a. Vgl. F. Bamler, Das Irrationale bei Platon, 1916; J. Tafel, Skeptizismus u. Irrationalismus, 1834; Cohen, Log.[2], S. 178 f. (I.zahl); O. Weidenbach, Das Sein, 1900; Meyerson, Identité et réalité, 1908; Joël, Seele u. Welt[2], 1925 (Verbindung von Irrationalem und Rationalem im „Leben"; ähnlich Simmel u. a.); W. Sesemann, Das Rationale u. d. Irr. im Syst. d. Ph., Logos II; E. Hocks, Das Verhältnis der Erk. zur Unendl. der Welt bei Nietzsche, 1914; Rehmke, Log.[2], S. 212, 353, 427; Heyde, Erk. u. Erlebnis, in: Ph. u. Leben, 1926 (Erlebnis ist „besonderes Selbstgefühl"; auch das „i.e" Erkennen ist rational, logische Bestimmung); J. Ubbink, Het irrationalisme in onze hedendagsche psychol. 1926; W. Stern, Wert-

philos., S. 359 ff.; Meyerson, Identité et réalité, 1908; Emge, Vorschule d. Rechtsph., S. 9 ff.; G. Burckhardt, Weltansch.-Krisis I. 1925; N. Abbagnano, Le sorgenti irrazionali del pensiero, 1923; G. Rensi, L'irrazionale, 1923. Vgl. Begreifen, Denken, Verstehen, Rationalismus, Mystik, Logos, Vernunft, Verstand, Intuition, Alogisch, Antilogisch, Widerspruch, Leben, Zufall, (Jodl u. a.), Zahl, Gesetz, Instinkt, Sinn, Zweck, Willen, Liebe, Metalogisch, Kontingenz, Gegeben, Inhalt, Materie, Erlebnis, Empfindung, Anschauung, Individuum, Gefühl.

Irrationalismus ist 1. der Standpunkt, daß das Seiende etwas Unvernünftiges (Schopenhauers blinder „Wille zum Leben") oder etwas durch das begriffliche Denken nicht Erfaßbares, der logischen Gesetzlichkeit nicht Unterworfenes (das „Leben" bei Bergson u. a.) ist; 2. die Lehre, daß das Erkennen der (absoluten) Wirklichkeit wesentlich einer nicht-intellektuellen Funktion (einer Intuition u. dgl.) entspringt (Bergson u. a.). Vgl. Irrational, Leben (Irrationalistische Lebensmetaphysik), Mystik, Intuition, Voluntarismus.

Irreal: unwirklich, nicht real. I. heißt u. a. das „ideale" (s. d.) Sein von Geltungen, abstrakten Gegenständen, „Bedeutungen" (s. d.) als Gehalt, Inhalte von Gedanken. Rickert spricht vom Reich des irrealen Sinnes (s. d.); die „Welt" enthält Wirkliches und Irreales (D. Gegenstand der Erk.[5], S. 145, 305; s. Wert, Subjekt). Gegenüber der Lehre von „unwirklichen Gegenständen" (Meinong u. a.; s. Objekt) betont Brentano, nur „Reales" könne vorgestellt und beurteilt werden. Man kann nur einen Etwas-Vorstellenden denken und von ihm nicht mit Recht leugnen, daß er ein Reales-Vorstellender sei (Identifikation „in obliquo" von Vorstellungen, die Reales denken; Psych. I[2], S. XLI f., II, 298). Husserl schreibt der Phänomenologie (s. d.) Wesenserkenntnis (s. d.) vom „Irrealen" zu; alle „transzendental gereinigten" (durch phän. „Reduktion" gewonnenen) Erlebnisse sind „Irrealitäten", d. h. „gesetzt außer aller Einordnung in die ‚wirkliche Welt'" (Ideen zu e. reinen Phän. I[2], 4 f.; s. Einklammerung). Vgl. Real.

Irreduzibel: nicht zurückführbar auf etwas anderes, ursprünglich-eigenartig (als Gegebenes). I. sind nach, Ziehen, „Teilvorstellungen, die nicht irgendwie in einander enthalten sind" (Lehrb. d. Log., S. 485; i.e Merkmale: S. 586, 595). Vgl. Linke, Grundfragen d. Wahrnehmungslehre, S. 289 f. Vgl. Definition, Einteilung, Axiom.

Irrelevant: unerheblich, bedeutungslos (für einen theoretischen oder praktischen Zweck; vgl. F. C. Schiller, Humanismus, 1911; Formal logic, 1912). Vgl. Wesen.

Irreligion (Religionslosigkeit) s. Religion (Guyau).

Irreversibel (der Richtung nach): nicht umkehrbar. Vgl. Entropie, Zeit, Relation.

Irritabilität: Reizbarkeit, Erregbarkeit (der organischen Substanz, der Nerven, der Muskeln: A. v. Haller u. a.). Vgl. Wundt, Grdz. d. phys. Psych. I[6], 105 ff.

Irrsinn s. Psychosen, Wahn, Manie.

Irrtum (ψεῦδος, error) ist Verfehlung des Richtigen in Theorie oder Praxis, ohne daß eine solche beabsichtigt ist, unrichtige Deutung, Beurteilung, Wertung. Ein I. heißt auch das irrige Urteil, d. h. ein solches, das dem Gegenstand oder Sachverhalt nicht entspricht. (Theoretische) Irrtümer sind der Gegensatz richtiger Gedanken, Wahrheiten, Erkenntnisse. Sie bestehen in Synthesen und Zuordnungen, die von den durch die empirisch-logische Gesetzlichkeit, Normalität geforderten, sachlich begründeten abweichen, setzen an Stelle eines objektiv Zusammengehörigen und Geltenden ein Subjektives, Ungültiges oder nur partial Zutreffendes, indem Merkmale in eine Synthese hineingenommen werden, die nicht hineingehören oder nicht in dieser Kombination dem gemeinten Gegenstande zugeordnet sind. Irrtümer sind bedingt durch die Beschränktheit der Wahrnehmung, Erfahrung, des Intellekts, ungenügende Konzentration der Auf-

merksamkeit, Erinnerungstäuschungen, einseitige Gesichtspunkte, Voreiligkeit, Vorurteile, vorschnelle Verallgemeinerungen, Kritiklosigkeit, Einfluß von Affekten, Interessen, Wünschen u. dgl. In Erkenntnis und Wissenschaft besteht ein Prozeß immer neuer Korrigierung und Elimination von Irrtümern (s. Hypothese). Es gibt auch fruchtbare, heuristisch wertvolle Irrtümer (s. Fiktion), aber nicht ohne einen Wahrheitskern. Irrtumsfreie Erkenntnis besteht in evidenten (s. d.) Urteilsinhalten (vgl. Cogito, Zweifel, Skeptizismus).

Daß Wahrheit (s. d.) und I. in den Urteilen liegen, lehrt schon Aristoteles. Auf eine psychologisch bedingte Verwechslung führt den I. Epikur zurück (Diog. L. X, 50). Augustinus (Soliloqu. C. 6, 9 ff.), Duns Scotus, Suarez (Met. disp. IX, 2, 6) u. a. führen den I. auf die Übereilung des Willens im Urteilen zurück, abgesehen von der Beschränktheit der menschlichen Intelligenz. Ähnlich Descartes. Der I. ist eine Privation, das Fehlen einer seinsollenden Erkenntnis, ein „defectus", eine Beschränktheit der „facultas iudicandi". Er ist abhängig von dem Hinausgehen des Willens über den Intellekt, von der Neigung, zu urteilen, wo die Einsicht, Klarheit fehlt. Die Irrtümer hängen ab „a duabus causis simul concurrentibus", „nempe a facultate cognoscendi quae in me est, et a facultate eligendi sive ab arbitrii libertate, hoc est ab intellectu et simul a voluntate". Der I. entspringt „ex hoc uno quod cum latius pateat voluntas quam intellectus, illam non intra eosdem limites contineo, sed etiam ad illa quae non intelligo extendo" (Medit. IV, 154 ff.). Wir irren, „cum, etsi aliquid non recte percipiamus, de eo nihilominus iudicamus" (Princ. ph. I, 33). „Certum autem est, nihil nos unquam falsum pro vero admissuros, si tantum iis assensum praebeamus, quae clare et distincte percipiemus" (I, 43; vgl. I, 6, 29, 31, 35 ff.; Regul. ad dir., p. 7 f.). Auf Übereilung u. dgl. beruht der I. nach Malebranche, Rech. de la vérité, 1674; Ulrich, Instit. log., § 271; Jacob, Log., § 433; Kant, Log., S. 58 f.; Calker, Log., § 232; Gerlach, Log., § 238; Schleiermacher, Dialekt., § 230 ff.; WW. III, 224; M. Klein, Ansch. u. Denklehre, § 271 ff.; Fortlage (Beitr. z. Psych., S. 72 f.). F. Bacon weist auf die „Idola" (s. d.) als I.squellen hin. Der Intellekt neigt mehr dem I. zu als die Sinnlichkeit (Nov. Org. I, 26 ff.). „Estque intellectus humanus instar speculi inaequalis ad radios rerum, qui suam naturam naturae rerum immiscet eamque distorquet et inficit" (41). Hobbes: „Sensu et cogitatione erratur, quando ex praesenti imaginatione aliud imaginatur" (De corp. C. 5, 1). Die Negativität des I. betont Spinoza. Der I. liegt nicht in der Vorstellung, sondern im Mangel des richtigen Urteils (auch Gassendi). „Atque hic, ut quid sit error, indicare incipiam, notetis velim, mentis imaginationes in se spectatas nihil erroris continere, sive mentem ex eo, quod imaginatur, non errare: sed tantum, quatenus consideratur, carere idea, quae existentiam illarum rerum, quas sibi praesentes imaginatur, secludat" (Eth. II, prop. XVII, schol.). „Nihil in ideis positivum est, propter, quod falsae dicuntur" (II, prop. XXXIII). „Falsitas consistit in cognitionis privatione, quam ideae inadaequatae sive mutilatae et confusae involvunt" (II, prop. XXXV; vgl. Von Gott, S. 46 f.). Ähnlich Tschirnhausen, Leibniz (Theod. I. B., § 32), der den I. auf mangelnde Konzentration zurückführt (Hauptschr. I, 295 ff.). Pascal betont die Irrtumsnotwendigkeit des Menschen: „L'homme n'est ... qu'un sujet plein d'erreurs; rien ne lui montre la vérité; tout l'abuse. Les deux principes de vérité, la raison et le sens, outre qu'ils manquent souvent de sincérité, s'abusent réciproquement l'un l'autre. Les sens abusent la raison par de fausses apparences ... Les passions de l'âme troublent les sens et leur font des impressions fâcheuses. Ils mentent, se trompent à l'envie" (Pensées IV, 8). — Nach Locke liegt aller I. nur im Urteil (Ess. II, ch. 32, § 1; ch. 33, § 9). Er beruht auf: Mangel an Beweisen, an Geschick, Beweise zu benutzen, an Willen dazu, falschem Abmessen der Wahrscheinlichkeit (IV, ch. 20, § 1). Nach Hume beruht der I. auf der assoziativen Verwechslung ähnlicher Vorstellungen (Treat. IV, sct. 2; II, sct. 5). — Nach Chr. Wolff ist I. „ein falscher Wahn von der Wahrheit und Falschheit eines Urteils" (Vern. Ged. I, § 396). „Error est assensus propositioni falsae datus" (Philos. rational., § 623). Vgl. Reimarus, Vernunft-

lehre[5], § 25 ff., 324 ff. (der I. entsteht aus der Unwissenheit unseres Mangels an der zur Einsicht erforderlichen Klarheit und Deutlichkeit, aus der „Unwissenheit unserer Vernunftschranken"; I. = „Abweichung unserer Gedanken von den Dingen, woran wir gedenken"). — Nach Kant irrt man, „weil man dasjenige Merkmal, was man in einem Dinge nicht wahrnimmt, auch von ihm verneint und urteilt, daß dasjenige nicht sei, wessen man sich in einem Dinge nicht bewußt ist". „Irrtümer entspringen nicht allein daher, weil man gewisse Dinge nicht weiß, sondern weil man sich zu urteilen unternimmt, ob man gleich noch nicht alles weiß, was dazu erfordert wird" (Üb. d. Deutl. d. Grunds. III, § 1 f.). Der I. entsteht durch den unbemerkten Einfluß der Sinnlichkeit auf den Verstand, wodurch die „subjektiven Gründe des Urteils mit den objektiven zusammenfließen" (Kr. d. r. V., S. 314 f.; Log., S. 58 ff.). I. ist Falschheit, sofern sie für Wahrheit gehalten wird, und liegt nur im Urteil, das den Schein der Wahrheit mit dieser selbst verwechselt, bloß Subjektives für objektiv hält. Aller I. ist nur partial; jedes irrige Urteil enthält etwas Wahres (ähnlich Mach u. a.), denn ein totaler I. ist gegen die Gesetze des Verstandes (Log., S. 58 f.; WW. XVI, 282 ff.). Nach Fries ist I. „Gesetzwidrigkeit im Fürwahrhalten". „Aller I. gehört also der wiederbeobachtenden Reflexion und nicht der unmittelbaren Erkenntnis, er liegt im Urteilen." Jeder I. beruht auf den Prämissen eines Wahrscheinlichkeitsschlusses (Syst. d. Log., § 106, S. 448 ff.). Vgl. Krug, Handb. d. Ph. I, 215 ff. — Destutt de Tracy betrachtet als eine I.squelle „l'imperfection de nos souvenirs" (El. d'idéol. III, ch. 3). „Toutes nos perceptions sont originairement justes et vraies; et l'erreur s'y introduit seulement à l'instant, où nous y admettons un élément, qui y est opposé, c'est-à-dire qui les dénature et les change, sans que nous nous en apercevions" (IV, p. 17). — Nach Novalis ist der I. „das notwendige Instrument der Wahrheit". I. ist wie in der Mathematik wie Wahrheit zu behandeln (Fragm. I, 43, 48; s. Fiktion).

Nach Hagemann ist der I. „ein falsches Urteil, welches für wahr, oder ein wahres Urteil, welches für falsch gehalten wird". Der formelle I. besteht „in einem Urteil, welches durch bloß logisch unrichtiges Denken zustande gekommen ist". Der materielle I. besteht in dem Widerspruche des Urteilsinhaltes mit dem Gegenstande (Log. u. Noet.[5], S. 170 f.). Der Wille bestimmt den Denkgeist zur Setzung eines falschen Urteils aus einem doppelten Grunde: „Entweder liegt der Grund in der Beschränktheit des Erkennens unmittelbar, sofern der durch die Schwäche der Erkenntniskräfte ermöglichte Schein des Wahren zu einem falschen Urteil verleitet, oder mittelbar, sofern zunächst der Wille von Stimmungen, Neigungen, Leidenschaften beeinflußt und dadurch das Denken zum unrichtigen Urteilen bestimmt wird" (S. 172 ff.). Wundt erklärt die Irrtumsmöglichkeit aus der Freiheit der logischen Kausalität, welche darin besteht, „daß bei ihr aus gegebenen Bedingungen eine Folge nicht notwendig gezogen werden muß, sondern daß es unserem Denken freisteht, ob es tätig sein will oder nicht". Der I. geht aus einer „unvollständigen Anwendung unserer Denkkraft" hervor (Log. I[2], 625 ff.). — Nach Schubert-Soldern ist der I. „entweder eine in Zeichen ausgedrückte Forderung für das Denken, die unvollziehbar ist, oder eine der Vergangenheit scheinbar ganz analoge Erwartung für die Zukunft, welche diese selbst nicht bestätigt" (Gr. e. Erk., S. 156). Schuppe: „Die Definition des I. kann . . . nicht die sein, daß er Nichtwirkliches für Wirkliches und umgekehrt ausgebe, sondern nur die, daß er in Wahrnehmungen und Urteilen bestehe, welche den individuellen Unterschieden der einzelnen Bewußtseine . . ., nicht dem gattungsmäßigen Wesen angehören" (Gr. d. Log. u. Erkth., S. 171). — Nach B. Croce ist der I. eigentlicher I., d. h. „willkürliche Verknüpfung von Worten, die nur dem Scheine nach etwas behaupten", und zugleich Hypothesis, Annäherung zur Wahrheit, partielle Wahrheit (Enzykl. d. ph. Wiss. I, 216 f.). Nach Losskij ist der I. das Resultat einer Ersetzung des Denkens durch Phantasieren u. dgl., subjektive Synthesen (l. c., S. 269 f.). Nach Driesch bedeutet I. einen Mangel in der Ganzheitlichkeit der Seele: er beruht auf einem falschen Einordnen oder Eingeordnetsein der Inhalte in die Organisation der Seele (Ordnungslehre[2], S. 174 f., 369, 378; Vermengung der Logik des Naturwirklichen

mit der Logik des bewußten Habens in der Abfolge des Erlebens; Wirklichkeitslehre², S. 221 ff.; der I. als ausdrückliches Setzen eines Widerspruches oder einer nicht zusammengehörigen Wesenszusammengehörigkeit besteht nicht; der I. beruht auf Erinnerungstäuschungen mit Rücksicht auf das Sosein meines vergangenen Seelenlebens, auf ein früheres Erfaßt-haben; es wird ein „So" mit Unrecht mit einem „Damals" oder ein naturwirkliches „Jetzt-Hier" mit einem solchen „So" verbunden; Wissen u. Denken, S. 67 ff.; das „Ich" als solches irrt nie). Nach Geissler liegen Irrtümer vor, wo „ein Zusammenhang von verschiedenen Elementen, Gruppen oder Gebieten lückenhaft ist, wenn infolgedessen oder aus anderen Gründen tatsächlich (geistig) zusammentreten die nicht in dieser Art, in dieser Lückenhaftigkeit zusammenpassenden Tatsachen . . ." (Das Syst. d. Seinsgebiete, S. 292 ff.). Nach Petzold beruht der I. auf dem „Übergriff eines Begriffes auf ein ihm nicht unterstehendes Gebiet", er ist die Beanspruchung eines Gegenstandes durch einen nicht zugehörigen Begriff (Kantstud. XXX, 347). Vgl. Jacoby, Allg. Ontol. I—II (s. Falsch). I. ist nach Ziehen „Vorstellungsverwechslung" („Alienation"), die primär auf einem „Fehlakt unserer komparativen Funktion" beruht (α wird fälschlich α^1 gleichgesetzt), auf falschen in den Gegenständen nicht begründeten Verknüpfungen und Zuordnungen (Lehrb. d. Log., S. 423 ff.). — Nach Lask ist der I. ein Nichtzusammenstimmen zwischen Sinnfragment und Wertqualität, etwas Objektives; es gibt ewige Unwahrheiten (Die Lehre vom Urteil, S. 188 ff.; vgl. Gegensatz). Vgl. P. Volkmann, Die Subjektivität d. physikal. Erk., 1908; Scheler, Die Idole d. Selbsterk., in: Vom Umsturz der Werte II², 1919; Powell, Truth and error, 1898; Bradly, Appearance and reality², 1897 (alle Wahrheiten sind partielle Irrtümer u. umgekehrt); H. L. Jennings, Journ. of exp. zoology III, 449 („trial and error". Versuch u. I. als Wege zur Zweckmäßigkeit; auch Bain, The emot. and the will, p. 318, Pauly, J. Schultz u. a.); Stout, in: Personal idealism, ed. by Sturt, p. 1 ff.; V. Brochard, De l'erreur², 1897.

Nach Nietzsche sind unsere „Wahrheiten" (s. d.) nichts als eingewurzelte Irrtümer, die sich als nützlich, als arterhaltend erwiesen haben (WW. gr. A. V, 110; XV, 268, 272 ff.). Die „falschesten Urteile", z. B. die synthetischen Urteile a priori, sind uns die unentbehrlichsten (von „Irrtümern a priori" spricht, aber nur hypothetisch, schon F. A. Lange, Gesch. d. Material. II). „Die Falschheit eines Urteils ist uns noch kein Einwand gegen ein Urteil" (WW. VII 1, 4). Insofern der I. lebenerhaltend, den Willen zur Macht fördernd ist, ist er ebenso wertvoll, ja wertvoller als die „Wahrheit" (WW. VII 1, 1ff,); er ist selbst eine Voraussetzung des Denkens, das schon ein „Dichten", „Verfälschen", „Fingieren" enthält (WW., Tasch.-A., IX, 386 ff.). Nach Vaihinger sind die echten Fiktionen (s. d.) „bewußte Irrtümer", sie dienen zu theoretischen Zwecken. Sie „infizieren" das Gegebene „mit Elementen, die nicht zu ihm gehören und doch dazu dienen, es zu erfassen" (Die Philos. des Als Ob, S. 128 f.). Die Fiktion ist „ein bewußter, praktischer, fruchtbarer I." (S. 165). Nach den Pragmatisten (s. d.) ist I. ein Urteil, das sich nicht bewährt, biologisch und theoretisch nicht haltbar, nicht brauchbar ist und revidiert bzw. ersetzt werden muß (vgl. F. C. S. Schiller, Humanismus, 1911; Error, Beitr. IV. int. Kongr. f. Ph., 1911). Als nur graduell von der Wahrheit verschieden und einen Wahrheitskern enthaltend, bestimmt den I. Mach (Erk. u. I., S. 114 ff.). Vgl. Grundirrtum, Wahrheit, Schein, Skeptizismus, Täuschung, Falsch, Richtig, Hypothese, Evidenz, Relativismus, Wert, Paralogismen, Erinnerungstäuschungen, Sinnestäuschung, Fehler.

Isma (ἴσμα) s. Bewußtsein (Stöhr).

Isolation (Absonderung) ist ein Verfahren, das darin besteht, jeden Teil eines zusammengesetzten Vorganges für sich rein in seiner Bedeutung zu bestimmen (vgl. P. Volkmann, Erk. Gr. d. Naturwiss., S. 70 ff.; 2. A. 1910; vgl. Superposition). Die isolierende Abstraktion (s. d.) hebt bestimmte Teilinhalte von Vorstellungen oder gegenständliche Merkmale heraus und behandelt diese „unselbständigen Momente" als etwas im Denken Selbständiges. Vgl. Vaihinger, Die Ph. des Als Ob, S. 372 ff. („fiktive I."); Ziehen,

Lehrb. d. Log., S. 318 ff. (Das „exzernierte" individuelle Erinnerungsbild wird in Teilvorstellungen zerlegt und eine oder ein Komplex dieser abgesondert vorgestellt, wodurch „I.svorstellungen" entstehen): Linke, Grundfragen d. Wahrnehmungslehre, S. 103, 321 ff. (s. Stroboskopisch); Kantstud. XXIII, 441 (phänomenologische I. des ideellen Gehalts; wie Husserl, s. Phänomenologie, Einklammerung); Ewald, Die Rel. des Lebens, S. 24 f. Vgl. Abstrakt, Allgemein, Begriff, Böse, Atom, Gesellschaft, Form (Kant).

Isomorphie: Gleichgestaltigkeit, auch als identische „Bedeutung" verschiedener geistiger Akte (Mahnke). — Vgl. E. Nasse, Isogenesis, 1850. — **Isotopie:** ein Begriff der Chemie, den P. Oppenheim (Die natürl. Ordnung d. Wiss. 1926) auf die Ordnung der Wissenschaften (s. d.) überträgt.

Isosthenie (*ἰσοσθένεια*): Gleichwertigkeit der Gründe und Gegengründe, wird von den Skeptikern (s. d.) des Altertums behauptet (s. Antilogie).

Iteration (Wiederholung): Auftauchen von (scheinbar) „freisteigenden" (s. d.) Vorstellungen (vgl. Perseveration). Vgl. Husserl, Ideen zu e. reinen Phän. I², 210 ff. (Vergegenwärtigungen verschiedener Stufen, z. B. Erinnerungen „in" Erinnerungen u. dgl. „Schachtelungen").

Iudicativa (pars logicae): Urteilslehre, Analytik (s. d.) (vgl. Thomas, S. th. II. II, 53, 4c). — Iudicium s. Urteil. — Judiziös s. Gedächtnis, Lernen.

Jugendkunde: Lehre von den psychisch-physischen Eigenschaften jugendlicher Individuen, insbesondere als Psychologie der jugendlichen Mentalität und Charaktermerkmale. — Die Jugendbewegung zielt auf eine dem Wesen und Geist der Jugend gemäße J.kultur, eine Pflege des Eigentümlichen der Jugend, ab (vgl. G. Wyneken, Schule u. J.kultur², 1914. Der Kampf für die J.bewegung, 1919; Schriften von S. Bernfeld, Blüher u. a.). Vgl. W. Peper, I.psych., 1911; C. Bühler, Das Seelenleben des Jugendlichen³, 1925; F. W. Foerster, J.seele, J.bewegung, J.ziel², 1924; Spranger, Psych. des J.alters⁶, 1926; E. Lau, Beitr. zur Psych. der Jugendlichen³, 1926; O. Tumlirz, Die geist. Entwickl. der Jugendlichen², 1926 (= Einf. in die J. 1); Probleme u. Zukunftsaufgaben der J., 1926; S. Bernfeld, Vom Geschlechtsleben der Jugend, 1922; E. Stern, J.psych., 1923; Jahrb. d. Erziehungswiss. u. J. I ff.; J.pflege, J.bewegung, J.fürsorge, 1926; J.kundliche Bücherei aus d. Z. f. angew. Psych., hrsg. von W. Stern u. O. Lipmann; Arbeiten aus d. Inst. f. angew. Psych. in Berlin der Arbeitsgemeinschaft für J., hrsg. von Lipmann I ff.; J. u. Schule, hrsg. vom Zentralinstitut f. Erzieh. u. Unterr. in Berlin; Jenaer Beitr. zur J.- u. Erziehungspsych. I ff.; E. Croner, Die Psyche der weiblichen Jugend², 1925; St. Hall, Adolescence, 1905; R. Jaensch, Über Aufbau d. Wahrnehmungswelt u. ihre Struktur im J.alter², 1926. Vgl. W. Moog, Grundfragen d. Päd., S. 194 ff. (Kritik der J.b.); S. Kawerau, Zur Soziol. der J.b., Ethos I, 155 ff.; Messer, Die freideutsche J.b., 1924; H. Schlemmer, Der Geist der deutschen J.b., 1923; E. Busse-Wilson, Stufen der J.b., 1925; W. Weigel, Vom Wertreich der Jugendlichen, 1926. Vgl. Kindespsychologie, Pädagogik.

Justifizierung: Rechtfertigung einer Fiktion (s. d.) als zweckmäßig, theoretisch oder praktisch wertvoll (Vaihinger, Die Philos. des Als Ob, S. 150 ff.).

K (s. auch C).

Kabbala (Kabbalah, Überlieferung) heißt eine vom Neuplatonismus, Neupythagoreismus, der Gnostik beeinflußte, jüdische Mystik, mit einer Buchstaben- und Zahlensymbolik. Auf Grund älterer Lehren („Merkaba") in der Zeit zwischen 9. Jahrh. (Buch „Jezira") und 13. Jahrh. (Buch „Zohar") entstanden, später (durch Isaak Luria, Hor-

WITZ u. a.) weitergebildet. Die K. vertritt die Lehre von der Emanation (oder Effulguration). Aus dem göttlichen „Ensoph", dem Urlicht, dem „Verborgenen", „Alten der Tage" gehen zehn „Sephiroth" (Lichtsphären, Idealzahlen) hervor, deren Einheit der „Adam Kadmon", der göttliche, ideale Mensch ist, aus welchem vier Welten hervorgehen: „Azilah" (göttliche Idealwelt), „Beriah" (Welt der als Geister gedachten Ideen), „Jezirah" (Welt der Sphärengeister, Seelen), „Asijah" (vom „Metatron" geformte und bewegte Körper- und Sinnenwelt). Der Mensch gehört den drei letzten Welten zugleich an. Es gibt eine Präexistenz und eine Seelenwanderung. — Beeinflußt durch die K. sind R. LULLUS, MARSILIUS FICINUS, die beiden PICO, REUCHLIN, PARACELSUS, AGRIPPA VON NETTESHEIM, H. MORE, ST. MARTIN, MOLITOR u. a. Vgl. REUCHLIN, De arte cabbalistica, 1517; A. FRANCK, Système de la K., 1842, deutsch 1844; A. JELLINEK, Beitr. zur Gesch. der K., 1852; Ph. BLOCH, Gesch. d. Entwickl. der K., 1894; Die K., 1905; NEUMARK, Gesch. d. jüd. Ph. I 1, 1907; Sepher ha Zohar, franz. von J. DE PAULY, 1906 f.; PAPUS, Die K., 1910; E. BISCHOFF, Die Elemente der K., 1920; DESSOIR, Vom Jenseits der Seele², 1917.

Kahlkopf s. Calvus.

Kalâm (das Reden): dialektische Methode der arabischen Mutakallimûn (s. d.). — Kalkül s. Logik, Utilitarismus.

Kalokagathie (*καλοκἀγαθία*: Schön-Güte): die schöne und edle Sittlichkeit — das Ideal der Hellenen (SAPPHO: *ὁ μὲν γὰρ καλὸς ὅσον ἴδην πέλεται ἀγαθός, ὁ δὲ, κἄγαθος αὐτίκα καὶ καλὸς ἔσσεται*).

Kalpa heißt in der indischen Philosophie der zwischen einer Weltentstehung und einem Weltuntergang verstreichende Zeitraum.

Kältepunkte sind die (250 000) Hautstellen, die für Kälte empfindlich sind (nach GOLDSCHEIDER, Ges. Abhandl. 1898). Die durch schwächere Wärmeenergie an einem der K. entstehende Wärmeempfindung ist eine „konträre", die durch stärkere Wärmeenergie ausgelöste eine „paradoxe" Kälteempfindung. Vgl. WUNDT, Grdz. d. ph. Psych. II⁵, 8 ff. Vgl. Temperaturempfindungen.

Kampf ist Betätigung gegnerischer, feindlicher Einstellung gegen etwas. Es gibt physischen und geistigen K., Gewalt-K. und K. als Wettbewerb (Konkurrenz), intra- und interindividuellen (kollektiven, sozialen) K., K. ums Dasein, um die Macht, um die Kultur, Völker-, Staaten-, Klassenkampf, kosmischen K., K. der Ideen, Werte, Willenstendenzen, des Neuen mit dem Alten, des Guten mit dem Bösen, K. gegen die Leiden und Übel, mit dem Geschick u. a. Der K. ist ein Faktor des Lebens und der Entwicklung, aber der Gewaltkampf kann einem menschenwürdigen, kulturell-ethisch normierten K. Platz machen, den die solidarische Menschheit gegen alles Schlechte, Minderwertige in der Umwelt, Gesellschaft, im eigenen Ich zu führen hat. Der angeborene Kampftrieb läßt sich in verschiedenen Formen sublimieren, kulturell, humanen Zielen dienstbar machen. Neben (direktem und indirektem) K. ums Dasein und Selektion (s. d.) gibt es schon bei den untermenschlichen Wesen Mutualität (s. d.). Vgl. Entwicklung, Krieg.

Nach HERAKLIT ist der K. (Krieg) der Vater und Herrscher der Dinge (*πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς*, PLUT., Is. et Osir. 48; DIELS, Vorsokrat. 12 A 1, 8; B 53). Nach EMPEDOKLES stehen die kosmischen Prinzipien (s. d.) Liebe und Feindschaft in Streit miteinander. Der K. läßt aus der Einheit die Vielheit, Verschiedenheit hervorgehen; die Rückkehr zu jener, zum göttlichen Urfeuer, ist der Friede (*ὁμολογία καὶ εἰρήνη*, Diog. L. IX, 8). — Nach CAMPANELLA stehen alle Dinge im K. mit einander (De sensu rer. I, 5). Nach TELESIUS besteht ein K. zwischen den beiden Kräften (s. d.) Wärme und Kälte. HOBBES spricht vom „bellum omnium contra omnes" (s. Gesell-

schaft). Den (direkten und indirekten) „K. ums Dasein" („struggle for life"), als Wettbewerb aller Lebewesen um die Lebensbedingungen, lehrt Darwin. In diesem K. erhalten sich durch Selektion (s. d.) die (relativ) best Angepaßten (s. Entwicklung). Einen K. der Willenserscheinungen miteinander lehrt Schopenhauer (WW. XI, 287 f., 298 f.), der „Willenspunktationen" um die Macht Nietzsche (WW. IX, 460 ff.; X, 303 f.). W. Rolph setzt an die Stelle des K.es ums Dasein den „K. um Mehrerwerb" (Biolog. Probleme, 1884). Nach F. Schultze ist der K. ums Dasein „nur ein besonderer Ausdruck der allgemeinen Kausalität". „Jeder sucht sich so weit zu erhalten, als seine ursächliche Kraft reicht, und wird so weit überwältigt, als die Kraft des Gegenstrebenden die des Strebenden überragt" (Philos. der Naturwiss. II, 344). Die Bedeutung des Daseinskampfes in der Natur und Gesellschaft betonen verschiedene Biologen und Soziologen, während z. B. Wigand (Der Darwin. I, 95 ff.), Kropotkin (Gegenseit. Hilfe, S. 74 ff.), Novikow (Die Gerecht. u. die Entfalt. d. Lebens, S. 269 ff.; Der angebl. Nutzen des Krieges², 1915), Goldscheid (Entwickl., S. XXI ff., 145 f.; Darwin, 1909; Höherentwickl. u. Menschenökonomie I, 70 ff.; „K. ums Sosein", um die „Art der Erhaltung"; der „K. ums Dasein" ist meist bildlich zu nehmen; ähnlich Wundt, Becher u. a.) diese Bedeutung einschränken (gegenüber Ammon, Schallmayer u. a. „Sozialdarwinisten"). Über K. in der Gesellschaft vgl. Marx (Klassenkämpfe; s. Klasse), Gumplowicz („Rassenkampf", K. der Gruppen, Der Rassenkampf, S. 37 ff.), Tarde (s. Gesellschaft; „K.opposition", „logische Duelle"), Vierkandt (Gesellschaftslehre, S. 106 ff.), nach welchem der K.trieb den Willen bedeutet, einen anderen zu schädigen, infolge einer Störung eigener Absichten oder in der Erwartung einer solchen. Der den K. begleitende Affekt ist der Haß. Es gibt auch einen geistigen K.trieb (mit Funktionslust). Der K. dient als Selbsthilfe, Strafe, Wettbewerb, er hat auch eine organisierende Kraft. K. verträgt sich mit Vergesellschaftung (s. Antagonismus: Kant). Im K.verhältnis der Gesellschaft (s. d.) findet eine förmliche innere Abstoßung statt (S. 233 f., 269 ff.: Wort-, Achtungs-, Rechts-, Erziehungs-Kampf; vgl. Staat u. Gesellsch. in d. Gegenw. 1916, S. 101 ff.: K. als Gewalt-K., Wettbewerb, geistiger K., K. als erfolgreiche Anstrengung; geregelter K., Kampfmoral mit Anerkennungs- und zugleich Einschränkungsverbot; Recht auf den K.). Vgl. Staudinger, Kulturgrundlagen der Polit., 1914; Steinmetz, Ph. des Krieges, 1907; L. v. Wiese, Allg. Gesellschaftslehre I; H. Gomperz, Ph. des Krieges, 1915; Scheler, Der Genius des Krieges, 1915; Holzapfel, Panideal., S. 72 ff.; Forel, Der Weg zur Kultur, 1925, S. 73 ff.; Simmel, Soziol., S. 247 ff.; Schumpeter, Soziol. der Imperialismen, 1919; Fr. Wieser, Das Gesetz der Macht, 1926; Müller-Lyer, Der Sinn des Lebens¹⁵, 1923; S. J. Magner, Der Sport ums Dasein², 1909; Weidenbach, Weltansch., 1923 (K., Aktivität in der Welt). Verschiedenerseits wird vom K. der Ideen (s. d.) gesprochen (vgl. Paulhan, Log. de la contradiction, p. 119 ff.; Potonié, Naturph. Plaudereien, 1913; A. Kann, Die Naturgesch. d. Moral, S. 22 ff.). Eucken spricht vom „K. um einen geistigen Lebensinhalt" (3. A., 1925; vgl. Grundl. e. neuen Lebensansch., S. 141 ff.; s. Geist). Vgl. S. Wolsky, Die Ph. des K.es (russ.) 1909; Häberlin, Wiss. u. Ph. II, 45 ff. (K. der seelischen Tendenzen); Stern, Wertph., 1924 (seelischer K.); A. Adler (s. Individualpsych.; Kampfstellung des Ich); E. Jünger, Der K. als inneres Erlebnis, 1922. Vgl. Selektion, Entwicklung, Krieg, Gegensatz, Dualismus, Leben (Das Leben ein K.: Seneca, Ep. 96; Montaigne, Ess. III, 13; Goethe u. a.), Motiv, Organismus, Prinzip, Kultur (Goldscheid u. a.), Macht.

Kanon (*κανών*): Richtmaß, Regel. *Κανόνες* sind logische Regeln (Psellos, bei Prantl, Gesch. d. Log. II, 268). Kant versteht unter dem K. der reinen Vernunft den „Inbegriff der Grundsätze a priori des richtigen Gebrauchs gewisser Erkenntnisvermögen überhaupt". „So ist die allgemeine Logik in ihrem analytischen Teile ein K. für Verstand und Vernunft überhaupt, aber nur der Form nach, denn sie abstrahiert von allem Inhalte" (Kr. d. r. V., S. 659 f., 178). Die transzendentale Analytik ist der „K. des reinen Verstandes". Der K. der reinen Vernunft betrifft „nicht den spekulativen, sondern den praktischen

Vernunftgebrauch" (ib.), Der „K. der moral. Beurteilung" lautet: „Man muß wollen können, daß eine Maxime unserer Handlung ein allgemeines Gesetz werde" (Gr. z. Met. d. Sitten, S. 47). Fries versteht unter K. „einen Inbegriff von Regeln, nach denen ein Erkenntnisvermögen . . . wirkt". Die reine Logik ist „ein Kanon des Verstandesgebrauchs" (Syst. d. Log., S. 12 f.). Vgl. Norm.

Kanonik (*κανονικόν*) nennt Epikur die Logik (s. d.) als Lehre von den Normen (canones) der Erkenntnis und der Wahrheit. Das *κανονικόν* ist der erste Teil der Philosophie (Diog. L. X, 29; Cicero, Acad. II, 30; De finib. I, 7; Seneca, Epist. 89). *Τὴν διαλεκτικὴν ὡς παρέλκουσαν ἀποδοκιμάζουσιν· ἀρκεῖν γὰρ τοὺς φυσικοὺς χωρεῖν κατὰ τοὺς τῶν πραγμάτων φθόγγους τὸ μὲν οὖν κανονικὸν ἐφόδους ἐπὶ τὴν πραγματείαν ἔχει* (Diog. L. X, 30).

Kantianismus ist die Philosophie I. Kants und seiner Anhänger. Sie besteht im Kritizismus (s. d.), in der Negierung transzendenter Metaphysik (s. d.) als apriorischer Wissenschaft, in der Betonung der synthetischen (s. d.) Funktionen der „reinen Vernunft" (s. d.), in der Unterscheidung von Stoff und Form (s. d.) der Erkenntnis, in der Lehre vom synthetischen Apriori (s. d. u. Urteil) und von der „transzendentalen Apperzeption" (s. d.), in der Betonung der Spontaneität (s. d.) des Denkens, in der Behauptung der Apriorität und „Subjektivität" der Anschauungsformen (s. d.) und Kategorien (s. d.), der bloß „regulativen" Funktion der „Ideen" (s. d.), in der transzendentalen Idealität (nebst „empirischer Realität"), der Erkenntnisinhalte, des Charakters der Dinge als Erscheinungen (s. d.), der Unmöglichkeit der Erkenntnis der „Dinge an sich" (s. d.); im ethischen Formalismus (s. d.) und Rigorismus (s. d.), mit der Lehre von der Autonomie (s. d.) der Vernunft, vom „kategorischen Imperativ" (s. d.), vom „Primat" der praktisch-sittlichen Vernunft und von deren „Postulaten" (s. d.), die einen Vernunftglauben möglich machen; in der Lehre vom regulativen Zweckbegriff (s. d.); in der Begründung der Ästhetik (s. d.), Geschichtsphilosophie (s. d.), in der ethisch fundierten Religionsphilosophie (s. d.) u. a. Der K. bedient sich der „transzendentalen" (s. d.) Methode, er ist „kritischer Idealismus" (s. d.) und Phänomenalismus (s. d.), ein Gegner alles „Dogmatismus" (s. d.). Kantianer bzw. Halb-Kantianer sind Joh. Schultz (Erläuter., 1784; 2. A., 1907; Prüf. der Kantschen Kr. d. r. V., 1789—92), Jakob, Schmid, Mellin, Jäsche, Reinhold (Briefe über die K.sche Philos.), J. S. Beck, Bendavid, Krug, Fries, Maass, Kiesewetter, Hoffbauer, Tieftrunk, Buhle, Abicht, Apelt, z. T. S. Maimon, Schiller u. a. Gegner: Eberhard, Tiedemann, Herder (Metakrit. 1799), G. E. Schulze (Änesidemus, 1792; 2. A., 1911), Hamann, Jacobi, B. Stattler (Anti-Kant, 1788) u. a. — Von Kant beeinflußt sind sehr viele Philosophen (Fichte, Schopenhauer u. a.). Zu den neueren Kantianern gehören K. Fischer (Gesch. d. neueren Ph. III), W. Tobias (Grenzen d. Ph., 1875), Reicke, L. Goldschmidt, E. Arnoldt, Wernicke, E. Marcus, Gaquoin, A. Krause, Romundt, Lasswitz, G. Thiele, O. Schneider u. a. Die Neukantianer (z. T. von Platon, Fichte, Hegel u. a. mit beeinflußt) gliedern sich in verschiedene Gruppen. Psychologisierend verfahren J. B. Meyer, F. A. Lange, Helmholtz, A. Fick, Fr. Schultze, A. Classen, J. Schultz, Vaihinger, z. T. Simmel (Vorles. über Kant², 1905), M. Adler, die neue Fries-Schule: L. Nelson, Hessenberg, Apelt, Grelling, R. Otto u. a. Metaphysisch deuten Kants Lehre aus O. Liebmann, Paulsen (I. Kant⁴, 1904; Kantstud. IV; Was uns K. sein kann?, V. f. w. Ph., 1881; dagegen Wundt, Was soll uns K. sein?, Kl. Schr. I, 146 ff.), Adickes, F. Erhardt, K. Österreich, Heimsoeth u. a. Logistisch-realistisch fassen K. auf Riehl (Der ph. Kritiz. I—II), Hönigswald (I. Kant, 1924), Staudinger, Külpe (I. Kant², 1908), Frischeisen-Köhler, Messer (Kommentar zu K.s Kr. d. r. V., 1923; K.s Leben u. Ph., 1925) u. a. Idealistisch-logistisch lehren die sog. „Marburger Schule": H. Cohen (K.s Theorie der Erfahr.², 1885; K.s Begründ. der Eth.², 1910; K.s Begriff d. Ästh., 1898; Kommentar zu K.s Kr. d. r. V., 1907, u. a.), Natorp (K. u. d. Marburger Schule, 1912), Vorländer, Kinkel, Cassirer (K., 1920), Buchenau, Görland, Stadler (K.s Teleol., 1874; K., 1912 u. a.), Stammler,

P. Hensel, N. Hartmann (früher), Falter, B. Kellermann u. a. Transzendentallogisch lehren auch W. Moog, B. Bauch (I. Kant², 1911; Gr. Ausg. 3. A., 1923), A. Liebert, F. Kuntze u. a. Werttheoretisch lehren (von Fichte u. a. beeinflußt) Windelband, Rickert, Kroner, Mehlis, S. Hessen, F. Münch, H. Lanz, F. Medicus, J. Cohn, Münsterberg u. a. Zu nennen sind ferner Elsenhans, Reininger (Kant, seine Anh. u. Gegner, 1923), E. König, Chamberlain, (I. Kant², 1908), H. Leser, B. Kern, F. J. Schmidt, Kühnemann (K. I, 1923), B. Christiansen (Kantkritik I, 1911), K. Sternberg (Vers. e. Entwicklungsgesch. des K.schen Denkens bis zur Grdleg. d. Kritiz., 1909, u. a.), Cornelius, Renouvier, Green, Cantoni, Zuccante, Tocco (Kant, 1899), Barzelotti, Testa u. a. (Vgl. Überweg, Gr. d. Gesch. d. Ph. III—IV). — Der Ruf: Zurück zu Kant! erschallt zuerst bei J. B. Meyer (Zum Streit über Leib u. Seele, 1856), Noack (K.s Auferstehung, 1861), Zeller, Liebmann (K. u. die Epigonen, 1865; 2. A., 1912) u. a. Vgl. Kant, WW. 1867—69 (Hartenstein), 1838—42 (Schubert), Ak. d. Wiss., 1900 ff., in der „Philos. Bibl." u. a.; Opus postumum, hrsg. von Adickes, 1920; Vorles. über die Met.², hrsg. von K. H. Schmidt, 1924; Eine Vorles. K.s über Eth., hrsg. von P. Menzer, 1924; Lose Blätter aus K.s Nachlaß, hrsg. von Reicke, 1889—99; Reflexionen K.s zur krit. Ph., hrsg. von B. Erdmann, 1882—84; Übergang von den met. Anfangsgründen d. Naturwiss. zur Physik, hrsg. von Reicke, Altpreuß. Monatsschr. 1882—84; A. Kowalewski, Die ph. Hauptvorles. I. K.s, 1924; Vaihinger, Kommentar zur Kr. d. r. V., 1881 f.; K., ein Metaphysiker?, 1899; K.s Widerleg. des Idealismus, 1883; Mellin, Marginalien u. Register zu K.s Kr. der Erkenntnisvermögen, 1794 f.; 2. A. 1900—2; Enzykl. Wörterb. d. krit. Ph., 1797—1803; Die Kunstsprache der krit. Ph., 1798—1800; S. Heinicke, Wörterb. zur Kr. d. r. V., 1788; Chr. E. Schmid, Wörterb. zum leichteren Gebrauch der K.schen Schriften, 1788; Bilharz, Erläuter. zu K.s Kr. d. r. V., 1884; Mit K. über K. hinaus, 1904; J. v. Sydow, Krit. K.-Kommentar, 1913; A. Heussner, Kleines K.-Wörterb., 1924; B. Erdmann, K.s Kritizismus, 1878; E. Marcus, K.s Revolutionsprinzip, 1902; E. Arnoldt, Gesamm. Schriften, 1907 ff.; Österreich, K. u. die Met., 1905; Ewald, K.s Methodologie, 1906; K.s krit. Ideal., 1908; M. Wundt, K. als Metaphysiker, 1924; Heimsoeth, Met. Motive in der Ausbild. des krit. Ideal., Kantstud. XXIX, 121 ff.; A. Brunswig, Das Grundproblem K.s, 1914; M. Adler, Marxist. Studien, 1913; Das Soziologische in K.s Erkth., 1924; Vorländer, K. u. Marx.², 1925; Joël, K. als Vollender des Humanismus, 1924; Rickert, K. als Philosoph der modernen Kultur, 1924; W. Ehrlich, K. u. Husserl, 1923; J. Kremer, Kr. d. Vernunftkritik, 1925; Vorwärts zu K., 1925; C. Brunner, Spinoza gegen K., 1910; Von den Geistigen u. von dem Volke I; J. Haedicke, K. ein Kopernikus?, 1924 (gegen K.); G. Jonquière, Die grundsätzl. Unannehmbarkeit der transzend. Ph. I. K.s, 1917; S. Aicher, K.s Begriff d. Erk. verglichen mit dem des Aristoteles, 1907; F. Erhardt, Bleibendes u. Vergängliches in d. Ph. K.s, 1926; Driesch, Skizzen zur Kantauffass., Kantstud. XXII, 81 ff.; Kantstudien, Zeitschrift I ff. (1894 ff.). Vgl. Kritizismus, Transzendentalphilosophie, Idealismus, Erkenntnistheorie, Erkenntnis, Apriori, Bewußtsein, Einheit, Erfahrung, Metaphysik, Mathematik, Grundsätze, Objekt, Ding an sich, Erscheinung, Intelligibel, Noumenon, Ich, Subjektiv, Charakter, Sittlichkeit, Recht, Urteilskraft, Geschichte, Gesellschaft, Staat, Krieg, Willensfreiheit, Hegelianismus.

Kant-Laplacesche Theorie s. Kosmologie, Welt.

Kardinaltugenden heißen jene Tugenden (s. d.), die als Grundlagen aller anderen Tugenden betrachtet werden, die Grundtugenden. Platon unterscheidet ihrer vier, die in Beziehung zu den Seelenteilen und deren Harmonie stehen: Weisheit (*σοφία*) = Tugend des vernünftigen Seelenteiles, Tapferkeit (*ἀνδρεία*) = Tugend des „mutigen" Seelenteiles, Maßhalten oder Besonnenheit (*σωφροσύνη*) und Gerechtigkeit (*δικαιοσύνη*); daneben wird auch die Frömmigkeit (*ὁσιότης*, Protag.) erwähnt. Diese Tugenden sind Formen der einheitlichen Tugend. Im Staate sind diese Tugenden in den verschiedenen Ständen

der Herrscher, Krieger, Handwerker, Gewerbetreibenden vertreten (Rep. IV, 433 ff.). Aristoteles gibt eine Gliederung der Tugenden (s. d.). Die Stoiker erblicken in der Einsicht (*φρόνησις*) die Haupttugend (Stob. Ecl. II, 102 ff.; Plut., De Stoic. rep. 7); so auch die Epikureer (Diog. L. X, 132). Die christlichen (theologischen) K. sind Glaube, Liebe, Hoffnung (Ambrosius). Albertus Magnus verbindet sie (als „virtutes infusae") mit den „virtutes acquisitae", deren wichtigste „prudentia", „iustitia", „fortitudo", „temperantia" sind (S. th. II, 103, 1). Thomas: „Virtus aliqua dicitur cardinalis, quasi principalis, quia super eam aliae virtutes firmantur, sicut otium in cardine" (De virt. 1, 12 ad 24). Als K. nennt er Einsicht, Gerechtigkeit, Mäßigkeit, Seelengröße (S. th. II, 61, 2). Telesius nennt als solche „sapientia", „sollertia", „fortitudo", „benignitas". Geulincx definiert die K. als „proprietates virtutis, quae proxime et immediate ab illa dimanant et ad nullam externam circumstantiam speciatim referentur" (Eth. I, 2, § 3), „tales virtutes, quae necessario concurrunt ad omne virtutis exercitium" (Eth. annot., p. 153). Sie sind „filiae virtutis" (Eth. § 3); „diligentia", „oboedientia"; iustitia", „humilitas" (Demut, die Haupttugend, p. 7). Gassendi nennt als K. „prudentia", „temperantia", „fortitudo", „iustitia". Nach Schleiermacher sind die K. Weisheit, Besonnenheit, Liebe, Beharrlichkeit (Syst. d. Sittenl., § 296); nach Natorp: Wahrheit, sittliche Stärke, Tapferkeit, Reinheit, Gerechtigkeit (Sozialpäd.[2], S. 103 ff.); nach J. Baumann: Tätigkeit, Wohlwollen, praktische Verständigkeit (Elem. d. Ph., S. 159 f.).

Karma (Werk): die sich erhaltenden und weiter wirkenden Wirkungen eines Wesens, die schicksalsgestaltende Kraft der Wesen, der Grundcharakter als Erbe früherer Existenz. Das K. bestimmt Örtlichkeit, Natur und Zukunft des neuen Wesens, das nach dem Tode aus dem andern entsteht (Vedanta, Buddhismus). Vgl. Deussen, 60 Upanishads, 1905; Oldenberg, Die Relig. im Veda[3], 1923; Buddha[6], 1914; K. Seidenstücker, K., 1916; O. Strauss, Ind.Ph., 1925; A. Besant, K., 1899; Uralte Weisheit[2], 1906; F. Hartmann, K., 1897; K. Heinz, Von Haeckel zur Theosophie, 1913, S. 25 ff.; R. Steiner, Wie K. wirkt[4], 1918; A. Sichler, Die Theosophie (Anthroposophie) in psychol. Beurt., 1921, S. 12; Schneider, Die Welt, S. 59, 82, 388, 547 ff. Vgl. Schicksal, Tat, Unsterblichkeit (Fechner), Kategorien.

Kartesianismus: die Philosophie Descartes' (Cartesius). Prinzipien desselben: Selbstgewißheit des Ichbewußtseins (s. cogito), Klarheit und Deutlichkeit als Kriterium der Wahrheit (s. d.), Materie (s. d.) als Raumerfüllung, mechanistische Naturerklärung, Dualismus und Wechselwirkung von Leib und Seele (s. d.), methodischer Zweifel (s. d.), Rationalismus (s. d.), Wertschätzung der Mathematik und Deduktion. Die bekannteren Kartesianer sind Renerius, Regius, Raey, Heerebord, Heidanus, Claude de Clerselier, Arnauld, Nicole, Bekker, Chr. Sturm, Antoine Le Grand, Clauberg, Cordemoy, viele Oratorianer und Jansenisten, Mersenne u. a. Vgl. Descartes, WW. 1650, 1824—26, 1897 ff.; deutsch in der „Ph. Bibl."; F. Bouillier, Histoire de la ph. cartés.[3], 1868; Natorp, D.'s Erkth., 1882; Kastil, Stud. zur neueren Erkth. I, 1909; Ueberweg, Gr. d. Gesch. d. Ph. III. Vgl. Okkasionalismus.

Kasualismus: die Ansicht, daß die Welt oder das zweckmäßige Sein ein Werk das Zufalls (casus) (s. d.) sei. Gegen die Theorie der „Kasualität" des Zweckmäßigen ist u. a. Kant (Kr. d. Urt. I, 255). Vgl. Kontingenz, Zweck.

Kasuistik (casus, Fall) heißt der Teil der Moralwissenschaft, der von den (mindestens scheinbaren) Konflikten zwischen verschiedenen Pflichten (s. d.) handelt. Sie findet sich schon bei den Stoikern (Cicero, De offic. I, 2, 7 ff.), dann bei Scholastikern, Jesuiten. Nach Kant ist die K. „Übung, wie die Wahrheit solle gesucht werden", nicht Wissenschaft (Met. der Sitten II, Einl. XVIII, S. 255 ff., 270 ff.). Vgl. F. Schultze, Über den Widerstreit der Pflichten, 1878.

Katasyllogismus: Gegenbeweis (Joh. von Salisbury; vgl. Prantl, Gesch. d. Log. II, 257).

Katalepsie s. Hypnose.

Kataleptische Vorstellung (*φαντασία καταληπτική*) ist, nach den Stoikern, das Kriterium der Wahrheit (s. d.). Unter der *φαντασία καταληπτική* (von *κατάληψις*, Erfassung) verstehen die Stoiker die den Beifall (*συγκατάθεσις*, s. d.) erzwingende, uns zur Anerkennung nötigende und zugleich das reale Objekt erfassende Vorstellung. Während Zeller (Philos. d. Griech. III³ 1, 85) und Heinze (Zur Erkth. d. Stoa, S. 27 ff.) die k. V. als eine den Erkennenden „packende" Vorstellung auffassen, meint R. Hirzel (Unters. zu Ciceros philos. Schriften II), der Verstand sei es, der die Vorstellung „ergreife". L. Stein meint: „Mit Zeller muß man annehmen, daß das *καταληπτικόν* ursprünglich einen aktiven Sinn hatte, daß der Tonus desselben zweifelsohne auf die *διάνοια* einwirkt. Anderseits muß man Hirzel wieder darin recht geben, daß die *διάνοια* sich unmöglich rein leidend verhalten kann" (Psych. d. Stoa II, 174). Nach P. Barth ist das Objekt der kataleptischen Vorstellung ein „greifbares" (Die Stoa², S. 104 ff.). Nach A. Bonhöffer ist die k. V. den Gegenstand ergreifend und auch den Verstand zum Realitätsglauben nötigend (Epiktet u. die Stoa, S. 160 ff.). *Τῆς δὲ φαντασίας τὴν μὲν καταληπτικήν, τὴν δὲ ἀκατάληπτον· καταληπτικὴν μέν, ἣν κριτήριον εἶναι τῶν πραγμάτων φασί, τὴν γινομένην ἀπὸ ὑπάρχοντος καὶ ἐναπομεμαγμένην· ἀκατάληπτον δὲ τὴν μὴ ἀπὸ ὑπάρχοντος, ἢ ἀπὸ ὑπάρχοντος μέν, μὴ κατ' αὐτὸ δὲ τὸ ὑπάρχον, τὴν μὴ τρανῆ μηδὲ ἔκτυπον* (Diog. L. VII, 46). Die k. V. erzwingt unsere *συγκατάθεσις* (51), sie entspringt aus der Wahrnehmung und dem Schließen (52), ist evident, klar (*ἐναργὴς οὖσα καὶ πληκτική*) und *κατασπῶσα ἡμᾶς εἰς συγκατάθεσιν* (Sext. Empir. Adv. Math. VII, 257). Sie hat objektiven Charakter (*ὑπάρχον ἐστίν, ὃ κινεῖ καταληπτικὴν φαντασίαν*, vgl. VII, 253). Cicero: „Zeno cum extensis digitis adversam manum ostenderat, visum inquiebat, huius modi est. Dein cum paulum digitos contraxerat adsensus huius modi. Tum cum plane compresserat pugnumque fecerat, comprehensionem illam esse dicebat" (Acad. II, 145; vgl. I, 11, 41). Philon von Larissa glaubt, *ἀκατάληπτα* (unbegreiflich, nicht mit Sicherheit erkennbar) *εἶναι τὰ πράγματα* (Sext. Empir., Pyrrh. hypot. I, 235). Nach Arkesilaos (I, 233 ff.) und Karneades (Sext. Empir., Adv. Math. VII, 416 ff.) kann die k. V. nicht das Kriterium der Wahrheit sein.

Katalysatoren sind Stoffe, welche den zeitlichen Ablauf eines chemischen Prozesses beeinflussen, ohne durch diesen eine bleibende Änderung zu erfahren. Nach Ostwald von Wichtigkeit für die Lebensprozesse (Abh. u. Vortr. III, 254 ff.; Wundt, Sinnl. u. übersinnl. Welt, S. 63).

Kategorematisch s. Synkategorematisch. Vgl. Husserl, Log. Unters. II², 1, 302 ff. — Kategorial s. Kategorien.

Kategorien (*κατηγορίαι* von *κατηγορεῖν*, aussagen, „praedicamenta"): Grundaussagen über das Seiende; Grundbegriffe, Denkformen, Seinsformen, Klassen von Gegebenem oder Seiendem; Gesichtspunkte der Beurteilung. Es gibt logische, ontologische, psychologische, ethische, soziologische, ästhetische u. a. K. Die K. im erkenntnistheor.-ontologischen Sinne sind die (in „Kategorialbegriffen" gedachten) allgemeinen Formen oder Bestimmungen der Gegenstände oder des Seienden. Die K. (als Begriffe) sind nicht empirisch-induktiv gewonnene Begriffe, sondern haben ihren Ursprung im Intellekt, im Denken, in der vergleichend-beziehenden, synthetischen und analysierenden Denkfunktion. Durch diese wird ein Gegebenes als „Eins", „Vieles", „Solches", als „Größe", „verschieden", „identisch", „gleich", als „Ding", „Eigenschaft", „Zustand", „Tätigkeit", „Wirken", „Zweck" u. dgl. bestimmt, d. h. „das Material" der Erfahrung wird kategorial verarbeitet, geordnet, nach bestimmten Gesichtspunkten zur Einheit eines Gegenstandes verknüpft. Die K. sind Bedingungen der Möglichkeit objektiver Erfahrung und der Erfahrungsobjekte, insofern haben sie apriorische Geltung („transzendentale" Bedeutung) sowie Objektivität. Nichts kann Objekt der Erkenntnis (d. h. denkend verarbeiteter Erfahrungsdaten) werden, ohne den K. gemäß sich darzustellen. Der Wille zur objektiven Erfahrung, zu einheitlich-

allgemeingültigem Zusammenhange alles Gegebenen in einer solchen, fordert die Anwendung der K. auf alles Erfahrbare, wobei diese Anwendung sich nach der Besonderheit der Erfahrungsdaten richtet und die K. z. T. historische Sonderformen annehmen (angefangen von den Formen des „prälogisch"-mythischen Denkens bis zu denen der exakten Wissenschaft). Apriorisch-konstant bleibt aber das Grundgerüst der K. (s. Apriori), das („offene") System der Einheitsformen der Synthesis (s. d.) eines Gegebenen der Anschauung. Indem die Anwendung der K. durch dieses bedingt ist, sich ihm anpassen muß, das Mannigfaltige der Erfahrung sich der kategorialen Verarbeitung ausnahmslos fügt, weist dies auf ein Fundiertsein der K. im „An sich" der Dinge hin, wenn auch die K. als solche nur Formen des der Erkenntnis zugänglichen Seins (der „Erscheinungen", deren Inbegriff die empirische Wirklichkeit selbst ist) sind. In den Kategorialbegriffen ist das Denken auf die Besonderungen des „hyperkategorialen" Wesensgehaltes der überzeitlichen „Idee", als welche das „Absolute" zu denken ist, bezogen; die „Totalität" dieses Seins hat als phänomenales Korrelat die kategorialen Formen und alle Relationen (s. d.) der empirischen Objekte (s. d.), der Außen- und Innenwelt. Als Formen dieser bilden die K. den Inhalt des (ideal-logischen) „Bewußtseins überhaupt" (s. d.), sie sind nicht psychologisch-subjektiv, sondern „transsubjektiv", wenn auch nicht von absoluter Transzendenz, sie haben „empirische Realität", kommen den Dingen (s. d.) selbst zu, werden notwendig von ihnen ausgesagt, weil sie sie konstituieren. Mit den K. der Kausalität (s. d.) und Substanz (s. d.) insbesondere wird das „Fürsichsein" der Dinge analog dem des eigenen Ich (als ein tätig-leidendes sich Erhaltendes) gedeutet (s. Introjektion).

Die K. werden betrachtet: als (apriorische) Denkbestimmungen, die zugleich reale Seinsformen sind, für das Transzendente gelten, als apriorisch-subjektive, phänomenale Bestimmungen, als empirisch-objektive, als empirisch-subjektive Bestimmungen, als bloß praktisch, biologisch-wertvolle Begriffe, bzw. als Fiktionen. Sie werden abgeleitet aus dem reinen Denken, aus denkender Verarbeitung der Erfahrung, aus der Erfahrung oder aus der inneren Erfahrung allein, aus der sie auf die Objekte übertragen werden.

Das System des Kanâda unterscheidet sechs K. (padârthras): Substanz (dravja), Qualität (guna), Wirken (karma), Gemeinschaft (sâmanja), Unterschied (viceschna), „Zueinandersein" (samanâja) oder Inhärenz (vgl. Garbe, Die Samkhya-Philos., 1894, S. 116 ff.). Die vorsokratischen Philosophen verwenden die K. als reale Seinsbestimmungen. Eine gewisse Verwandtschaft mit einer K.tafel weist die Pythagoreische Tafel der Gegensätze (s. d.) auf. Der erste, der die Begriffe auf Grundbegriffe zurückführt, ist Platon. Er nennt sie *κοινὰ περὶ πάντων* (Theaet. 185 E), *μέγιστα γένη* (höchste Gattungen, Soph. 254 C, D). Es sind dies Sein (Seiendes, *ὄν*), Identität (*ταὐτόν*), Anderheit (*ἕτερον*), Veränderung (*κίνησις*), Beharrung (*στάσις*) (Soph. 254 C, D; Timaeus 37 A f.; *κατηγορητέον*, „Ausgesagtes", kommt Theaet. 167 A vor). Nach Xenokrates gibt es zwei K. (*τὸ καθ' αὑτό*, *τὸ πρός τι*, Simplic., in Aristot. Opp. IV, 1836, 47 b 26). — Der eigentliche Begründer der K.lehre ist Aristoteles. Wohl von grammatikalischen Gesichtspunkten (vgl. Trendelenburg, Gesch. d. Kategorienlehre, S. 209) geleitet, nennt er *κατηγορίαι*, *γένη τῶν κατηγοριῶν*, *σχήματα τῆς κατηγορίας τῶν ὄντων* die obersten Gattungsbegriffe, denen alles Seiende sich unterordnen läßt und denen Arten des Seienden (*κατηγορίαι τοῦ ὄντος*, Met. 1045 b) entsprechen, als das den Gegenständen Gemeinsame (*τὰ κοινὰ πρῶτα*). Er nimmt zunächst zehn K. an: Substanz (*οὐσία*), Quantität (*ποσόν*), Qualität (*ποιόν*), Relation (*πρός τι*), Ort (*πού*), Zeit (*ποτέ*), Lage (*κεῖσθαι*), Haben (*ἔχειν*), Tun (*ποιεῖν*), Leiden (*πάσχειν*) (Top. I 9, 103 b 20 ff.; Categor. 4, 1 b 25 ff.). Auch eine Achtzahl von K. (ohne *κεῖσθαι* und *ἔχειν*) kommt vor (Analyt. post. I 22, 83 a 21; 83 b 16; Phys. V 1, 225 b 6; vgl. Met. 1089 b 23). Auch stellt er der *οὐσία* die übrigen K. als *συμβεβηκότα* gegenüber (Anal. post. I, 22). Die K. haben ihr Korrelat im Sein: *ὅσαχῶς γὰρ λέγεται τοσανταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει* (Met. V, 7). Vgl. Brentano, Über die mannigf. Bedeut. des Seienden bei A., 1861, S. 62 ff.; H. Bonitz, Über die K. des A., 1853. Straton betrachtet als oberste K. der K. die *οὐσία* (Prokl. in Tim. 242 E). Die Stoiker stellen vier K. (*πρῶτα γένη*, *γενικώτατα*) auf: Substrat oder Substanz

(ὑποκείμενον), Qualität (ποιόν), Zustand oder Verhalten (πῶς ἔχον), Relation (πρός τί πως ἔχον) (Simplic. in Cat. f. 16). Plotin unterscheidet K., die für die sinnliche, und solche, die für die Idealwelt gelten; die intelligiblen K. gelten für die sinnliche Welt nur ἀναλογίᾳ καὶ ὁμωνυμίᾳ (Enn. VI, 1 ff.). Die πρῶτα γένη τῶν νοητῶν sind: ὄν, στάσις, κίνησις, ταυτότης, ἑτερότης (Seiendes, Beharren, Bewegung oder Veränderung, Identität, Verschiedenheit). In der Sinnenwelt gibt es οὐσία, πρός τι, ποσόν, ποιόν, κίνησις (Substanz, Relation, Quantität, Qualität, Bewegung; Enn. VI, 1 ff.; VI, 2, 7ff.). Die zehn aristot. K. zählt auf Porphyr (Εἰσαγωγὴ εἰς τὰς Ἀρ. κατ., Aristot. WW. Ak. IV 1, 89), Boëthius ebenso („rerum genera", Comm. in Porphyr. ed. Migne, p. 78 D; Comm. in Cat., p. 201 ff.).

Die Aristotelischen K. („summa rerum genera") werden bei Cassiodorus, Claudianus Mamertinus (De statu anim. I, 19), Johannes Damascenus, Leontios von Byzanz (Migne, Patrol. Gr., T. 86), Isidor von Sevilla, Alcuin, Gerbert, Anselm u. a. aufgezählt: „substantia, quantitas, qualitas, relatio, actio, passio, ubi, quando, situs, habitus". Augustinus nennt drei psychologische K.: „memoria, intellectus, voluntas", denen er „esse, nosse, velle" als Seinskategorien gegenüberstellt. Die sinnlichen K. sind auf Gott nicht anwendbar. Gott (s. d.) ist „sine qualitate bonum", „sine quantitate" usw. (De trinit. V. 1, 2; VII, 15, 10). Auch Joh. Scotus behauptet: „Nulla categoria proprie Deum significare potest" (De div. nat. I, 15). Alle K. stehen zueinander in Beziehung. Die οὐσία ist die Grundlage aller anderen; einige K. sind zu jener περίοχαι, circumstantes, andere dagegen Akzidenzen der οὐσία (I, 24, 27, 51, 54). Die K. sind unsinnlich („incorporales") durch„ purus mentis contuitus" erfaßt (I, 16, 36, 63). Nach Abaelard (vgl. Oeuvres inéd., p. 551 ff.) kann Gott nicht kategorial bestimmt werden (Introd. ad theol. II, p. 1073). So auch Saadja, Maimonides u. a. (s. Attribut). Vgl. Horten, Die Hauptlehren des Averroës, 1913; Obermann, Der philos. u. relig. Subjektivismus Ghazalis, 1921, S. 81 ff. (die K. stammen aus dem Denken; Subjektivität der Kausalität, s. d.); Maimonides, Führer der Unschlüssigen, 1925. Nach Gilbertus Porretanus sind Quantität, Qualität und Relation der Substanz „inhärent", die anderen K. nur „assistent" (De sex princip., Migne I, 188). Ähnlich Albertus Magnus (Log. II, 1, 7). Thomas: „Modi . . . essendi proportionales sunt modis praedicandi" (3 phys. 5 i). Es gibt zehn K., in Gott nur Substanz und Relation (S. th. I, 28, a. 2 ad 1). Vgl. Duns Scotus, Opp. 1891—95; M. Heidegger, Die K.- u. Bedeutungslehre des D. Sc., 1916. Nach Wilhelm von Occam sind die Prädikamente „termini primae intentionis" (vgl. Tract. Log. I, 41 ff.). Es gibt ihrer drei: „substantia, qualitas, respectus" (in l. sent. I, d. 8). Eine Menge Prädikamente gibt es nach R. Lullus (s. Ars magna). Vgl. Suarez, Met. disp. I, 40 ff.

Laurentius Valla zählt drei K. auf: „substantia, qualitas, actio" (Dial. disp. I, 17). Zehn K. kennt Campanella: „substantia, quantitas, forma seu figura, vis vel facultas, operatio seu actus, actio, passio, similitudo, dissimilitudo, circumstantia" (vgl. Trendelenburg, Gesch. d. Kategorienl., S. 256). Melanchthon: „Praedicamenta sunt certi quidam ordines vocum inter se cognatarum." „Praedicamentum est ordo generum et specierum sub uno genere generalissimo" (Erotem. dial., p. 22; zehn K.). Gegen die Aristotelische K.-tafel erklären sich L. Vives, Petrus Ramus, Gassendi (De logicae origine, 8 f., Opp. I) u. a.

F. Bacon zählt als „transcendentia" auf: „maius, minus, multum, paucum; idem, diversum; potentia, actus; habitus, privatio; totum, partes; agens, patiens; motus, quies; ens, non ens" (De augm. scient. V 4). Wie Descartes, Spinoza u. a. kennt Locke drei K.: Substanz, modi, Relationen. Es sind zusammengesetzte Ideen, Produkte der verbindenden Funktion des Denkens, deren Inhalt aus der Erfahrung stammt (Ess. II, ch. 12, § 3). Leibniz zählt als „cinq titres généraux" auf: „substances, quantités, qualités, actions ou passions, relations" (Nouv. ess. III, ch. 10, § 14). Crusius nennt als die „einfachsten Begriffe": Subsistenz, Irgendwo und Außereinander, Sukzession, Kausalität, unräumliches Auseinander, Einheit, Verneinung, Darinnensein (Vernunftwahrh., § 102). Nach Geulincx sind die K. (Substanz. Einheit usw.) Modi unseres Denkens (Met. vera, 1691). Ähnlich R. Burthogge (die K. gelten nur für Erscheinungen, Ess. upon the reason . . ., ch. 3,

sct. 1, p. 57 ff.; ch. 4, sct. 1, p. 79). Hume betrachtet die K. der Substanz (s. d.) und der Kausalität (s. d.) als Assoziationen, beruhend auf Gewohnheit und Glauben. Dagegen betont die schottische Schule (wie Herbert von Cherbury, Cudworth) den rationalen Ursprung der Grundbegriffe (s. Prinzip). Als Denkgebilde, die ungeachtet ihres subjektiven Ursprungs Objektivität setzen, betrachtet die Kategorien Tetens. „Wenn wir zwei Dinge für einerlei halten, wenn wir sie in ursächlicher Verbindung denken . . ., so gibt es einen gewissen Actus des Denkens; und die gedachte Beziehung oder Verhältnis in uns ist etwas Subjektives, das wir den Objekten als etwas Objektives zuschreiben und das aus der Denkung entspringt." „Diese Actus des Denkens sind die ersten ursprünglichen Verhältnisbegriffe" (Ph. Vers. I, 303 ff.; vgl. Lambert, Neues Organon; Abh. vom criter. veritatis, hrsg. 1915; Über die Methode . . . ., hrsg. 1918). Nach Platner sind die K. „Grundanlagen des Verstandes"; sie sind subjektiven Ursprungs und durch die Dinge selbst bedingt (Log. u. Met., S. 83 ff.; vgl. Philos. Aphor. I, § 515, 664 ff.). — Herder stellt vier Klassen auf: 1. Kategorie des Seins (Sein, Dasein, Fortdauer, Kraft), 2. K. der Eigenschaften (Dasselbe — Anderes, Gattung, Art), 3. K. der Kräfte (In sich wirkend, entgegen-, mitwirkend, erwirkend), 4. K. des Maßes (Punkt, ungemessener Raum, ungemessene Zeit, unermessene Kraft, Metakrit. I, 219 ff.). Es sind das nicht apriorisch-subjektive, sondern Begriffe eines ein Erkennbares „anerkennenden" Verstandes (S. 219). Quelle der K. ist das lebendige Dasein in und mit der Erfahrung, das Erfahrende, das sich selbst als ein in Raum und Zeit innere Kräfte zusammenfassendes Wesen erfährt (S. 93, 52 ff.). Sein, Dasein, Dauer, Kraft sind die Urbegriffe (S. 139 ff.). Der Geist verknüpft und ordnet nicht durch Formen a priori, sondern „mittels seiner ihm unableglichen, unentbehrlichen Organisation" (S. 145 ff.). Die „Analogie unserer selbst" wenden wir auf alles außer uns an, weil wir nur „durch und mit uns selbst" wahrnehmen und verstehen und weil in den Objekten selbst ein Wahrnehmbares, Verständliches liegt (S. 147 f.). Nach Jacobi sind die K. „unmittelbar und in allen Dingen vollkommen und auf gleiche Weise gegeben" (WW. II, 261). Aus dem Bewußtsein des einheitlichen, wollenden, tätigen Ich leitet die K. Maine de Biran ab (s. Kraft).

Kant leitet die K. aus der Gesetzmäßigkeit des Denkens, aus der „reinen Vernunft" (s. d.) ab; nicht sind sie Abstraktionen aus dem Erfahrungsinhalt, sondern sie sind etwas die Erfahrung Formendes, Konstituierendes, Bedingendes, sie sind a priori (s. d.) gültig, gehen aller möglichen Erfahrung logisch voran, d. h. sie gelten notwendig und allgemein für jede Erfahrung, weil sie die Formen unseres Denkens und damit auch alles Gedachten und Erkannten sind. Sie machen „Erfahrung" (s. d.) erst möglich, setzen Einheit und gesetzmäßigen Zusammenhang der Erfahrungsinhalte. Sie dienen nur der Anwendung auf mögliche Erfahrungsinhalte („Erscheinungen"), nicht auf „Dinge an sich". Schon in seiner vorkritischen Periode bestimmt K. die K. als „reine Verstandesbegriffe", die aber noch für die Dinge an sich gelten. „Cum . . . in metaphysica non reperiantur principia empirica, conceptus in ipsa obvii non quaerendi sunt in sensibus, sed in ipsa natura intellectus puri, non tanquam conceptus connati, sed e legibus menti insitis (attendendo ad eius actiones occasione experientiae) abstracti, adeoque acquisiti. Huius generis sunt possibilitas, existentia, necessitas, substantia, causa etc. cum suis oppositis aut correlatis; quae cum numquam seu partes repraesentationem ullam sensualem ingrediantur, inde abstrahi nullo modo potuerunt" (De mund. sensib. sct. II, § 8). Später bestimmt er die K. als „die reinen Verstandesbegriffe, welche a priori auf Gegenstände der Anschauung überhaupt gehen". Die K. sind „erworben", d. h. „aus den dem Geiste eingepflanzten Gesetzen abstrahiert" (ib). Sie sind „nicht von den Empfindungen der Sinne abstrahiert", haben „in der Natur der Seele" ihre Quelle, als „intellektuale Vorstellungen" (An M. Herz, 21. Febr. 1772). Die K. sind „reine" „Begriffe a priori", deren „Geburtsort" der „Verstand" ist. In ihm sind ihre „ersten Keime und Anlagen", sie sind hier „vorbereitet", „bis sie endlich bei Gelegenheit der Erfahrung entwickelt" und rein dargestellt werden (Kr. d. r. V., S. 118). Sie sind „nach einem Prinzip aufzusuchen, weil sie aus dem Verstande, als absoluter Einheit, rein und unvermischt entspringen und daher nach einem Begriffe

oder einer Idee unter sich zusammenhängen müssen" (S. 119). Zur Verbindung des Mannigfaltigen der Anschauung bedarf es einer einheitsetzenden Synthese. „Diese Synthesis auf Begriffe zu bringen, das ist eine Funktion, die dem Verstande zukommt, und wodurch er uns allererst die Erkenntnis in eigentlicher Bedeutung verschaffet". „Die reine Synthesis, allgemein vorgestellt, gibt nun den reinen Verstandesbegriff". Nun ist die Einheitsfunktion im Anschauen dieselbe Funktion, welche den verschiedenen Vorstellungen in einem Urteile Einheit gibt" (ib.). „Auf diese Weise entspringen gerade soviel reine Verstandesbegriffe, welche a priori auf Gegenstände der Anschauung überhaupt gehen, als es ... logische Funktionen in allen möglichen Urteilen gab; denn der Verstand ist durch gedachte Funktionen völlig erschöpft und sein Vermögen dadurch gänzlich ausgemessen. Wir wollen diese Begriffe, nach dem Aristoteles, K. nennen" (S. 129). Es gibt, gemäß den Arten des Urteils (s. d.), zwölf K., die in vier Klassen zu bringen sind: 1. K. der Quantität (Einheit, Vielheit, Allheit); 2. der Qualität (Realität, Negation, Limitation); 3. der Relation (Inhärenz u. Subsistenz: Substanz u. Akzidens, Kausalität u. Dependenz: Ursache u. Wirkung; Gemeinschaft, Wechselwirkung); 4. der Modalität (Möglichkeit-Unmöglichkeit; Dasein-Nichtsein; Notwendigkeit-Zufälligkeit, S. 130). Das sind die „reinen Begriffe der Synthesis, die der Verstand a priori in sich enthält" und um derentwillen er auch nur ein reiner Verstand ist; indem er durch sie allein etwas bei dem Mannigfaltigen der Anschauung verstehen, d. i. ein Objekt denken kann". Die Einteilung ist „systematisch aus einem gemeinschaftlichen Prinzip, nämlich dem Vermögen zu urteilen", nicht „rhapsodistisch". Die K. sind „die wahren Stammbegriffe des reinen Verstandes" (S. 130 f.). Zu ihnen kommen noch die „Prädikabilien" (s. d.), „reine, aber abgeleitete" Verstandesbegriffe (Kraft, Handlung, Leiden, Widerstand, Veränderung usw.). Die K.tafel zerfällt in zwei Abteilungen, deren erstere auf Gegenstände der Anschauung (der reinen sowohl als der empirischen), die zweite aber auf die Existenz der Gegenstände (entweder in Beziehung aufeinander oder auf den Verstand) gerichtet ist". Die erste Klasse ist die der „mathematischen", die zweite die der „dynamischen" K. (S. 133). Eine „artige" Betrachtung ist es, „daß allerwärts eine gleiche Zahl der Kategorien jeder Klasse, nämlich drei, sind ... Dazu kommt aber noch, daß die dritte Kategorie allenthalben aus der Verbindung der zweiten mit der ersten ihrer Klasse entspringt" (S. 134). Die K. sind „Denkformen" für den Begriff von einem Gegenstande der Anschauung überhaupt, sie sind für sich von den Formen der Sinnlichkeit nicht abhängig (Üb. d. Fortschr d. Met.², S. 98). Sie sind synthetische „Funktionen" (S. 102), „Begriffe von einem Gegenstande überhaupt, dadurch dessen Anschauung in Ansehung einer der logischen Funktionen zu Urteilen als bestimmt angesehen wird (Kr. d. r. V., S. 148), weshalb das Mannigfaltige in einer Anschauung „notwendig unter K." steht (S. 158 f.). Sie sind Arten synthetischer Einheit des Mannigfaltigen als Funktion der transzendentalen Apperzeption"(s. d.). Durch die K. wird ein Mannigfaltiges der Anschauung „als zur notwendigen Einheit des Selbstbewußtseins gehörig vorgestellt" (S. 159). Die „Deduktion" (s. d.) der K. gibt die Rechtfertigung ihrer Gültigkeit für die Gegenstände (als Erscheinungen). Sie sind „subjektive Bedingungen des Denkens", der synthetischen Einheit desselben und damit auch Bedingungen der Möglichkeit, etwas als einen Gegenstand (nicht bloß anzuschauen, sondern) zu denken und zu erkennen. Ohne sie ist nichts als „Objekt der Erfahrung" möglich, sie sind „Bedingungen a priori", die „aller Erfahrungserkenntnis zum Grunde liegen". Sie gelten, weil „durch sie allein Erfahrung (der Form des Denkens nach) möglich" ist, sind „Bedingungen a priori der Möglichkeit der Erfahrung", „Urheber der Erfahrung" (logische Konstituenten dieser, S. 145 f.). Für einen „anschauenden Verstand" hätten sie keine Bedeutung. Sie sind nur Regeln für einen diskursiven (s. d.), auf sinnlich gegebene Anschauung angewiesenen Verstand, Formen der „Einheit der Apperzeption", der „Verbindung" und „Ordnung" des Mannigfaltigen der Anschauung, die nun einmal gerade in der Zwölfzahl auftreten (S. 160). Der „Gebrauch" der K. liegt nur in ihrer „Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung" oder auf empirische Anschauung, ohne die sie „leer" sind; sie dienen nur „zur Möglichkeit empi-

rischer Erkenntnis", erstrecken sich auf „Gegenstände der Anschauung überhaupt", erhalten „Sinn und Bedeutung" nur durch Anwendung auf sinnliche Anschauung (S. 162 f). An sich sind sie „bloße Gedankenformen", durch die noch kein „bestimmter Gegenstand" erkannt wird. Erst durch die Bestimmung des „inneren Sinnes" gemäß der Einheit der Apperzeption seitens der „Spontaneität" (s. d.) des Verstandes bekommen die K. „objektive Realität" (S. 163 f.), vermöge der transzendentalen Synthesis (s. d.) der „produktiven Einbildungskraft" (S. 165). Die transz. Synth. der „Apprehension" (s. d.) ist durch die K. bedingt; in jener ist die synthetische Einheit der K. auf die sinnliche Anschauung angewandt (z. B. bestimmt die K. der Ursache die objektive Zeitfolge eines Erfahrungsinhalts). Die Synthesis, durch die Wahrnehmung möglich wird, steht unter den K., „und da Erfahrung Erkenntnis durch verknüpfte Wahrnehmungen ist, so sind die K. Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung, gelten also a priori auch von allen Gegenständen der Erfahrung" (S. 171 f.). Die K. geben der Natur als Inbegriff aller Erscheinungen „Gesetze a priori", die aber nur „relativ auf das Subjekt, dem die Erscheinungen inhärieren, nicht im Ding an sich" bestehen. Es sind „Gesetze der Verknüpfung", denen alle Erfahrungsinhalte und damit alle Gegenstände möglicher Erfahrung unterliegen (S. 173 ff.). Durch die transzendentalen „Schemate" (s. d.) wird die Anwendung der K. auf die Anschauung möglich; jene geben diesen „Beziehung auf Objekte, mithin Bedeutung", sie „realisieren" sie, indem sie sie zugleich „restringieren", d. h. auf Bedingungen empirischer Gegenstände (Phänomene) einschränken; ohne die Schematisierung haben die K. „nur logische Bedeutung" (als Gedanken-, nicht Erfahrungsformen, S. 188 ff.). Aus bloßen K. kann kein synthetischer Satz bewiesen werden (S. 265 f., vgl. S. 267 ff; Notwendigkeit der äußeren Anschauung). Die K. haben nur „vermittelst der allgemeinen sinnlichen Bedingung eine bestimmte Bedeutung und Beziehung auf irgend einen Gegenstand", ohne diese geben sie keine objektive Erkenntnis und sind sie nicht definierbar; sie enthalten nur die „Synthesis", die Einheit in ein Anschauungsmaterial bringt (S. 278). Die „reine" K. enthält nur die „Einheit des Denkens eines Mannigfaltigen überhaupt" und ist noch zu keinem synthetischen Grundsatze (s. d.) a priori zureichend; sie hat „bloß transzendentale Bedeutung", ist aber von keinem „transzendentalen Gebrauch" (S. 279 f.). Wohl erstrecken sich die K. „weiter als die sinnliche Anschauung, weil sie Objekte überhaupt denken, ohne noch auf die besondere Art (die Sinnlichkeit) zu sehen, in der sie gegeben werden mögen", aber sie bestimmen doch nicht „eine größere Sphäre von Gegenständen" (S. 285 f.). Sie werden „a priori vor der Erfahrung", aber nur „zum Behuf" dieser gedacht, sie machen nur „die intellektuelle Form aller Erfahrung" aus und ihre Anwendung muß „jederzeit in der Erfahrung" gezeigt werden, dienen nur zum „Verstehen der Wahrnehmungen", um „Erscheinungen nach synthetischer Einheit zu buchstabieren, um sie als Erfahrung lesen zu können" (S. 326 ff.; Proleg. § 30). Ihr Gebrauch ist ein „immanenter" (s. d.), nicht „transzendenter" (s. d.). — Die K. enthalten „a priori das reine Denken bei jeder Erfahrung", sind „Grundbegriffe, Objekte überhaupt zu den Erscheinungen zu denken, und haben also a priori objektive Gültigkeit" (Kr. d. r. V., S. 705 ff, 716). Sie sind „reine Erkenntnisse a priori, welche die notwendige Einheit der reinen Synthesis der Einbildungskraft in Ansehung aller möglichen Erscheinungen" enthalten (S. 721 f.), „Begriffe, welche die formale Einheit der Erfahrung, und mit ihr alle objektive Gültigkeit (Wahrheit) der empirischen Erkenntnis möglich machen" (S. 725 ff.). Der „reine Verstand" ist „in den K. das Gesetz der synthetischen Einheit aller Erscheinungen, und macht dadurch Erfahrung ihrer Form nach allererst und ursprünglich möglich" (S. 728). „Reine Verstandesbegriffe" sind nur möglich, „weil unsere Erkenntnis mit nichts als Erscheinungen zu tun hat, deren Möglichkeit in uns liegt, deren Verknüpfung und Einheit (in der Vorstellung eines Gegenstandes) bloß in uns angetroffen wird, mithin vor aller Erfahrung vorausgehen und diese der Form nach auch allererst möglich machen muß" (S. 728 f.). Die K. sind nicht „angedichtet" oder „Schein", nicht durch „lange Gewohnheit vorgespiegelt" (gegen Hume), sondern haben „objektive Richtigkeit", aber freilich nur betreffs der Erfahrungsgegenstände (Proleg., § 27 f., S. 70 ff.), nicht der Dinge an sich (§ 30).

Durch die K. kann „außer dem Felde der Erfahrung" nichts bestimmt werden (§ 34, S. 77 f.). Die K. sind „Elementarbegriffe" des Verstandes, die aus „Funktionen, zu urteilen" sich ableiten und dazu dienen, empirische Urteile zu bestimmen und ihnen Allgemeingültigkeit zu verschaffen, so daß sie „Erfahrungsurteile" (s. d.), die für ein „Bewußtsein überhaupt" (s. d.) gelten, möglich machen (S. 87 f.). Die K. ist der „Begriff eines Zusammengesetzten überhaupt" (An Tieftrunk, 11. Dez. 1797; vgl. An J. Schultz, 17. Febr. 1784; An Reinhold, 12. Mai 1789; An M. Herz, 26. Mai 1789; Met. Anf. d. Naturwiss. Vorr., S. 197 f.; Fortschr. d. Met., S. 97 ff.). Die K. sind nicht angeboren, sondern ursprünglich erworben (Über e. Entdeck. 1, S. 45). Nur zum praktischen (sittlichen) Gebrauche verschafft die praktische Vernunft einem übersinnlichen Gegenstande der Kategorie der Kausalität (der Freiheit) Realität (Kr. d. pr. V., S. 6 f.; vgl. S. 174, 179 f.: nur in einer „praktischen Absicht" ein bestimmtes Denken des Übersinnlichen durch K.; Lose Blätter I, 9, S. 29; vgl. Analogie). Eine K. ist „die notwendige Einheit des Bewußtseins in der Zusammensetzung des Mannigfaltigen der Vorstellungen (Anschauung), sofern sie den Begriff von einem Objekt möglich macht" (Reflex. II, 960; vgl. 927, 935, 941 f., 961, 981, 1014; 513, 521, 530 ff., 554: K. = „Reflexionsbegriffe", 591, 599 ff; Lose Blätter I, S. 39, 206; Vorles. über Met.: Sensuale u. intellektuale K.). — Betreffs des Übersinnl. (s. d.) haben die K. nur „praktisch-anwendbare" Realität (Kr. d. pr. V., S. 72 ff). Die „K. der Freiheit", die auf die Bestimmung einer freien Willkür gehen, haben statt der Anschauung die „Form eines reinen Willens" zur Grundlage (S. 85 f.).

Die Apriorität der K. wird von den Kantianern (s. d.) und Neukantianern teils (auch) im transzendental-psychologischen, teils im rein transzendental-logischen Sinne gelehrt, wobei z. T. die Kantsche K.lehre modifiziert wird. Tieftrunk (Die Denklehre, 1825) nennt sie „Urbegriffe". Nach Reinhold sind die K. „bestimmte Formen der Zusammenfassung in objektiver Einheit", „Handlungsweisen des Verstandes" (Vers. e. neuen Theor. II, 458). Beck setzt das Wesen der K. in die Erzeugnug objektiver Einheit des Bewußtseins (Erl. Ausz. III, 155). — Nach S. Maimon sind sie Beziehungsformen des Denkens (Vers. üb. d. Transzend., S. 44), Anwendungen der logischen Form auf Gegenstände (S. 23). Die „Formen des Denkens" sind „mögliche Verhältnisse zwischen ganz unbestimmten Objekten überhaupt." Formen sind „Bedingungen von der Möglichkeit der K.", diese sind Bedingungen des Gebrauchs der Denkformen (Log.², S. 131 ff.). Die K. sind „die a priori bestimmten Elementarprädikate oder notwendigen Prädikate aller reellen Objekte"; die Notwendigkeit der K. beruht auf dem Grundsatze der „Bestimmbarkeit" (S. 134 ff.). Die K. müssen den logischen Formen zugrunde gelegt werden, nicht umgekehrt (S. 137 f.). Die K. sind aus dem Begriffe eines reellen Objekts zu bestimmen (S. 138). Die K. der Qualität haben außer dem reellen Denken keine Bedeutung (S. 141 ff.). Die Deduktion der K. erfolgt aus dem Begriff von einem „Gegenstand der Erkenntnis überhaupt" (S. 150 ff.). Ein gedachtes reelles Objekt ist nur durch den Gebrauch der K. von Anschauungen möglich (S. 161 ff.). Nur von Erscheinungen können K. gebraucht werden, „ob sie aber wirklich gebraucht werden, bleibt noch immer zweifelhaft" (S. 167). Zweifelhaft ist der transzendentale wie der empirische Gebrauch der K.; fest steht nur der Gebrauch der K. von sinnlichen, aber nicht empirischen Objekten der reinen Mathematik (S. 168 f). Die K. gelten nur objektiv, wenn wir gedachte empirische Objekte haben, was hypothetisch ist (S. 171, gegen Kant). — Krug bestimmt die K. als gesetzmäßige Handlungsweisen des Verstandes (Fundamentalphilos., S. 151, 168). „K. der Sinnlichkeit" sind Räumlichkeit, Zeitlichkeit, räumliche Zeitlichkeit (Handb. d. Ph. I, 261). „Die K. des Verstandes" sind „transzendentale Begriffe", „welche nichts anderes ausdrücken, als die ursprüngliche Denkform selbst, abgesondert von dem Stoffe, mit welchem sie im gemeinen Bewußtsein zu empirischen Begriffen von wirklichen Gegenständen verschmolzen ist" (I, 266). Zu unterscheiden sind „reine" und „versinnlichte" („schematisierte") Prädikamente (I, 273). Die „Urkategorie" ist die Realität (das Sein). Die Verstandeskategorien sind: Einheit, Vielheit, Allheit; Positivität (Gesetztsein), Negativität,

Limitativität (Beschränktsein); Beständigkeit, Ursächlichkeit, Gemeinschaftlichkeit; Möglichkeit, Wirklichkeit, Notwendigkeit (I, 272 f.). Nach Fries sind die K. ursprüngliche Tätigkeitsformen des Denkens, welche Einheit in die Erfahrung bringen (Neue Krit. II², 27). Es sind dies: Ding, Beschaffenheit (Größe, Eigenschaft), Verhältnis, Art und Weise, Ort, Zeit (Syst. d. Log., S. 387; vgl. Apelt, Met. § 32 ff.). Nach Forberg sind K. nicht Begriffe, sondern „Funktionen" (Ph. Journal VII, H. 4, S. 312 ff.).

Schopenhauer erklärt, die Kantische K.tafel verdanke ihren Ursprung einem Hange zur architektonischen Symmetrie (W. a. W. u. V. I. Bd., S. 447). Von den „K." sind elf zu entfernen. Nur die Kausalität ist zu behalten, die schon „Bedingung der empirischen Anschauung" ist (S. 446 f.). Für die Begriffe dürfen wir „keine andere a priori bestimmte Form annehmen, als die Fähigkeit zur Reflexion überhaupt" (ib.). A priori ist die „Form und Funktion des reinen Verstandes" (S. 449). Nach F. A. Lange gehen die K. aus bestimmten Einrichtungen unseres Denkens hervor, durch welche „die Einwirkungen der Außenwelt sofort nach der Regel jener Begriffe verbunden und geordnet werden" (Gesch. d. Material. II³, 44). Helmholtz erklärt Kausalität, Kraft, Substanz für apriorische Grundbegriffe (Tats. in d. Wahrn., S. 42). Nach O. Schneider ist die K. eine „Geistestätigkeit, welche den Bewußtseinszustand klaren und deutlichen Auffassens des Seienden und des Zusammenfassens des Vielen im Gemeinsamen und damit jede Erkenntnis . . . überhaupt erst ermöglicht, dann aber auch dem kritischen Geiste zu jenem Bewußtseinszustande verhilft, in welchem er sich von dem Vorhandensein solcher Tätigkeit Rechenschaft gibt". Die K. formen die Erfahrungsinhalte (Transzendentalpsych., S. 94). Es gibt: 1. subjektive Stammbegriffe, welche bewirken, daß ein bestimmtes Etwas in meinem Bewußtsein und für dasselbe als Gegenstand da ist: Ding und Eigenschaft, Einheit, Vielheit und Allheit, Identität und Verschiedenheit; 2. objektive, Wirklichkeits- oder Seinsbegriffe: Ursache und Wirkung, Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit (S. 129). Fr. Schultze nimmt vier „Eigenformen" des Geistes an: Zeit, Raum, Kausalität, Empfindung. Die drei ersten sind subjektiv (Philos. d. Naturwiss. II, 325). Vgl. A. Classen, Physiol. des Gesichtssinnes, 1877. Apriorische Denkformen sind die K. nach Arnoldt (Nachgel. WW. III, 286 f.), E. Marcus (Log.², 1911; „transzendentale Harmonie" zwischen den apriorischen Formen und den Daten der Sinnlichkeit; vgl. Kants Revolutionsprinzip., 1902; Das Erkenntnisproblem, 1905), L. Goldschmidt u. a. (s. Kantianismus). Als Bedingungen allgemeingültigen Erfahrungszusammenhanges bestimmen die K. P. Menzer (Einl. in die Ph., 1913, S. 25 ff.; K. der Wirklichkeit und der Idealbildung, das Ich als K.), M. Adler (Kant u. der Marxismus, S. 42 ff.; Das Soziologische in Kants Erkenntniskrit., 1924), Nelson, Stadler (Die Grundbegriffe der Erk., 1913, s. Frage), Medicus (Kant u. d. gegenw. Aufg. d. Log., Kantstud. XII, 68 ff., K. sind gegenständlich, sie sind die besonderen Gesetze, die die Gestalten des Wissens konstituieren), F. J. Schmidt (Grdz. d. konstitut. Erfahr., S. 164), Lasswitz (Seelen u. Ziele, S. 39), E. Koenig u. a.

Nach Cohen sind die K. ursprüngliche Verknüpfungsarten des Mannigfaltigen, logische Bedingungen der Erfahrung (Kants Theor. d. Erfahr.², S. 248, 255; Kants Begründ. d. Eth.², S. 29). Das Urteil (s. d.) erzeugt die K. als sachliche Grundlagen, als die Voraussetzungen der Wissenschaft (Log.², S. 585 f.). „Die K. sind nicht angeborene Begriffe, sondern vielmehr die Grundformen, die Grundrichtungen, die Grundzüge . . ., in denen das Urteil sich vollzieht", „Betätigungsweisen des Urteils". Eine Urteilsart kann eine Mehrheit von K. enthalten, und eine K. kann zugleich in mehreren Urteilen enthalten sein. Die K. bedeutet „die reine Erkenntnis, welche die Voraussetzung der Wissenschaft ist". Das Urteil ist Voraussetzung der K. „Die K. ist das Ziel des Urteils, und das Urteil ist der Weg zur K." (S. 45 ff.). Immer neue K. bilden sich im Fortschritt der reinen Erkenntnis (S. 396 f.; s. Denken, Hypothesis, Ursprung). Das Sein, für das die K. gelten, ist durch das Denken selbst „erzeugt" (s. Idealismus), kein Ding an sich. Zu den K. gehören auch Raum, Zeit, Zweck. Ähnlich Cassirer, nach welchem die Urteilsformen sich „in der Erschaffung und Formulierung immer neuer K." betätigen (Erkenntnisprobl. I, 19;

Substanzbegriff u. Funktionsbegriff, 1910; Ph. d. symbol. Formen II), Kinkel, Görland, Vowinkel (Beitr. z. Ph. u. Päd., 1912) u. a. Nach Natorp sind die K. denkend gesetzte Grundlegungen der Erfahrung, deren Mannigfaltiges durch sie auf die Einheit des Gesetzes zurückgeführt wird (Die log. Grundlagen d. exakten Wiss., S. 49 ff.; Ph.^{3}, 1921; Sozialpäd.^{2}, S. 26 f., 307 f.; Log., S. 17 ff.). Das System der K. ist ein offenes, es ruht auf Grundkategorien. Die obersten K. sind die der Modalität (Vorles. über prakt. Ph., 1925, S. 2 f., 33, 212 ff.). Nach Simmel realisieren sich die K. im Prozeß des Erkennens, sie sind hier nie in abstrakter Reinheit und absoluter Vollendung wirksam (Hauptprobl. d. Ph., S. 16 ff.; vgl. Geschichte). Nach J. Cohn ist die Besonderung der K. abhängig von den besonderen Erkenntniszielen der Wissenschaften, sie sind „Postulate" (Kantstud. XXI, 264; Voraussetz. u. Ziele des Erkennens, 1908; Theorie der Dialektik, 1923: dial. Charakter der K.). Windelband leitet die K. aus der Synthesis des Bewußtseins ab. „Konstitutiv" (gegenständlich) sind die K., „welche als wirkliche Verhältnisse zwischen den Gegenständen gedacht werden", „reflexiv" jene, „welche, obwohl durch die Eigenart der Gegenstände bestimmt, doch als Beziehungen erst im Bewußtsein und nur für das Bewußtsein bestehen" (vgl. Lask, Rickert u. a.). Die ersteren „sind", die letzteren „gelten". K. der Reflexion sind Unterscheidung, Gleichheit, Zahl oder Quantität u. a. Zeit und Raum machen aus reflexiven konstitutive K. (Substanz, Kausalität u. a.) (Vom Syst. der K., Sigwart-Festschr., 1900; Prälud.^{3}, 1907; Log. in: Enzykl. d. ph. Wiss. I, 28 ff.). Rickert nennt K. das „aussagend" formgebende Etwas; sie ist die Form des Urteilsaktes, der den Gegenstand (als Zusammengehöriges von Form und Inhalt) durch Bejahung erfaßt und so das Erkenntnisprodukt entstehen läßt. Transzendente Norm, Kategorie und transzendentale Form des Urteils hängen eng zusammen. Der irreale logische Sinn der K. ist zu scheiden von dem realen psychischen Sein, welches im Urteil die Anerkennung wirklich vollzieht. Die K. gehört nicht der Sphäre des „Wirklichen" an, ist eine ideal-formale Voraussetzung aller Wirklichkeitserkenntnis (Der Gegenstand der Erk.^{5}, S. 321 ff.). Überall bildet die K. den Übergang vom transzendenten Sollen (s. d.) zum wirklich Seienden (S. 344 f.). Der reale Bewußtseinsinhalt ist die Gesamtheit des kategorial geformten tatsächlich Gegebenen, ein Produkt des transzendentalen Subjekts (s. d.), aber unabhängig vom empirischen Ich; in letzterem gibt es ein Werden der Anwendung der K. und des Wissens von ihnen (S. 348 ff.). Es gibt „konstitutive" und „methodologische" K.; die Gesetzlichkeit gehört zu den letzteren (S. 356 ff.; s. „Gegebenheit" als K.). Konstitutive und reflexive K. unterscheiden G. Mehlis (Geschichtsph., S. 58 ff., 102 f., 150 ff.), Frischeisen-Köhler (Wiss. u. Wirkl., 1912; vgl. S. 317 ff.) u. a. Nach Lask ist die K. (das wahre Prädikat des Urteils) das, was das Erkennen als zum Material desselben gehörige Form aussagt (z. B. a und b stehen im Kausalverhältnis, a existiert u. a.). Erkennen ist „logisches Bestimmen, logisches Registrieren und Charakterisieren, ist Ausstatten des logisch Nackten mit kategorialen Prädikaten" (Die Lehre vom Urteil, S. 56 ff.). In der kategorialen Form liegt das logische Urphänomen (S. 2 ff.). Bestimmtes Material (s. d.) verlangt eine bestimmte Kategorie (S. 99 ff.). Ein „Hingelten" der Form oder K. auf den Inhalt besteht. Das „übergegensätzliche" Verhältnis in der gegenständlichen Sphäre ist das „gegenständliche Ineinander von Kategorie und Kategorienmaterial", das „schlichte Stehen des Kategorienmaterials in den K.", woran der Sachverhalt der nachbildenden Zerstückelung zu messen ist (S. 96 ff.). Die Bedeutung der K. für die Sphären des Geltens, Seins, Überseins (K. der nicht sinnlichen Formen) wird erörtert (vgl. Die Log. der Philos. u. die K.lehre, 1911). Vgl. D. Kerler, K.probleme, 1912. Als Prinzipien der Wertungsmöglichkeit bestimmt die K. B. Christiansen (Ph. der Kunst, S. 51 ff.). Die K. machen erst aus der Koordination der Elemente ein Wertungsobjekt (S. 53 ff.; vgl. Kantkrit. I, 1911). Nach F. Münch formen die K. die vorwissenschaftlichen Synthesen um (Erlebnis u. Geltung, S. 52). Sie ergeben sich jeweils aus dem Grundwert in seiner Anwendung auf das Material (S. 44 ff., 79 ff.; theoretisches, ästhet., eth. u. a. K.systeme). Nach Liebert sind die K. die logischen Entfaltungen des System-Sinnes, sie sind Geltungen,

nicht psychische Gebilde (Das Problem d. Geltung, S. 108 ff., 121 ff.). Jede K. ist ein spezifischer Ausdruck des Systemgedankens (S. 139 f.). Der Gedanke des Systems ist das Apriorische in den K., diese vollziehen die Funktion der Systematisierung (S. 125 ff.). Offen ist das System der K. nach B. Bauch (I. Kant³, 1923; Wahrh., Wert u. Wirkl., 1923, S. 192 ff.) u. a. — Nach Renouvier sind die K. von allgemeinen Beziehungen, Vorstellungsbedingungen (Nouv. monadol., p. 95). Die K. sind Modifikationen der K. der Relation. Die „catégories statiques" schließen Zeit, Werden, Bewegung nicht ein: die „c. dynamiques" sind in der Sukzession beschlossen (p. 98 ff.). Höchste K. ist die Personalität (Ich und Nicht-Ich umfassend). K. sind Relation, Qualität, Quantität, Position, Sukzession, Werden, Kausalität, Finalität, Personalität (p. 163 ff.; Ess. de crit. génér. I, 184 ff.; vgl. Boirac, L'idée de phénomen., p. 165 ff.; O. Hamelin, Les éléments principaux de la représentation, 1907).

Nach Riehl sind die K. die „allgemeinen apperzipierenden Vorstellungen", apriorische „Formen des Apperzipierens", „logische Funktionen in deren bestimmter Anwendung, in Anwendung auf Anschauungen", ihre Wurzel ist die Identität, formale Einheit des Bewußtseins (Über Begriff u. Form d. Ph., 1872, S. 42 ff.; Der philos. Kritiz. I², 1908; II 1, 68 f., 276, 384 f.). Ähnlich Hönigswald (Beitr. zur Erk., S. 85 f.). u. a. Nach O. Ewald sind die K. die „idealen, reinen Formen", die die Wahrnehmung zur Erkenntnis veredeln. Das Apriori der K. liegt in den Denkgesetzen und der sie beherrschenden Einheit des Bewußtseins. Die „empirische Behaftung" der K. liegt in der irrationalen Anschauungsmannigfaltigkeit. Eine logisch-apriorische Deduktion der K. ist nicht möglich; die Gültigkeit der K. ist von der Erfahrung unabhängig, aber das Vorhandensein der K. wird durch innere Erfahrung konstatiert (wie nach Fries, Nelson u. a.; Wiss. Beil. Philos. Ges. Wien, 1910; Kants krit. Ideal., S. 109, 146 ff., 172 f., 198 ff.). Nach H. Maier sind die synthetischen Funktionen a priori, nur der Anlaß zu ihrer Betätigung ist empirisch (Kantstud. III, 33 ff.). Ähnlich J. Baumann (Elem. d. Ph., S. 11 ff.). Nach Siegel enthalten die K. als ein Apriori die Apperzeptionseinheit oder die Form der Kontinuität des Bewußtseins, aber sie entwickeln sich in Wechselwirkung mit der Erfahrung als Denkmittel zu deren Objektivierung (Zur Psych. u. Theor. d. Erk., S. 94 ff.). Vgl. C. Friedmann, Kantstud. XXVI. Nach Höffding werden die K. durch „Analyse der Formen, in welchen sich das Denken unwillkürlich in Wechselwirkung mit dem Gegebenen und den von diesen gestellten Aufgaben bewegt", gefunden. Sie sind die Grundformen, an die das Denken gebunden ist (Der menschl. Gedanke, S. 147 ff.; Ann. d. Naturph., 1898, S. 121 ff.). Erste K. ist die Synthese, zweite die Relation. Fundamentale K. sind Kontinuität und Diskontinuität, Ähnlichkeit und Verschiedenheit; Spezialisierungen dieser sind die formalen K. (Identität, Analogie, Negation, Rationalität), die realen K. (Kausalität, Totalität, Entwicklung) und idealen K. (Wertbegriffe); Der Totalitätsbegriff, 1917; Der Relationsbegriff, 1922.

Denk- und zugleich Seinsformen sind die K. nach den Folgenden. Nach Fichte sind die K. Setzungen des „Ich" (s. d.), sie entstehen „mit den Objekten zugleich" „auf dem Boden der Einbildungskraft", um die Objekte zu konstituieren (Gr. d. ges. Wiss., S. 415). Dinge an sich gibt es nicht, also gelten die K. nur für die Dinge als Inhalte des absoluten Ich. Schelling: „Alle K. sind Handlungsweisen, durch welche uns erst die Objekte selbst entstehen" (Syst. d. transz. Ideal., S. 223). Ursprünglich sind nur die K. der Relation (S. 232, 292). Vgl. Novalis, Fragm. I, 42 (die K. kommen immer verbunden vor); v. Berger, Allg. Grdz. zur Wiss., 1817 f. Nach Hegel sind die K. des Verstandes „beschränkte Bestimmungen, Formen des Bedingten, Abhängigen, Vermittelten", die erst durch die Dialektik (s. d.) zu Momenten der Selbstentfaltung der „Idee" (Weltvernunft) und damit des Seins werden (Enzykl.², Vorr. S. 8, 14, § 9, 20, 43 ff.). Die K. sind: Sein: Qualität, Quantität, Maß; Wesen: Grund, Erscheinung, Wirklichkeit (Substantialität, Kausalität, Wechselwirkung); Begriff: subjektiver Begriff, Objekt, Idee (§ 86 ff.). Nach K. Rosen-

KRANZ sind die metaphysischen K. „Momente der Idee als logischer", homogen mit den logischen K. Sie haben abstrakt nur „ideelle Existenz", sind nicht „kosmogonische Mächte" (Syst. d. Wiss., S. 9). Die „absoluten K." sind nicht nur die des menschlichen Denkens, sondern machen auch die „immanenten Formen" der Realität aus, sie sind „ideelle Bestimmungen des Seins" (Qualität, Quantität, Modalität; Wesen, Erscheinung, Wirklichkeit; Zweck, Allgemeinheit, Besonderheit, Einzelheit; Prinzip, Methode, System). Die Vernunft im Denken und im Sein ist der identische Begriff. „Das Denken denkt in den K. das Sein, welches in ihnen, in ihrer Form wird, was es ist oder sein soll" (Psych.[3], S. 479 f.). Vgl. J. E. ERDMANN, Gr. d. Log. u. Met.[5], 1875. Nach GERLACH enthalten die K. auch ein empirisches Element (Die Hauptmomente der Philos., S. 126 ff.). — Nach SCHLEIERMACHER sind die K. als Anlagen dem Verstande angeboren, sie entstehen aus ihrem „Schematismus", aus der Vernunft, dem „Orte" der K. (Dialekt., S. 104 f., 315). CHR. KRAUSE sieht in den K. den „Gliedbau der Grundwesenheiten", die Grundgedanken der Erkenntnis des Seins: Wesenheit, Formheit, Seinheit, Selbheit, Ganzheit, Vereinheit usw. (Vorles. üb. Ph., S. 173 ff.). C. H. WEISSE versteht unter den „abstrakten Allgemeinbegriffen" oder K. „die schlechthin notwendige, nicht nicht sein und nicht anders sein könnende Form und Gesetzmäßigkeit alles Daseienden, Wesenhaften und Wirklichen" (Grdz. d. Met., S. 37). Die Vernunft besitzt diese Begriffe „durch sich selbst", schon bevor sie sich ihres Besitztums bewußt ist (S. 47). Das natürliche Bewußtsein trägt sie unbewußt und unwillkürlich in den Weltinhalt hinein (S. 56 f.). Sie haben „eine von aller subjektiven menschlichen Auffassung unabhängige Geltung" (S. 57). Insofern in den K. die Totalität des Seienden enthalten ist, heißen sie Ideen (S. 65). Ideen sind „die K., so wie sie in einer Reihe geschichtlicher Gestalten der Philosophie, jede als Ausdruck für das Ganze auftreteten". Metaphysische Idee ist „die echt wissenschaftlich, mit dem ausdrücklichen Bewußtsein ihrer Bedeutung für den positiven Inhalt aufgefaßte Totalität der K." (S. 66 f.). Aufgabe der Metaphysik ist es, „die Gesamtheit der K. in einen dialektischen Zyklus zu verarbeiten" (S. 75). Die K. sind: Sein: Kategorien der Qualität: Sein, Dasein, Unendlichkeit; der Quantität: Zahl, Größe, Verhältnis; des Maßes: Individuum — Art — Gattung, spezifische Größe — Regel — Gesetz, Form und Inhalt; Wesen: Identität — Einheit, Zweiheit — Gegensatz, spezifische Dreiheit; Ausdehnung, Ort, Raum; Schwere, Polarität und Kohäsion, Chemismus; Wirklichkeit: Kategorien der Reflexion: Substantialität — Möglichkeit, Kausalität — Wirklichkeit, Wechselwirkung — Notwendigkeit; des Zeitbegriffs: Bewegung, Dauer, Zeit; der Lebendigkeit: Teleologie und Organismus, Leben, Freiheit (S. 99 ff.). — Subjektiv und objektiv (real) gültig sind die K. nach WIRTH (Z. f. Ph., XXX, 263), W. ROSENKRANTZ (Wiss. d. Wiss. II, 183 ff.), BAADER, GÜNTHER (s. unten), G. BIEDERMANN (Ph. I, 119 ff.), ROSMINI, nach dem die K. (Einheit, Zahl, Substanz, Ursache u. a.) aus der angeborenen Idee des Seins (s. d.) hervorgehen (Nuovo saggio[5], 1851; Saggio storico-critico sulle categorie e la dialettica, 1883), GIOBERTI (Introduz. 1839 f.), MAMIANI, COUSIN, JOUFFROY u. a.

TRENDELENBURG sieht in den K. Begriffe, die aus der Reflexion über die Formen der Denkbewegung entspringen (Log. Unt. I[2], 330). Indem die „Bewegung" (s. d.), die Quelle der K., in der Anschauung schon mitenthalten ist, werden sie aus ihr abstrahiert (S. 358). Sie sind aber „keine imaginären Größen, keine erfundenen Hilfslinien, sondern ebenso objektive als subjektive Grundbegriffe" (Gesch. d. Kategorienl., S. 368). Reale K. sind die Formen, durch welche das Denken das Wesen der Sachen ausdrücken will (Kausalität, Substanz, Quantität, Qualität, Maß, Einheit, Inhärenz, Wechselwirkung), die „Grundbegriffe, unter welche wir die Dinge fassen, weil sie ihr Wesen sind" (Kategorienl., S. 364, Log. Unters. I[2], 329). Modale K. sind „die Grundbegriffe, welche erst im Akt unseres Erkennens entstehen, indem sie dessen Beziehungen und Stufen bezeichnen" (II, 97 ff.). Der Zweck (s. d.) ist eine „ideale" K. Es gibt K. aus der Bewegung und Kategorien aus dem Zweck (Log. Unt. I, 278 ff., II, 72 ff.). Nach I. H. FICHTE sind die Kategorien a priori und zugleich objektiv (Psych. I, 185 f.). Nach M. CARRIERE sind die K. „zugleich die Gesetze der Dinge und die Normen, nach denen die Welt unterschieden und geordnet ist" (Sittl. Weltordn., S. 92).

Doch stammen sie nicht aus der Erfahrung, sondern sind Normen unseres Denkens (S. 94). Ähnlich Planck (Die Weltalter I, 343), Steudel (Ph. I 1, 243ff.), Harms (Psych., S. 31) u. a. Lotze bestimmt die K. als subjektiv-objektive Formen, sie sind zur Behandlung der Naturobjekte bestimmt, beziehen sich notwendig auf diese (Mikrok. III², 204). Sie sind „weder bloße Folgen der Organisation unseres subjektiven Geistes, ohne Rücksicht auf die Natur der zu erkennenden Objekte, noch sind sie unmittelbare Abbilder der Natur und der gegenseitigen Beziehungen dieser Objekte. Sie sind vielmehr ‚formal' und ‚real' zugleich. Nämlich sie sind diejenigen subjektiven Verknüpfungsweisen unserer Gedanken, die uns notwendig sind, wenn wir durch Denken die objektive Wahrheit erkennen wollen" (Gr. d. Log., S. 8). Es gibt vier logische K.: Ding, Eigenschaft, Tätigkeit, Relation (S. 17; vgl. Log.², S. 53 ff.). Ulrici leitet die K. aus der unterscheidenden Denktätigkeit ab. Sie sind „die an sich rein logischen, schlechthin allgemeinen, ideellen, formellen Begriffe . . ., welche die allgemeinen Beziehungen der Unterschiedenheit und resp. Gleichheit der (seienden wie gedachten) Objekte ausdrücken" (Log., S. 142, 215 ff., 285 ff.). Sie sind an sich nicht Begriffe, sondern Normen der Denktätigkeit, leitende Gesichtspunkte für dieselbe (Gott u. d. Natur, S. 563), haben metaphysische Gültigkeit (S. 561). Die höchste K. ist das „Denkbare" (Log. S. 53). Es gibt Urkategorien und abgeleitete K. Die ethischen K. sind ursprünglich (Gott u. d. Natur, S. 680). Fortlage betrachtet die K. als Produkte unbewußter Geistesfunktionen, die auf Veranlassung des Bewußtseins entstehen (Syst. d. Psych. I, 165 ff.). Sie entspringen dem Triebleben des Geistes (I, 464). „Trieb-Kategorien" sind Bejahung und Verneinung (I, 92). Nach v. Hartmann sind die K. nur als „Kategorialfunktionen", nicht als Begriffe a priori (Krit. Grundleg., S. 125 f.). Sie sind Denkformen, welche sich aus „Keimen und Anlagen des Verstandes entwickeln, in denen sie vorbereitet liegen" (S. 11). Die K. ist „eine unbewußte Intellektualfunktion von bestimmter Art und Weise oder eine unbewußte logische Determination, die eine bestimmte Beziehung setzt" (K.lehre Vorw., S. VII). Die K. sind „supraindividuelle" „Betätigungsweisen der unpersönlichen Vernunft in den Individuen" (S. VIII). Sie sind Formen der Beziehung, der Synthese, der logischen Determination (S. 334). Ein Teil der K. gilt für die subjektiv-ideale, objektive, metaphysische Sphäre zugleich, ein anderer nur für die subjektiv-objektive, wieder ein anderer nur für die objektive und metaphysische (vgl. Kausalität, Qualität usw.). Es gibt: A. Kategorien der Sinnlichkeit: I. Kategorien des Empfindens: (Qualität; Quantität, intensive; Zeitlichkeit.) II. Kategorien des Anschauens (Räumlichkeit). B. Kategorien des Denkens: I. Urkategorie der Relation, II. Kategorie des reflektierenden Denkens (5 Arten), III. Kategorie des spekulativen Denkens (Kausalität, Finalität, Substantialität). Das Wahrgenommene ist „durch und durch ein K.gespinst", es weist auf eine transzendente Wirklichkeit hin (S. 334 ff.). Die Anwendung der K. ist durch die Kategorie der Finalität geregelt (vgl. 2. A., 1925; Ph. d. Unbew. I¹¹, Vorw., 130 ff.; Gr. d. Erkenntnislehre, S. 28 ff., 199 ff.; Gesch. d. Met. I-II). Vgl. Petraschek, Die Log. des Unbewußten, 1926; J. Hessen, Die K.lehre E. v. H.s, 1924. Ähnlich A. Drews (Das Ich, S. 178, Einf. in die Ph.). Die transsubjektive Geltung der K. betont Volkelt (Erfahr. u. Denken, S. 89 ff.). Die K. sind Formen des unerfahrbaren Gegenstandes des Erkennens, welche als solche denkend gefordert werden (S. 253 ff.; vgl. Gewißh. u. Wahrh., 1918). Nach G. Spicker beruht alles Denken auf einem sinnlichen Substrat, geht aber über dieses hinaus (Kant, Hume u. Berkeley, S. 165). Die K. bringen erst geordnete Erfahrung hervor (S. 174), sie haben metaphysische Geltung, führen zum Ding an sich (S. 180; 42, 47). Einen erweiterten Gebrauch der K. im Übersinnlichen, in der Richtung auf das Ganze der Erfahrung, hält Witte für zulässig (Wesen d. Seele, S. 336). Nach G. Thiele ist den K. das „Nach-außen-sich-beziehen" wesentlich. Sie „meinen" etwas außer sich, beziehen sich auf ein anderes, sei es was immer (Philos. d. Selbstbewußts., S. 74 f., 183, 411). Nach A. Dorner haben die K. keinen Sinn, wenn ihnen nicht eine Realität entspricht. „Daß unser Denken gezwungen ist, K. zu bilden, die über das bloße Denken hinausgreifen, beweist uns . . ., daß es intelligible Realitäten gibt, die die Vernunft beeinflussen, K. zu bilden, mit denen sie sich diese Reali-

täten vergegenwärtigt" (Gr. d. Religionsph., S. 18 ff., 24; Das menschl. Erk., 314 f.). „Die realen K. sind nicht bloß logischer Natur, sie besagen mehr; sie sind nicht bloß Produkte der Phantasie, vielmehr werden durch sie, die wir anwenden müssen, immer die Dinge als beharrend und wirkend, nicht als bloß logisch zusammenhängend gedacht, wie ein Begriffssystem" (Gr. d. Rel., S. X; Enzykl. d. Ph., S. 115 ff.). Nach N. Hartmann sind die K. identisch im Denken und Sein, keine subjektiven Formen (Kantstud. S. 171 ff., 187). Die K. gelten auch für das „Transobjektive" (Grdz. e. Met. d. Erk.², S. 190). Die K. des Seins sind Bestimmtheiten, Formen, Gesetze des Gegenstandes. Die K.begriffe sind nur „Versuche, eine Kategorie zu fassen", sich ihr anzunähern (S. 250 ff.). Durch die Erkenntnis-K. wird etwas am Gegenstande a priori erkannt, aber sie werden als Bedingungen der Möglichkeit der Erkenntnis erst mittelbar zur Evidenz gebracht (S. 252 f.). Die K. selbst sind überzeitliche Gebilde, das „Dritte", durch das Gegenstand und Vorstellung bestimmt werden (S. 254 ff.); sie sind identisch für alle Subjekte, haben identische Wesenszüge (S. 332 ff.; vgl. S. 435 ff.; immanente und transzendente „Implikation" der K.). Irrationale Strukturmomente stecken auch in den K. (S. 28, 239 f.). Denk- und Seinsformen sind die K. nach Ueberweg, P. Schwartzkopff (Das Wesen d. Erk., 1909), L. Busse, F. Erhardt, W. Freytag, Külpe (s. unten), Störring, Messer, Rauschenberger, Dürr, V. Kraft, Brentano, Marty, Kraus, Höfler, Kreibig, Jerusalem, Jodl, Gutberlet (Log. u. Erk.²; Met., S. 209 ff.), Braig, Switalski, Lehmen (Lehrb. d. Ph. I⁵, 1923), Willmann (Einf. i. d. histor. Met., 1914), Hagemann (Log. u. Noet.⁵, S. 146), Stöckl (Lehrb. d. Ph.⁸, 1905 f.), L. Baur, E. J. Hamilton (Erkennen u. Schließen, 1912; Perzeptional. u. Modal., S. 27 ff.; Substanz, Kraft, Tätigkeit, Veränderung, Raum, Zeit, Quantität, Beziehung) u. a. (s. unten). Nach Croce sind die K. die notwendigen Bestimmungen der Wirklichkeit (Enzykl. d. ph. Wiss. I, 217 f.). Nach L. Rabus sind die logischen K. die „Akte des Begreifens", d. h. des Denkens, welches „die gegenständliche Mannigfaltigkeit auf die ihr zugrunde liegende Einheit zurückführt und umgekehrt auf Grund solcher Einheit die Mannigfaltigkeit sich zurechtlegt" (Log., S. 234). Urkategorie ist der Gedanke der Einheit (ib.). Idee ist das „durch die Kategorie in seiner universellen Bedeutung begriffene Bild" (S. 236). Nach Dühring sind die ontologischen Grundbegriffe „Schemata", „deren gegenständliche und an sich vorhandene Seite das Grundgerüst des Seins und der Seinsverhältnisse, also die Grundgesetze der Seinsverfassung selbst vorstellt" (Log., S. 206). Nach Geyser sind die K. die „höchsten Gattungen aller Prädikate, durch welche das Seiende wissenschaftlich bestimmt wird" (Grdl. d. Log. u. Erk., S. 140; 399 ff.: die K. zerfallen in „Einheiten": Zahl, Quantität, Qualität und „Beziehungen": analytische oder Wesensbeziehungen, synthetische oder Existentialbeziehungen). Die K. oder „Stammformen" sind Entwicklungsstufen der „unendlichen Urform" (Erkth., S. 160, 167; s. Form).

„Bestimmtheiten" des (immanent) Seienden, Gegebenen, die das Denken auffindet, sind die K. nach Schuppe. Sie haben dieselbe Objektivität wie das Gegebene, gehören zum „Bewußtsein überhaupt", konstituieren die wirkliche Welt als den gemeinsamen Teil der Bewußtseinsinhalte, sind nicht Produkte subjektiver Denktätigkeit (Erkth., Log., 1878; Gr. d. Erkth. u. Log., S. 36 ff.). Letzteres betont auch Rehmke (Anmerk. zur Grundwiss.², S. 95; Log.² 1925), auch Driesch (s. Haben). K. (im weiteren Sinne) sind unzerlegbare, apriorische Ordnungsaussagen, die zeitunbezogen gültig sind; sie sind unabhängig von der Quantität der Erfahrung, „wenn einmal geschaut, dann als für immer verbindlich geschaut" (Wiss. u. Denken, S. 70 ff.); Die „Urordnungszeichen" (einfachen „Endgültigkeitszeichen") sind K. für alles Gegenständliche (z. B. „solches", „bezogen", „soviel"; Kausalität u. dgl. nur K. für alles Naturgegenständliche; die Sonderformen des Werdens (s. d.) sind Durchdringungen von K.). Die K. sind Bedeutungen, die nur einen Seinskreis in seiner Gesamtheit ordnen (Ordnungslehre ², S. 211 ff., 377 ff.; Ding, Kausalität, Ganzheit oder Individualität als beziehliche „K.", die das Ich als „Ordnungstönungen" im Etwas „schaut" und als von Naturwirklichem geltend „meint"). Die K. sind auf das Absolute (Transzendente) anzuwenden, haben metaphysische Bedeutung („Postulat der rationalen Betreffbarkeit"; Wirklichkeits-

lehre ², S. 59 ff.). Die K. sind jenseits von a priori und a posteriori gefunden, gelten a priori für alle Natur, sind „unverbesserbar" (S. 238 ff.).

Nach Husserl sind die K. unabhängig von der Besonderheit einer Erkenntnismaterie, sie gelten a priori. Es gibt „Bedeutungs-K." (z. B. die hypothetische Satzverknüpfung) und formale gegenständliche K. (Gegenstand, Einheit, Relation u. a.; Log. Unters. I², 242 ff.; II, 660 ff.). Den Kategorialbegriffen liegt eine „Wesenserschauung", ein geistiges Erschauen der Bedeutungen des denkend Gemeinten zugrunde (Ideen zu e. reinen Phän. I², 11 f.). Logische K., K. der „logischen Region", Gegenstand überhaupt, sind die in Axiomen auftretenden rein logischen Grundbegriffe, welche „die unbedingt notwendigen und konstitutiven Bestimmungen eines Gegenstandes als solchen, eines irgend Etwas" ausdrücken (Eigenschaft, Sachverhalt, Identität, Menge, Anzahl, Ganzes und Teil, Gattung und Art, Relation u. a.). Zu ihnen gehören auch die „Bedeutungskategorien", die zum Wesen des Satzes („Apophansis") gehörigen Grundbegriffe verschiedener Arten von Sätzen, Satzgliedern, Satzformen. Ihnen stehen gegenüber die „formalen gegenständlichen K." im prägnanten Sinne. K. sind sowohl die allgemeinen Begriffe wie die „formalen Wesen" selbst, die in ihnen (den Bedeutungen) ihren Ausdruck finden (Kategoriale Begriffe — Kat. Wesen, S. 20 ff.). Die den „syntaktischen Gegenständlichkeiten" entsprechenden K. sind „syntaktische K." (Sachverhalt, Relation, Einheit u. a.), unterschieden von den „Substratkategorien" (S. 23 f., 28). „Region" ist die „gesamte zu einem Konkretum gehörige oberste Gattungseinheit". „Jedes regionale Wesen bestimmt synthetische Wesenswahrheiten; der Inbegriff der regionalen Axiome definiert den Inbegriff der regionalen K., welche in „eidetischer Allgemeinheit" ausdrücken, was einem individuellen Gegenstand der Region a priori synthetisch zukommen muß (S. 30 ff., 275 ff.). Das „absolute" Sein des „transzendentalen Bewußtseins" ist die Urkategorie des Seins überhaupt, die „Urregion", in der alle anderen Seinsregionen wurzeln (S. 141 f.; s. Phänomenologie). Gegenständliche Formen sind die K. nach Scheler, H. Pichler (Über die Erkennbarkeit der Gegenstände, S. 32 f.), Jacoby (Allg. Ontol. I-II), Honecker, Becher, Geissler (Das System der Seinsgebiete, S. 300 ff.), W. Sauer (Philos. d. Zukunft, S. 59 ff.; die K. sind die „Hochformen der Erkenntnis": Zeit, Freiheit, Raum, Gesetzmäßigkeit kausaler und teleologischer Art; sie sind ideal und real zugleich), K. C. Schneider (Die Welt, S. 31, 227 ff.: Finalität, Substantialität, Modalität, Kausalität, Relativität und Unterformen). Nach O. Spann sind die K. „Urweisen des Seins" (Kategorienlehre, 1924, S. 48 ff.). Grundlegend ist der Begriff der Ganzheit (s. d.). Das plastische Prinzip der Welt ist die „Ebenbildlichkeit" (S. 90 ff., 147 f.; Wesens-Auseinanderlegung des Ganzen in Teilganze, Ausgliederung usw.). Nach K. Joël sind die K. die Grundformen des Denkens, weil sie die Grundformen des Lebens, die „Organisationsformen" sind (Seele u. Welt, S. 222). W. Stern unterscheidet K. der „Sächlichkeit", der seienden Kausalität, quantitativen Gesetzmäßigkeit usw., und K. „persönlichen" Daseins (innerer Zielstrebigkeit, sinnvoller Aktivität, schöpferischer Synthese, individueller Ganzheit; Vorgedanken zur Weltansch., 1915, S. 70 f.). Die K. entspringen dem inneren Zwang zur Gestaltung des Gegebenen. Primäre K. sind Sein, Wirken, Einheitlichkeit, die stets zusammengehören (Person u. Sache I, 119 ff.). Nach Petronievics sind die K. allgemeinste Eigenschaften der Erfahrungsinhalte (Qualität, Intensität, Zustand, Ordnung, Beziehung; Prinz. d. Met. I, 1, 22 ff.). — Nach Külpe sind die K. allgemeinste Gegenstandsbestimmtheiten, die auch als Begriffe gefaßt werden können (Zur K.lehre 1915; Die Realisier. I-II; Vorles. über Log., S. 150 f., 181 f., 294 f.; Sein, Gegenstand, Beschaffenheit, Beziehung). Ähnlich Messer (Einf. in d. Erkth.², 1921; Psych., S. 180 ff.; anschauliche, aber nicht sensuelle Grundlagen der K.), Störring u. a. Wie Stumpf u. a. betrachtet Schlick die Relationen (s. d.) als etwas schon in dem für das begriffliche Denken gegebenen Vorhandenen. Es gibt keine apriorischen Begriffe oder Denkformen, nur „Formen des Gegebenen", denen etwas in der Wirklichkeit entspricht. Denken besteht nicht aus kategorialen Funktionen, ist „Zuordnen" (Allg. Erk.², S. 336 ff.).

Die Formen der denkenden Verarbeitung der Erfahrungsmannigfaltigkeit sind die K. nach Jodl (Psych. II⁵, 273 ff.; Krit. des Ideal. S. 60 ff.) u. a. Koppelmann unterscheide

Sinnes-K. (z. B. Farbe) und Verstandes-K. (Unters. zur Log. d. Gegenw. II, 83 ff.). Die K. sind nicht echte Prädikate, können nur als „Gesichtspunkt" zur Frage -oder Problemstellung benutzt werden. Die den Verstandeskategorien zugehörigen Wortbedeutungen sind Begriffe (S. 89, 120 ff., 181 ff., 294 ff.; es gibt auch „Unterkategorien" oder „Kategorialbegriffe"; K. sind auch Lage, Gestalt, Zeitlage, Zeitgestalt, Zweck, Mittel; es besteht schon eine vorbegriffliche „Wahrnehmungsordnung"). Sigwart nimmt drei logische K. (Einheit, Unterschied, Identität) und vier reale K. (Ding, Eigenschaft, Tätigkeit, Relation) an (Log. I², 31, 328; I⁴, 342 ff.), B. Erdmann: Dinge (mit) Eigenschaften, Vorgänge, (Veränderungen), Beziehungen (Log. I², 92 ff.); vgl. Jahn (Log., S. 62 ff.) u. a. Wie Sigwart bestimmt W. Ernst die apriorischen Grundsätze und K. als Postulate; in ihnen wird die Welt betrachtet, als ob sie aus einem logischen Verstande hervorgegangen wäre. Die K. sind (wie der Zweckbegriff) „regulative" Prinzipien (Der Zweckbegriff bei Kant, 1919, S. 54 ff.). Apriorische Synthesen liegen den K., die in ihrer besonderen Anwendung durch die Wirklichkeitsordnung selbst bedingt sind, nach H. Maier zugrunde (Die Bedeut. d. Erkth. Kants für die Gegenw., Kantstud. III, 33 ff.; Apriorität auch der Anschauungsformen). Wundt betont, nicht in fertigen Begriffen, nur in der allgemeinen Gesetzmäßigkeit des logischen Denkens liege das Apriori des Erkennens. Die Form des Denkens kommt erst in und mit der Erfahrung zur Geltung. In den Erfahrungsbegriffen stecken nicht schon von vornherein apriorische K. (Syst. d. Ph.², S. 210 ff.; Log. I², 95 ff.). Indem das Denken die Wahrnehmungen verarbeitet, erzeugt es erst logische K., „allgemeinste Begriffsklasssen": die Gegenstands-, Eigenschafts- und Zustandsbegriffe. In diese Klassen müssen wir alle Begriffe ordnen, sie sind daher die „allgemeinsten Erfahrungsbegriffe". „Dieser Ausdruck sagt zunächst, daß sie sich auf die Erfahrung beziehen, und daß es keine Erfahrung gibt, die nicht ihrer bedürfte; er deutet aber zugleich an, daß auch sie ohne die Erfahrung nicht existieren würden" (Log. I², 103 ff.; Syst. d. Ph.², S. 214 ff.). In allen „Beziehungsbegriffen" ist eine Anwendung des Satzes vom Grunde vorausgesetzt. Sie zerfallen in „abstrakte Begriffe" und „abstrakte Beziehungsbegriffe". Die „reinen Beziehungs- oder Verstandesbegriffe" haben Beziehungen des logischen Denkens selbst zum Inhalt. Sie sind nicht Gattungsbegriffe von Erfahrungen, es machen sich bei ihnen logische Forderungen geltend, die in keiner Erfahrung verwirklicht sind. Sie entspringen „aus der gesonderten Auffassung gewisser Beziehungen, die unser Denken zwischen seinen Vorstellungen auffindet". Sie sind nicht apriorisch, sondern sie bedeuten „die letzten Stufen jener logischen Verarbeitung des Wahrnehmungsinhaltes, die mit den empirischen Einzelbegriffen begonnen hat". Sie erheben relative Bestimmungen der Objekte zu absoluten (Log. I², 103, 121, 461, Syst. d. Ph.², S. 219 ff.; Ph. Stud. II, 161 ff.; VII, 27 ff.). Die reinen Verstandesbegriffe zerfallen in: 1. reine Formbegriffe (Einheit und Mannigfaltigkeit, Qualität und Quantität, Einfaches und Zusammengesetztes, Einzelheit und Vielheit, Zahl und Funktion); 2. reine Wirklichkeitsbegriffe (Sein und Werden, Substanz [Akzidenz] und Kausalität [Ursache, Wirkung], Kraft, Zweck; Syst. d. Ph.², S. 228 ff., 347 ff.; Log. I², 521 ff.; II² 1, 131 ff., 199 ff.; Log. I³, 112 ff.; Syst. d. Ph. I³, 218 ff.; Ph. Stud. II, 167 ff.). Ähnlich Lipsius (Einh. d. Erk. u. Einh. des Seins, S. 64 ff.) u. a. Vgl. A. Vannérus, Log. 1918, S. 159 ff. — Nach O. v. der Pfordten sind die K. „einfachste Begriffe, in denen erste Grundurteile verdichtet sind". Sie sind empirisch-rational, vital-spekulativ, vorwissenschaftlich-wissenschaftlich ausgeprägt. Die ersteren bedingen das „vitale Weltbild". Die acht K. der Sinnlichkeit sind Vielheit, Ding, Ruhe, Bewegung, Qualität, Folgeverknüpfung, Tatsache, Leben und Tod. Die vitalen K. sind Wurzeln und einfachste Arten der „Eindrücke", noch nicht wahre Begriffe (Vom vitalen Weltbild, V. f. w. Ph., 1916, S. 201 ff.). Wize unterscheidet K. der Wahrnehmung und K. des Urteils (reale-modale K., auch Gefühls- und Willens-K.). Die Relation durchdringt alle K. Höchste K. ist die Substanz (Allg. K.lehre, 1915, S. 25 ff., 52 ff.; Über K., V. f. w. Ph. 34). Vgl. Renouvier, Höffding u. a. (oben).

Die K. werden auch aus dem Selbstbewußtsein oder aus der inneren Erfahrung abgeleitet (vgl. oben Maine de Biran). Nach Eschenmayer ist das Selbstbewußtsein das Ursprüngliche in uns, in welchem Form und Gehalt zugleich gegeben ist. „In dem Grundgesetz desselben, welches das Zentrum des ganzen geistigen Organismus einnimmt, ist die Form schon mit dem Gehalt gegeben, und erst von ihm aus erhält der logische Verstand seine Formen, seine K., seine Fundamentalsätze, die er dann auf die ihm anderwärts her dargebotene Materie des Denkens anwendet" (Psych., S. 299 ff.). Nach Frohschammer wohnen die K. des Seins, der Kausalität, der Notwendigkeit „dem Geiste insoferne inne, als er selbst in seiner Realität und Wirksamkeit deren Realisierung ist". In diesen K. ist die objektive Phantasie tätig. Im Geiste sind sie „gleichsam die Organe, wodurch das Material der Sinneswahrnehmung in die Einheit des psychischen Organismus aufgenommen werden kann" (Monad. u. Weltphantas., S. 64 f.). Nach J. Bergmann sind die K. „Momente der allgemeinen Form der Gegenständlichkeit", sie sind „Projektionen" von Momenten des Ich (Sein u. Erk., S. 172; Vorles. über Met., 1886; Syst. d. objekt. Ideal., 1903). Aus der innern Erfahrung von Bestimmtheiten des Ich leitet die K. („Urbegriffe") J. Wolff ab. Es sind: Identität, Einheit, Vielheit, Substantialität, Kausalität usw. Nach Analogie unseres Innern werden die Objekte kategorisiert (Das Bewußtsein u. sein Objekt, S. 593 ff.). Ferner Beneke, Nietzsche, Teichmüller, Jerusalem (s. Apperzeption, fundamentale), Lüdemann (Protest. Monatsh. 1897—98), Th. Ziegler (Das Gefühl², S. 72 f., 321), z. T. F. Erhardt (Met. I, 443 ff.), Reininger (Das psychophys. Problem, S. 232 ff.; die objektive Bedeutung der K. ist in der Ordnung und Regelmäßigkeit der sinnlich gegebenen Wahrnehmungsinhalte fundiert, die schon eine „unwillkürliche Synthesis" und „Affinität" aufweist und der K. „gleichsam entgegenkommen"), K. Sapper (Das Element der Wirkl., 1924), J. Schultz (s. unten), Müller-Freienfels (Irrationalismus, S. 175 ff.; instinktives Kategorialbewußtsein, Introjektion), Ladd, Fouillée (Morale des idées-forces, p. 36 ff.), Vaihinger u. a. (s. Kausalität, Substanz).

Nach Herbart sind die K. Produkte des Vorstellungsmechanismus, Modifikationen psychischer „Reihenformen" (Met. I, 209), die „allgemeinsten Begriffe, die zur Apperzeption dienen" (Psych. II, § 124 ff.), nicht apriorische Stammbegriffe (Lehrb. zur Psych.³, S. 133). Die Hauptk. sind Ding, Eigenschaft, Verhältnis, Verneintes. Die K. der „inneren Apperzeption" sind: Empfinden, Wissen, Wollen, Handeln (S. 134; Psych., § 131 f.). Die dinglichen K. sind Formen der gemeinen Erfahrung, die noch mit allen „Widersprüchen" (s. d.) behaftet sind und einer „Bearbeitung" bedürfen (vgl. Met. II, 351 ff.). Ähnlich Schilling (Psych., S. 147 ff.), Volkmann (Lehrb. d. Psychol. II⁴, 282). Beneke leitet die K. aus der Gesetzmäßigkeit des Bewußtseins ab, sie sind das Entwicklungsprodukt psychischer Prozesse (Log. II, 35 ff.). Vor ihrer Entwicklung in und mit der Erfahrung sind die K. nur „prädestinierte Anlagen" in der Seele (II, 271, 283; Syst. d. Met., S. 356 f.; s. oben). — Nach E. Laas sind „reine" Verstandesbegriffe Undinge. Es ist undenkbar, daß ein Inhalt in eine ihm absolut fremde Form eingehen soll. In den Empfindungsdaten müssen zwingende Motive zur Bildung der K. liegen (Ideal. u. posit. Erkth., S. 374). Vgl. B. Kern, Das Erkenntnisproblem², S. 119 f. (die K. sind durch die Wirklichkeit geforderte Produkte des Unterscheidens und Vergleichens); Ziehen, K. u. Differenzierungsfunktionen, V. f. w. Ph. 39. — Aus der „reaktiven" Erfahrung leitet, als eigenartige „Gefühle", H. Gomperz die K. ab („Pathempirismus", Weltansch. I, 255 ff.; vgl. Empiriokritizismus, Charaktere). Auf motorische Aktivität führt die K. zurück Müller-Freienfels (Das Denken u. die Phant., 1916; vgl. Irrationalismus, 1922). — Aus der Erfahrung stammen die K. nach J. St. Mill, Feuerbach, Ueberweg (vgl. Log.⁴, S. 129), Czolbe, A. Rau (Das Wesen des menschl. Verstandes, S. 82 f.), Ardigò (aus der Regelmäßigkeit der Wahrnehmungsinhalte) u. a.

Nach Spencer sind die Grundbegriffe gattungsmäßig erworben, ontogenetisch (beim Individuum) a priori (s. d.). Die Grundbegriffe: Stoff, Raum, Bewegung, Kraft usw. entstehen als solche aus der Generalisation und Abstraktion von Erfahrungen des Wider-

standes (Psych. II, § 348). Verbindung des Apriori mit dem Evolutionismus auch bei L. Stein, nach welchem die K. „ordnende, vereinheitlichende Funktionen" sind (A. f. syst. Ph. XIV, 307; vgl. An der Wende des Jahrh., S. 6), Paulsen (Kantstud. V, 441), Potonié (Naturwiss. Wochenschr. VI, 145 ff.), J. Schultz („als Tätigkeiten einzelner Lebewesen entwickeln sich die Kategorien so gewiß innerhalb der Erscheinung, wie das empirische Menschengeschlecht selber zur Erscheinung gehört", Die drei Welten d. Erkth., S. 11, 95; als überpersönliches Apriori ermöglichen die K. Natur, innerhalb dieser aber entfalten sie sich als „seelische Gewohnheiten" von Individuen einer Art, Die Ph. d. Gegenw. in Selbstdarstell. III), F. Thilly (Ph. Rev. XXII, 128 ff.), A. Rey (Theor. d. Phys., S. 366), Ostwald. — Cornelius sieht in den Grundbegriffen Formen des Zusammenhanges aktualer und möglicher Erfahrungen. Die „naturalistischen" Begriffe (s. d.) sind ihren dogmatischen Elementen nach zu eliminieren (Einl. in die Ph., 1903; 2. A., 1911, S. 237 f.). Die K. sind Bedingungen der Einheit, des Zusammenhanges der Erfahrung, des Bewußtseins (Transz. System, S. 40 ff.).

Eine „Elimination" der Kategorien Kausalität, Substanz u. dgl. als bloß subjektiver „Zutaten" des Denkens zur Erfahrung (s. d.) fordert Mach. Nietzsche lehrt die rein biologische Bedeutung der K. (vgl. Mach u. a.; WW. X, 183). Sie haben sich durch ihre Nützlichkeit bewährt, sind lebenerhaltend, diese Zweckmäßigkeit ist ihre einzige „Wahrheit" (XV, 268). Sie sind Produkte der Phantasie, bzw. der Metaphern bildenden Sprache. Erst fingieren wir ein „Ich", dann projizieren wir es auf die Außenwelt, und nun erscheint uns diese als eine Summe von Substanzen, Tätern, Kräften usw. (VIII 2, 80; XV, 273). Eine solche Welt entspricht unserem Verlangen nach einer Welt des Bleibenden, der unser Wille zur Macht mehr gewachsen ist als dem Flusse des Geschehens (XV, 268 f., 285; WW. Taschen-Ausg. IX, 383 f.). — Den bloß praktischen Wert der K. betont Mauthner. Es sind Metaphern, die der Wirklichkeit nicht entsprechen, durch subjektive Interessen bedingt. Einst werden sich alle Eigenschaftswörter in transitive Verben, diese in Zustandsbezeichnungen auflösen (Beitr. zu e. Krit. d. Sprache I, 73; III², 12, 62 ff.). Nach Vaihinger sind die K. (Substanz, Kausalität u. dgl.) nur zweckmäßige Fiktionen (s. d.), die einem praktischen Bedürfnis entsprungen sind. Sie sind provisorisch eingeschobene Hilfsvorstellungen, imaginative Vehikel des Denkens (Die Ph. d. Gegenw. II). Sie sind nur „bequeme Hilfsmittel, um die Empfindungsmassen zu bewältigen", subjektive „Apperzeptionsformen", „logische Kunstgriffe", „praktisch wertvolle Hilfsbegriffe", „Hilfsvorstellungen, durch welche das Denken sich das Geschäft erleichtert und sich die Berechnung der Wirklichkeit ermöglicht", „analogische Fiktionen" nach dem Muster der inneren Erfahrung (Die Ph. des Als Ob, S. 286 ff.; vgl. Die transz. Deduktion der K., 1902). Den sozialen Ursprung der K. lehrt E. de Roberty (Rev. int. de sociol. XV, 684; Sociol. de l'action, 1908), auch Durkheim (Année sociol. XI); vgl. Tarde, Log. sociale, p. 92 ff. Vgl. K. Fischer, Syst. d. Log. u. Met.², 1865; M. Klein, Die Genesis der K., 1881; Aars, Z. f. Ph., 1903, S. 130 ff.; Th. Kehr, Über das K.-Problem, 1910; Simon, Die Wiss. d. Ph. I, 1909; Giss, Die menschl. Geistestät., 1910; L. Wyplel, Wirkl. u. Sprache, 1913; Heymans, Die Gesetze u. Elem. des wiss. Denkens³, 1915; F. Boden, Die Instinktbedingtheit der Wahrheit, S. 9 ff. (K. = Formen des Bewußtseins, denen etwas im Realen entspricht; der Begriff als alle K. zusammenfassende K., in ihm sind Einheit, Identität, Negation mitgedacht); A. Büttner, Von der Materie zum Ideal I, A; L. Huch, Der Begriff Wissenschaft im Kantischen Sinne, 1917; J. Haedicke, Kant — ein Kopernikus? 1924 (gegen Kant); Mahnke, Eine neue Monadol., S. 35, 94; E. Jaensch, Kantstud. XXX, S. XXXII (K. sind nur Aspekte des Realen); H. Schneider, Met., H. 2, 1920 (K.lehre als Lehre von der Gegliedertheit; acht K.: Vielsein, Vielerleisein, Verschiedensein, Gleichsein, Nebeneinander-, Nacheinandersein, Wahrnehmung-, Verstellungsein); H. Heyse, Einl. in die K.-lehre, 1921; J. Hesse, Erkth. 1924; H. Ehrenberg, Die Parteiung der Ph., 1911; E. Barthel, Elem. d. transzendentalen Log., 1913; Ladd, Ph. of knowledge, 1897; J. Ward, Encycl. Brit. XX, 80 ff.; F. C. S. Schiller, Formal. log., p. 39 ff.; J. H. Stirling, The

categories, 1903; Dupréel, Essai sur les c., 1896; K. Böhm, A. f. s. Ph. XXI, 255 (K. des rezipierenden Denkens: Raum, Zeit; Kausalität, Substanz und Kraft; K. des Handelns: Hoffnung und Sicherheit, Sollen und Müssen, Wille und Zweck); Kozlowski, Prinz. d. Naturwiss., 1913 (K. sind apriorisch); A. Wwedensky, Log., 1913 (russ.; kritizistisch); Losskij, Log.², 1923 (russ.); Trendelenburg, Gesch. der K.-Lehre, 1846; E. Lysinsky, Die K.systeme der Ph. d. Gegenw., 1913; P. Ragnisco, Storia critica delle categorie, 1871. Vgl. Apriori, Kausalität, Ding, Substanz, Kraft, Identität, Einheit, Vielheit, Zweck, Zahl, Quantität, Qualität, Modalität, Realität, Negation, Individuum, Ich (Bergson). Relation, Synthese, Begriff, Allgemein, Gattung, Prädikabilien, Anschauungsformen, Pragmatismus, Idealismus, Realismus, Phänomenalismus, Transzendent, Ding an sich, Gott, Attribut, Form, Denken, Erfahrung, Erkenntnis, Erkenntnistheorie (Literatur), Ontologie, Weltanschauung.

Kategorisch (*κατηγορικός*, Aristoteles): aussagend, behauptend; unbedingt. Vgl. Schluß, Imperativ.

Kategorisches Urteil ist ein schlechthin bejahendes oder verneinendes Urteil (S ist P, S ist nicht P). Aristoteles; Stoiker: *ἀξιώματα ἁπλᾶ*, Sext. Empir. Adv. math. VIII, 93; Boëthius: die „propositio simplex" als „praedicativa", De interpret. Migne 64, p. 341, 447 ff. u. ö.; Chr. Wolff: „propositio categorica", Log. § 216 ff.; Kant, Log. § 23 ff., u. a. Nach Brentano war es die ursprüngliche Bestimmung der k. Formel „Doppelurteilen, die etwas anerkannten oder ihm zu- oder absprachen, zu dienen". Die existentiale und impersonale Formel ist durch Funktionswechsel aus ihr hervorgegangen (Psych. II, 193 f., 283; vgl. S. 57 ff., 153; vgl. Marty, Kl. Schr. II, 1, 227 ff.; beide lehren, daß das Urteil: „alle S. sind P" eine doppelte Negation enthält, die Ausnahme leugnet; vgl. Brentano, Psych. II, 284 f.). Vgl. Cohen, Log.², S. 249 f., 544 f.; Bradley, Princ. of log.², 1922; Ziehen, Lehrb. d. Log., S. 697 ff. Vgl. Hypothetisch, Urteil.

Katharsis (*κάθαρσις*): Reinigung, Läuterung, Befreiung. Es gibt eine physiologische, psychische, sittliche, mystische, religiöse, ästhetische K. Nach den Pythagoreern ist die Seele (s. d.) im Leben an einen Körper gefesselt, der Tod bedeutet eine Befreiung von demselben. In diesem Sinne faßt Platon den Tod als K. der Seele, als Trennung vom Leibe (*χωρίζειν*), als Befreiung von dessen Fesseln (Phaed. 67 C, D, 114 C; Rep. 10, 613 A). Er spricht auch von einer Befreiung der Seele von sinnlichen Leidenschaften (Phaed. 67 A; Sophist. 130 C), von einer *κάθαρσις τῶν ἡδονῶν* (Phaed. 69 C), *ἡδονὴ καθαρά* (Phaedr. 268 C.) Nach Plotin ist die Loslösung des Menschen vom Sinnlichen, die Emporhebung des Geistes zum Wissen und zur Tugend eine K. (Enn. I, 2, 3). Vom *μονωθῆναι τὴν ψυχήν* spricht Gregor von Nyssa (De an. et resurr., p. 202). Vgl. Mystik.

Den Begriff der ästhetischen K. begründet Aristoteles, wohl in Anlehnung an ältere medizinische Lehren (Hippokrates; vgl. Platon, Tim. 89 A ff.; Leg. 790; nach Ar.: Proklos, Simplicius u. a.). Er versteht unter K. die (zeitweilige) „Reinigung" von Affekten durch die Kunst. Es wird gestritten, ob er meint: entweder die Reinigung der Affekte selbst, d. h. deren Herabstimmung auf das rechte Maß, oder die Reinigung der Seele von den Affekten durch deren Ablauf („Abreagieren"), die (momentane) Befreiung des Gemütes von zu starken Affektdispositionen, von bestimmten (schädlichen und starken) Affekten. Eine K. übt die Musik aus; durch heilige Melodien wird die Seele gleichsam geheilt und gereinigt (Polit. VIII, 7, 134 1 b 36; 1342 a 8; VIII 6, 1341 a 21; *ὥσπερ ἰατρείας τυχόντας καὶ καθάρσεως*; — *πᾶσι γίνεσθαί τινα κάθαρσιν καὶ κουφίζεσθαι μεθ' ἡδονῆς* [lustvolle Entladung]; — *ὁμοίως δὲ καὶ τὰ μέλη παθαρκτικὰ παρέχει χάραν ἀβλαβῆ τοῖς ἀνθρώποις*). Die Tragödie (s. d.) bewirkt durch Mitleid und Furcht *τὴν τοιούτων παθημάτων κάθαρσιν*, Poet. 1449 b 23 ff. Nach Lessing besteht die K. in einer Umwandlung der Affekte in „tugendhafte Fertigkeiten" (Hamburg. Dramat., 74 ff.). Goethe verlegt sie in den Helden, nicht in den Zuschauer (WW. XXIX, 490). Maass: „Das Drama, und das Trauerspiel insbesondere, soll . . . die Leidenschaften reinigen, d. i. sie auf eine der Vernunft angemessene

Art üben. Es soll einige erwecken, andere unterdrücken, einige vermindern, andere vermehren" (Vers. üb. d. Einbild., S. 249). Nach J. Bernays besteht sie in einer „erleichternden Entladung" von Gefühlsdispositionen (Zwei Abhandl. üb. d. Aristotel. Theor. d. Drama, 1880). Ueberweg betrachtet die Funktion der K. als zeitweilige Ausscheidung, Wegschaffung von Affekten (Z. f. Ph. 36 u. 50; vgl. Gr. d. Gesch. d. Ph. I[12], 400; Döring, Kunstlehre d. A., 1876, S. 263 ff.; G. Finsler, Platon u. die Arist.sche Poetik, 1900). Siebeck: „Das Wesen der tragischen K. liegt für Aristoteles nicht in der Ausscheidung (Kenosis) jener beiden Affekte (Furcht und Mitleid), sondern in ihrer durch die ästhetische Wirkung des Geschauten bedingten Ermäßigung" (Aristot., S. 88). Die Affekte verwandeln sich in Lustgefühle, werden in einen „wohltuenden Einfluß" aufgelöst, werden frei vom Drückenden des Affekts (S. 89, 112; vgl. Jahrb. f. Philol., 1882, S. 225 ff.). H. Lehr: „Das rechte Verhältnis im Gemüt, die rechte Gemütsart in ihrer Reinheit wiederherstellen, den Einfluß der Sinne und des Verstandes auf das rechte Maß sei es herabdrücken, sei es steigern, so daß das Licht der Vernunft hell strahlen und das Ziel des Schönen klar erleuchten kann, das soll die Tragödie, das soll die enthusiastische Musik leisten, und diese Leistung heißt Reinigung" (Die Wirk. d. Tragöd. nach Aristot., S. 77). K. Lange: „Der Aristotelischen Theorie liegt . . . nur eine richtige Ahnung zugrunde, nämlich die, daß die von der Tragödie erzeugten Gefühle gar keine wirklichen, sondern gereinigte, abgeblaßte, ihres emotionellen Elements entkleidete Gefühle sind" (Das Wesen d. Kunst II, 129). Vgl. Pohlenz, Nachr. Gött. Ges. Wiss., 1920, S. 168 ff.; E. Howald, Hermes 54, S. 187 ff.; A. v. Berger, Zur K.-Frage in der Übers. der Poetik von Th. Gomperz, 1897; J. Egger, K.studien, 1883; Groos, Das Spiel, 1922 (Das Spiel als K.); Emge, Die Idee des Bauhauses, 1924 (K. ist nicht bloß Reinigung, auch Befreiung, Erhebung über das Menschliche; K. als Ziel der Kunst). — Kathartisch ist die von Freud u. a. angewandte Methode der Psychoanalyse (s. d.), welche verdrängte affektive Erlebnisse zur Reproduktion und zu einem zweckmäßigeren „Abreagieren" bringt, wodurch ihr störender Einfluß im Unbewußten aufhören soll. Vgl. Freud, Über Psychoanalyse, 1910, S. 12 (s. Komplex, Affekt). K.tische Tugenden (s. d.) gibt es nach Porphyr u. a. Vgl. Ästhetik.

Kausal (causalis, *αἰτιώδης*: Stoiker): auf die Kausalität (s. d.) bezüglich, ursächlich. Gegenteil: inkausal (s. d.); Unterschied: final, normativ. Auf Kausales beziehen sich Kausalbegriffe, Kausalurteile, Kausalschlüsse. Rein beschreibend-analytische Disziplinen (deskriptive Psychol., Phänomenologie), sowie auf Begründungszusammenhänge, ideale Gesetzlichkeiten, Geltungsfragen gerichtete Wissenschaften (Logik, Erkenntniskritik, Normative Wissenschaften als solche) geben keine kausale Tatsachenerklärung. Vgl. Definition, Erklärung.

Kausalismus (Kreyenbühl, Die Teleol., Z. f. Ph. 80, S. 185 u. a.): Ansicht, daß alles kausal, nicht teleologisch zu erklären ist. Vgl. Mechanismus, Zweck.

Kausalität (causalitas, causalité): Verhältnis von Ursache und Wirkung, ursächlicher Zusammenhang; Wirksamkeit. Der Begriff der K. ist eine Kategorie (s. d.), ein Grundbegriff des Denkens, der für alle Erfahrung notwendig gebraucht wird. Insofern er in der Gesetzmäßigkeit unseres Denkens begründet ist, gemäß der wir keine Einheit, keinen Zusammenhang, keine objektive Ordnung in unseren Vorstellungen herstellen und finden können ohne Auffassung eines Geschehens als „Abhängige" eines andern, insofern solcherart erst objektive Erfahrung möglich ist, gilt die Kategorie der K. a priori. Das Kausalprinzip hat im Satze vom Grunde (s. d.) eine logische Wurzel; aber ohne Daten zu einer Erfahrung kommt es nicht zur Anwendung. Was im besonderen Falle Ursache oder Wirkung ist, kann nur auf Grundlage der Erfahrung bestimmt werden, aber der Grundsatz: Keine Veränderung ohne (qualitativ-quantitativ) bestimmte andere Veränderung — das allgemeine „Kausalprinzip" — ist nicht empirisch, sondern entspringt einem Postulat des Denkens, dem sich die Erfahrungsinhalte ausnahmslos fügen. Dies und die Bestimmtheit der Anwendung des Kausalprinzips durch die Erfahrungsdaten weist darauf hin, daß

die K. nicht bloß eine universale Form möglicher Erfahrung und deren Objekte ist, sondern daß die kausalen Relationen im Empirischen „fundiert" sind und daß ihnen, die als solche nur für die „Erscheinungen" (d. h. das auf ein „Bewußtsein überhaupt" bezogene Sein der Objekte und das „Fürsichsein", die Außen- und Innenwelt als Inbegriff möglicher Erfahrungsinhalte) gelten, etwas im „An sich" der Dinge (im „absolut Transzendenten") entspricht, ein überzeitlicher Zusammenhang, den sie (symbolisch-diskursiv) zum Ausdruck bringen. Das wollende Ich setzt und findet in seinem unmittelbaren Erleben sich selbst als wirkend, um dann, zugleich veranlaßt durch die äußere Erfahrung, das Kausalverhältnis (analog seinem eigenen) auch in dieser zu setzen. Anfangs wird die Ursächlichkeit ganz nach Art der eigenen Willenswirksamkeit aufgefaßt (als personale K.), später treten gesetzmäßige Relationen von quantitativer Bestimmtheit (s. Äquivalenz) an die Stelle personaler und qualitativ-dynamischer Kraftäußerungen, die aber eine Metaphysik dem funktionalen Kausalnexus der exakten Naturwissenschaft ergänzend zugrundelegen kann. Die Regelmäßigkeit einer Sukzession ist noch nicht K., die ein Durch- und Auseinander, eine besondere „Abhängigkeit", ein „Erfolgen" einschließt, das uns am vertrautesten im Erleben eigener Willens- und sonstiger Handlungen ist, aber sie gibt den Anlaß zur Deutung von Zusammenhängen als kausalen, wobei das „post hoc" nur durch kritische Anwendung bestimmter Forschungsmethoden als „propter hoc" zu bestimmen ist (vgl. Induktion, Gesetz). Auch eine einmalige Beobachtung kann kausale Deutung mit sich führen, ferner gibt es auch einmalige, singuläre (historische) K. (s. Geschichte). Daß unter ähnlichen Umständen und Bedingungen Ähnliches stattfindet und stattfinden wird, erwarten, postulieren wir auf Grund der Voraussetzung der Identität des Wesens der Dinge als wirkender Faktoren, so daß wir „Ausnahmen" entweder von vornherein in Rechnung stellen oder sie als nur scheinbare auffassen (Komplikationen, Durchkreuzungen u. dgl.). Da ohne K. keine Veränderung begründbar ist, da etwas Isoliertes weder vorkommt noch begreiflich ist, da alle Begreiflichkeit, aber auch alle objektive Erfahrung einheitlichen Zusammenhang voraussetzt oder einschließt, so gibt es nichts Reales, das sich nicht kausal verbinden und ordnen ließe, mag auch die K. je nach der Realitätssphäre ihre Besonderheiten aufweisen (physische-psychische K.; organische, geistige, soziale, ökonomische, juridische, historische u. a. K.). Das Prinzip der „geschlossenen Naturkausalität" hindert psychophysische Wechselbeziehungen nicht (s. Parallelismus). Das Bestehen der K. auch im Seelischen, Sozialen usw. schließt innere Verbindung, Ganzheit Gegliedertheit, teleologische Struktur, Zielgerichtetsein der Aktionen und Reaktionen nicht aus, sondern hat sie zur Grundlage. Die teleologische K. ist (metaphysisch) als das Primäre, der funktional-kausale Nexus als ein Sekundäres aufzufassen (s. Zweck). Die Notwendigkeit (s. d.) im Kausalnexus ist mit „Zwang" nicht identisch, ermöglicht verschiedene Grade der Aktivität und Freiheit (s. Willensfreiheit). Über Ursache, Wirken, Tätigkeit, Bedingung u. dgl. vgl. die betr. Artikel.

Die K. gilt bald als etwas den Dingen an sich Eigenes, bald als bloße Vorstellungsverknüpfung, bald als subjektiv-objektiv Gültiges oder ontologisch Fundiertes; ferner wird ihr Begriff abgeleitet aus der Vernunft, aus der Anwendung des Logischen auf Erfahrungsdaten (als Kategorie oder Postulat u. dgl.), aus der äußeren, aus der inneren Erfahrung, aus der Assoziation und Gewohnheit, aus einer Fiktion.

Zunächst wird die K. als etwas denkend zu erfassendes Objektives bestimmt. Nach Heraklit beruht alles Geschehen auf vernünftiger Notwendigkeit (*πάντα δὲ καθ' εἱμαρμένην*, Stob. Ecl. I, 178). Demokrit (und Leukipp): Nichts geschieht von ungefähr, sondern alles aus einem Grunde und notwendig (*οὐδὲν χρῆμα μάτην γίγνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης*, Stob. Ecl. I, 160). Platon unterscheidet zwei Arten von Ursachen: *αἰτίαι πρῶται* (die Ideen), die vernünftig wirkenden Gründe, und *αἰτίαι δεύτεραι* oder *ξυναίτιαι* (Mitursachen), die im Materiellen liegen, gezwungen, blind, vernunftlos wirken, aber von der Vernunft geleitet werden können (Tim. 46 C—E, 36 C, 69 A). Alles Gewordene hat eine Ursache: *ἀναγκαῖον εἶναι πάντα τὰ γιγνόμενα δία τινα αἰτίαν γίγνεσθαι* (Phileb. 26 E).

Aristoteles versteht unter Ursache (Grund, *αἴτιον*, *αἰτία*) besonders das, wovon die Veränderung sich herleitet (*ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς μεταβολῆς*), ferner das „Weswegen" (*οὗ ἕνεκα*) der Veränderung (Met. V 2, 1013 a 29 ff.), auch das „Woraus" (*ἐξ οὗ*); der Stoff (*ὕλη*), die Form (*εἶδος*), der Grund (*λόγος*) gehören zu den Ursachen (Met. V 2, 1013 a 24 ff.). Er faßt auch bewegende, Zweck- und formale Ursachen in eins zusammen und stellt sie dem Stoffprinzipe gegenüber (Phys. II 6, 198 a 24 ff.). Es gibt absolute und bloß beziehentliche (zufällige, akzidentielle) Ursachen (*καθ' αὐτό*, *κατὰ συμβεβηκός*, Met. XI 8, 1065 a 29). Erstere sind bestimmt (*ὡρισμένον*), letztere unbestimmt (*ἀόριστον*), entziehen sich der Erkenntnis (Phys. II 5, 196 b 28; Met. XI, 8, 1065 a 7, VI 2, 1027 a 7 ff.), liegen in der Materie (Met. VI 2, 1027 a 13). Die Stoiker betonen den strengen Kausalzusammenhang der Dinge, die *εἱμαρμένη*, die davon herstammt, daß eine Kraft als Vernunft (*λόγος*) und Vorsehung (*πρόνοια*) im All waltet; aller Zufall ist nur scheinbar (Plut., De fato 11, 574; 7, 572). Die Urkraft (*πνεῦμα*) gestaltet den Stoff, indem sie ihn durchdringt als das allein Tätige, Wirkende (*τὸ μὲν οὖν πάσχον εἶναι τὴν ἄποιον οὐσίαν τὴν ὕλην, τὸ δὲ ποιοῦν τὸν ἐν αὐτῇ λόγον τὸν θεόν*, Diog. L. VII, 134). Die göttliche Weltkraft wirkt als Einheit der Vernunftkeime (*λόγοι σπερματικοί*, VII, 148). Das Schicksal hält alles in fester Ordnung zusammen (VII, 149). „Causa autem, id est ratio, materiam format et quocunque vult versat, ex illa varia opera producit; esse ergo debet, unde aliquid fiat, deinde a quo fiat" (Seneca, Ep. 65, 2). Chrysipp unterscheidet (nach Cicero, De fato 41) einen Teil der Ursachen als „perfectae et principales" von den „causae adiuvantes et proximae". Epikur erklärt, aus nichts werde nichts (*οὐδὲν γίνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος*), denn sonst könnte aus allem alles werden (*πᾶν γὰρ ἐκ παντὸς ἐγίνετ' ἄν*, Diog. L. X, 38). Ohne irgend welches göttliches Eingreifen (*λειτουργοῦντός τινος*, X, 76) hat ein Vorgang einen andern notwendig zur Folge. Aber nur Körperliches ist wirksam, weil alles Wirksame körperlich ist (X, 67). Lucrez betont gleichfalls, „nullam rem e nihilo gigni", „nam si de nihilo fierent, ex omnibus rebus omne genus nasci posset" (De rer. nat. I, 150, 159 f). Die Skeptiker hegen Bedenken gegen die Geltung des Kausalbegriffs. „Ursache" ist ein Relationsbegriff, bezieht sich notwendig auf Wirkung; da aber das Relative nur im Denken besteht (*ἐπινοεῖται μόνον*), so hat die Ursache keine Existenz (*οὐχ ὑπάρχει*, Sext. Empir., Adv. Math. IX, 207 f.). Die Ursache kann weder gleichzeitig mit der Wirkung sein, da sonst kein Erzeugungsverhältnis bestände; noch kann sie ihr vorangehen, weil ohne die Wirkung nichts „Ursache" ist; noch nachfolgen, denn das ist unsinnig. Ursache und Wirkung setzen einander gegenseitig voraus, jede Kausalerklärung führt zu einer Diallele. Auch kann Gleichartiges weder auf Gleichartiges, noch auf Ungleichartiges wirken (IX, 241; Pyrrh. hyp. III, 3; Diog. L. IX, 98 f.). Plotin führt die K. auf das Wirken der *λόγοι σπερματικοί* (*νοεραὶ δυνάμεις*), der vernünftigen Kräfte („Begriffe", „Gründe"), in den Dingen zurück (Enn. III, 2). Alles Endliche hat seine Ursache, es gibt kein Ursachloses (Enn. III, 1). Die natürlichen Ursachen müssen zunächst aufgesucht werden (ib.).

Nach Augustinus (De ord. I, 11) ist das Kausalprinzip („nihil fieri sine causa") ein Unableitbares. Die Scholastiker unterscheiden verschiedenartige Ursachen (s. causa), betonen, daß Gott der Urgrund, die Seinsursache sei. Die Motakallimûn und Averroës erklären: „Intellectus divinus est causa rerum ... et principium in omnibus et ubique causans est" (bei Albertus Magnus, S. th. I, 60, 4). — Nach Algazel (Ghazali) entspringt das Kausalprinzip der gewohnheitsmäßigen Beobachtung regelmäßiger, konstanter Sukzession; eine innere (rationale) Notwendigkeit liegt im Kausalnexus nicht; was wir Ursachen nennen, sind höchstens Bedingungen, das wahrhaft Produktive (die göttlich-schöpferische Ursache) erfassen wir damit nicht (Destructio destr.; vgl. Obermann, Der philos. u. relig. Subjektivismus Ghazalis, S. 68 ff.). Dagegen Averroës (vgl. Horten, Die Hauptlehren des A., 1913) u. a. Keine Gewißheit hat das Prinzip der K. nach Nikolaus von Autrecourt. Aus dem Dasein von etwas ist nicht das eines andern mit Evidenz zu erschließen (vgl. J. Lappe, N. v. A., 1908; M. de Wulf, Gesch. d. mittelalt. Ph., S. 399: Maimonides, Doctor perplexor I, 7); vgl. Pierre d'Ailly. Thomas betont die Ur-

sächlichkeit bestehe nicht im Überführen einer Qualität von einem Dinge zum andern, sondern in der Verwirklichung einer Möglichkeit (im Sinne des Aristoteles). „Agens naturale non est traducens propriam formam in alterum subiectum, sed reducens subiectum quod patitur de potentia in actum" (De pot. 3, 13). In gewisser Weise strebt jedes Wirksame „suam similitudinem in effectum inducere, secundum quod effectum capere potest" (Contr. gent. II, 45). Gott ist der letzte Grund der Dinge, nur durch ihn vermögen sie zu wirken. „Deus est causa rei non solum ad formam, sed etiam quantum ad materiam, quae est principium individuationis" (Sent. II, dist. III, 2, 3). „Deus non solum dat rebus virtutem, sed etiam nulla res potest propria virtute agere, nisi agat in virtute ipsius" (Contr. gent. III, 89). „Omnis effectus habet causam". „Omne . . ., quod movetur, oportet ab alio moveri" (vgl. S. th. I, qu. 2, 3; vgl. G. Schulemann, Das Kausalprinzip in d. Ph. von Th. von Aquino, 1914; Kaufmann, Ph. Jahrb. IV, 30ff. Vgl. Duns Scotus In lib. I, sent. d. III, qu. 4, 9; Suarez, Met. disp. XXVIII, 1; Stöckl, Lehrb. d. Ph. II^8, 330 ff.). Vgl. Causa, Aktion.

Agrippa von Nettesheim: „Nulla . . . est causa necessitatis effectuum, quam rerum omnium connexio cum prima causa et correspondentia ad illa divina exemplaria et ideas aeternas" (Occulta philos. I, 1). Paracelsus erkennt nur innere Ursachen an; dagegen fassen Cardanus, Telesius, Campanella, Galilei u. a. die Kausalität der Natur als eine mechanische (s. d.) auf. So auch Hobbes. Nach ihm „wirkt" ein Körper auf jenen Körper, in welchem er einen Zustand erzeugt oder vernichtet (De corp. IX, 1). Die vollständige Ursache ist ein Aggregat aller Zustände (Akzidentien) des Tätigen (3). Mit der vollständigen Ursache ist die Wirkung gegeben. Jede Wirkung setzt notwendig eine Ursache voraus (5). Descartes rechnet das Kausalgesetz („ex nihilo nihil fit") zu den „ewigen Wahrheiten", d. h. zu den denknotwendigen Sätzen (Princ. phil. I, 49). Alles Geschehen hat eine Ursache seiner Existenz sowohl wie seiner Fortdauer (Resp. ad. I. obj.). Nicht die Zweck-, sondern die bewirkenden Ursachen sind zu suchen. „Ita denique nullas unquam rationes circa res naturales, a fine, quem Deus aut natura in iis faciendis sibi proposuit, desumemus . . . Sed ipsum ut causam efficientem rerum omnium considerantes, videbimus, quidnam ex iis eius attributis, quorum nos nonnullam notitiam voluit habere, circa illos eius effectus, qui sensibus nostris apparent, lumen naturale, quod nobis indidit, concludendum esse ostendat" (Princ. ph. I, 28). Die Ursache muß („formaliter" oder „eminenter") das enthalten, was an Realität in der Wirkung ist, denn aus nichts wird nichts (Med. III). Spinoza erblickt in Gott oder der „natura naturans", der „Substanz" (s. d.) die immanente Ursache der Dinge, den zeitlosen Weltgrund („Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens" (Eth. I, prop. XVIII). Aus Gott „folgt" (sequitur) alles mit mathematisch-logischer Notwendigkeit, wie aus der Natur des Dreiecks folgt, daß es zwei rechte Winkel hat (Eth. I, prop. XVI). Gott ist „causa efficiens", „causa per se", „absolute causa prima" (Eth. I, prop. XVI). Innerhalb des Alls ist jedes Geschehen streng kausal, ein Modus der „Substanz" ist durch die anderen bedingt. „Ex data causa determinata necessario sequitur effectus, et contra si nulla detur determinata causa, impossibile est, ut effectus sequatur" (Eth. I, ax. III, prop. XXVIII). „Effectus cognitio a cognitione causae dependet et eandem involvit" (ax. IV). Nichts ist ohne Wirkung: „Nihil existit, ex cuius natura aliquis effectus non sequatur" (prop. XXXI). Sowohl für die Existenz als die Nichtexistenz eines Etwas muß ein Grund, eine Ursache bestimmt werden. „Cuiuscunque rei assignari debet causa seu ratio, tam cur existit, quam cur non existit" (prop. XI, dem.). „Adäquate" Ursache („causa adaequata") ist jene, „cuius effectus potest clare et distincte per eandem percipi", „inadäquate" (oder „partielle") Ursache jene, „cuius effectus per ipsam solam intelligi nequit" (III, def. I). Geistiges kann nicht auf Körperliches wirken, es besteht hier nur ein Parallelismus (s. d.). Gott ist „causa sui" (s. d.), hat keinen Seinsgrund außer sich, besteht in und durch sich. Der Okkasionalismus (vgl. die Aschariten, Ibn Gebirol, u. a.) erblickt die wahre Ursache einzig in Gott. Die sog. Ursachen sind nur Anlässe, auf die bestimmte (durch Gott angeordnete) Folgen eintreten, nur „causae occasionales" (L. de la Forge: Traité de l'âme

humaine, 1666; Cordemoy, Discernement de l'âme et du corps, 1666; 3. A. 1690; Clauberg, Opp., 1691; Geulincx u. a.: vgl. A. Kayserling, Die Idee der K. in den Lehren der Okkasion., 1896). Auch Malebranche: „Il y a nul rapport de causalité d'un corps à un esprit. Que dis-je! il n'y en a aucun d'un esprit à un corps. Je dis plus, il n'y en a aucun d'un corps à un corps, ni d'esprit à un autre esprit" (Entret. sur la mét. IV, 11). „Dieu, qui agit en nous" (Rech. II, 6). „Il n'y a donc qu'un seul vrai Dieu et qu'une seule cause, qui soit véritablement cause, et l'on ne doit pas s'imaginer que ce qui précède un effect en soit la véritable cause" (Rech. VI, 2, 3). Das Einzelgeschehen ist nur Gelegenheit („occasio") für ein durch das Ganze bestimmtes anderes (Oeuvres IV, 322 ff.). Nach R. Burthogge ist die K. eine subjektive Denkform (Ess. upon reason, ch. III, sct. I, p. 57 ff.; IV, sct. I, p. 79). Leibniz führt die K. auf das Denkgesetz des „Satzes vom Grunde" (s. d.) zurück, welches dazu dient, Erfahrungstatsachen zu begreifen. Nach diesem Gesetze geschieht nichts ohne zureichenden Grund („raison suffisante"); das ist keines Beweises bedürftig (Monad. 32, 36; Theod. I, § 44; 3. u. 5. Br. an Clarke). Aber die K. besteht nicht in einem „influxus" eines Dinges auf andere, alle Wirksamkeit ist immanent, bleibt innerhalb der Monaden (s. d.). Aus der Einfachheit dieser folgt, daß die natürlichen Veränderungen der Monaden von einem inneren Prinzip kommen (Monad. 11). Jeder gegenwärtige Zustand einer Monade ist eine natürliche Folge ihres vorhergehenden Zustandes (22). Keine wahrhafte, direkte Wechselwirkung besteht zwischen den Dingen, sondern eine „prästabilierte Harmonie" (s. d.), aus der eine bestimmte Abhängigkeit der Dinge von einander sich ergibt. „L'action entre substances créés ne consistant que dans cette dépendance que les unes ont des autres en suite de la constitution originale, que Dieu leur a donnée . . ." (Gerh. IV, 492). „Les efforts sont chez eux et ne vont pas des unes dans les autres, car ce ne sont que des tendances" (S. 493). Es gibt auch eine rein psychische Kausalität in den Seelen: „L'âme est excitée aux pensées suivantes par son objet interne, c'est-à-dire par les pensées précédentes" (III, 464). Die kausale Ordnung ist zugleich teleologisch (s. Zweck). Nach Chr. Wolff ist K. „ratio illa in causa contenta, cur causatum vel simpliciter existat vel tale existat" (Ontol. § 884). Da aus nichts nichts entstehen kann, muß alles, was ist, seinen Grund haben (Vern. Ged. I, § 30). Crusius nennt K. „dasjenige Verhältnis zwischen A und B, da die Wirklichkeit B von der Wirklichkeit A abhanget, ohne daß B nur mit A zugleich ist oder darauf folget, und auch so, daß B kein Teil, determinierende oder inhärierende Eigenschaft von A sein darf" (Vernunftwahrh., § 32). Vgl. M. Knutzen, Systema causarum efficientium, 1745; Platner, Ph. Aphor. I, § 996 ff. Nach Mendelssohn gibt „die öftere Folge zweier Erscheinungen aufeinander" uns „die gegründete Vermutung, daß sie miteinander in Verbindung stehen" (Morgenst. I, 2).

Nach Tetens ist der Begriff der K. eine „notwendige Wirkungsart" des Denkens, aus dem „Beziehen" entspringend; eine objektive dem Verhältnis von Grund und Folge entsprechende Notwendigkeit des Erfolgens wird postuliert (Philos. Vers. I, 312 ff.; 2. A. 303 ff.; Über allgem. spekul. Philos., S. 59). K. erleben wir „zunächst aus dem Gefühl von unserem eigenen Bestreben und dessen Wirkungen" und übertragen sie auf die Objekte (Ph. Vers. I, 323 f.). Nach Herder ist der Satz: „was geschieht, muß eine Ursache haben", ein identisches Urteil, „denn im Geschehen setzen wir die Ursache des Werdens mit und voraus" (Metakrit. I, 37). Der Verstand wird sich beständig unseres Wirkens inne; er selbst ist ein Handelndes, das Kraft und Wirkung vereinigt. Durch das Gesetz: „Ursache schafft Wirkung" ist er selbst, er „trägt's in jeden Gegenstand über". Das „Gesetz der Kraft und Wirkung" ist dem Verstand mittels seiner „ihm unableglichen, unentbehrlichen Organisation gegeben", er ist „ein lebendiges Bild des In-, Mit- und Durcheinander, d. i. einer Verknüpfung der Ursache und Wirkung" (I, 143 ff.). Als Quelle der K. betrachtet das wollende, aktive Ich Maine de Biran (Oeuvres inéd., I, 258 ff., s. Kraft); vgl. Bonnet, Royer-Collard, Jacobi (WW. II, 201), Günther (Antisavarese, S. 125 ff.), Eschenmayer (Psych., S. 299 ff.), Frohschammer (Monaden u. Weltphant., S. 65), Schleiermacher, H. Ritter (Syst. d. Log. II, 209), Beneke (Log. I, 307; Syst. d. Met., S. 261 ff.), Waitz

(Lehrb. d. Psych., S. 563 ff.), Teichmüller (Neue Grundleg., S. 200), Noiré (Der monist. Gedanke, S. 333; Die Doppelnatur der K., S. 30), Galluppi, Mansel, Romanes, Ladd (Psych., p. 215, 504 f.; Ph. of mind, p. 22 f.), Sully (Handb. d. Psych., S. 294 f.), J. Ward (Encycl. Brit. XX, 82), Ribot (L'évolut. des idées générales, p. 203 f.), Fouillée, Guyau, J. Wolff (Das Bewußtsein u. s. Objekt, S. 593 f.), Duboc (Die Lust, S. 44 f.), Hamerling (Atomist. des Willens II, 34 ff.), J. Bergmann (Vorles. über Met., S. 153), K. Stricker (Stud. über Assoz., S. 26 f.), Kühtmann (M. de Biran, S. 15, 176 ff.), Groos (Die Spiele des Menschen, S. 497), J. Schultz (Psych. der Axiome, S. 78; Die drei Welten der Erkth. S. 18; Die mechan. Theor. des Lebens, S. 8), Müller-Freienfels (Irrationalismus, S. 175 ff.), Simmel (Philos. des Geldes, S. 507), F. Erhardt (Met. I, 1894; Tatsachen, Gesetze, Ursachen, 1912; Wechselwirk., S. 162), Wize (V. f. w. Ph. 34, S. 198), K. Sapper (Das Element der Wirkl. 1924), L. Baur (Met., S. 175 f.), M. Straszewski, Jodl (Krit. des Ideal., S. 62 f.; Lehrb. d. Psych. II^5, 231 ff.; The Monist VI, 516 ff.; Vom Lebenswege I, 497 ff.); Reininger (Kantstud. VI, 456; Das psychophys. Problem, 1916), Jerusalem (Die Urteilsfunktion, S. 220 ff.; Lehrb. d. Psych.^{4}, S. 141 ff.; Der krit. Ideal., S. 193 f.; Einl. in die Philos.^{10}, 1923; Die K. ist eine „objektiv mitbedingte" Form der Auffassung der Dinge durch die „fundamentale Apperzeption") u. a. Vorbild der K. ist die innere Erfahrung des eigenen Wirkens nach Schopenhauer, Dilthey (Einl. in die Geisteswiss. I, S. XVIII), Wundt (Ph. Stud. X, 109 f.), Sigwart (Log. II^2, 143 ff.), Riehl (Philos. Kritiz. II 1, 209), Th. Ziegler (Das Gefühl^2, S. 72 f.), L. Busse (Geist u. Körper, S. 191), Lipps, Cornelius (Einl. in die Ph., S. 22), Wernicke, Brentano, (vgl. Versuch über die Erk., 1925), Haering, Stickers (Was ist Energie?, 1913, S. 47 f.), R. Shute, Nietzsche u. a. (s. unten).

Aus der (inneren und äußeren) Erfahrung leitet die K. Locke ab. Der Kausalbegriff ist ein Relationsbegriff, der aus der Vergleichung mehrerer Dinge miteinander entspringt, wobei dasjenige, dem Tätigkeit und Kraft („power") zugeschrieben wird, als Ursache gilt (Ess. II, ch. 26, § 1 ff.). Berkeley betont, daß den Körpern als bloß passiven Vorstellungsinhalten der Geister keine Wirksamkeit zukommt. Gott ist es, der die regelmäßige Verknüpfung der Ereignisse herstellt (Princ. XXX). Wir schreiben den Dingen dann Kraft zu, wenn wir bemerken, daß auf gewisse Vorstellungen beständig bestimmte andere Vorstellungen folgen und wir zugleich wissen, daß dies nicht von unserem Tun herrührt (XXXII). Die vermeintlichen „Ursachen" sind aber nur Zeichen für das Auftreten bestimmter Wahrnehmungen, die wir erwarten müssen (LXV). Die einzige erkennbare Ursache ist unser wollend-denkender Geist selbst. Condillac: „Après les effets qu'on voit, on juge des causes qu'on ne voit pas. Le mouvement d'un corps est un effet: il y a donc une cause. Il est hors de doute que cette cause existe, quoiqu' aucun de mes sens ne me la fasse apercevoir, et je la nomme force" (Log. I, 5). Nach Bonnet führt die Beobachtung, daß die Natur sich stetig verändert, und daß jede Veränderung die unmittelbare Folge irgend welcher vorangegangenen ist, zum Kausalbegriff (Ess. de psych., Ch. 16). Nach Maupertuis geht der Begriff der Ursache und Kraft auf die Empfindung der Anstrengung zurück, er ist aus der exakten Wissenschaft zu eliminieren. Nach D'Alembert kön nenwir nur die Abhängigkeiten der Erscheinungen voneinander, nicht die eigentlichen Ursachen erkennen (Discours prélim. = Einl. in die Enzykl., deutsch 1912).

Daß aus der Wahrnehmung der regelmäßigen Folge von Zuständen nicht sicher auf einen Kausalzusammenhang — der nicht selbst erfahrbar ist — geschlossen werden kann, betont Glanvill. „All knowledge of causes is deductive, for we know none by simple intuition, but through the mediation of their effects. So that we cannot conclude any thing to be the cause of another but from its continual accompanying it, for the causality itself is insensible. But now to argue from a concomitancy to a causality is not infallibly conclusive, yea in this way lies notorious delusion" (Scepsis scient., 1665, ch. 23, p. 141; Ess. I, 14; vgl. N. Petrescu, G. u. Hume, 1911; vgl. oben Skeptiker u. a.). Hume erklärt, die Gültigkeit des Kausalprinzips sei weder aus der Vernunft noch aus der objektiven Erfahrung zu deduzieren, sondern es entstehe rein subjektiv-psychologisch. Wir können vor

der Erfahrung nicht wissen, welche Wirkungen eine Ursache hat, durch „reasonings a priori" gibt es keine Kausalerkenntnis (Enquir. I, sct. 4, 1). Die Folgerung auf das gleiche Wirken in der Zukunft ist nicht denknotwendig, man erwartet nur assoziativ von ähnlichen Ursachen ähnliche Wirkungen, auf Grund vieler Beobachtungen (4, 2). Das Kausalgesetz lautet: „Whatever begins to exist, must have a cause of existence" (Treat. I, p. 380). Die K. liegt nicht in den Sinnesimpressionen, sondern beruht auf der Verknüpfung von Vorstellungen (III, sct. 14, Enquir. VII). Die wiederholt wahrgenommene, regelmäßige Verbindung von Gegebenem erzeugt, infolge der Assoziation und Gewohnheit, der „großen Führerin im menschlichen Leben", in unserer Einbildungskraft (imagination) die Erwartung einer bestimmten Vorstellung beim Auftreten der einen, ein Gefühl der Notwendigkeit, von einer zur andern überzugehen, einen „Glauben" (belief), der aus dem post hoc ein propter hoc macht, eine Notwendigkeit in die Dinge hineinlegt", (Enquir. V, 1f.). Das Dasein objektiver Ursachen und Kräfte ist nicht gegeben; wir erkennen kein „Band" zwischen den Vorgängen, keine Verknüpfung (connexion), keine eigentlichen Ursachen, nur regelmäßige Aufeinanderfolge (conjunction) oder Abhängigkeiten, brauchen auch nicht mehr für die Praxis und wissenschaftliche Theorie (Enquir. IV ff.). Mehr ist nicht möglich, als die Zurückführung der Prinzipien der Naturerscheinungen auf eine größere Einfachheit und die Ableitung der besonderen Wirkungen aus wenigen allgemeinen Ursachen auf Grund der Beobachtung und Analogie; die letzten Prinzipien sind unerforschbar (IV, 1). In Einzelfällen gibt es kein Erlebnis von K. im Sinne von notwendiger Verknüpfung oder Kraft (s. d.) Wenn mehrere gleichförmige Fälle eintreten und etwas konstant die gleiche Folge hat, dann erleben wir (als Quelle des K.sbegriffs) eine gewohnheitsmäßige Verbindung zweier Vorstellungsinhalte (VII, 1-2). Die Macht, die alle regelmäßigen Sukzessionen beherrscht, ist uns völlig verborgen. Auch das Band zwischen unserem Wollen und unserer Körperbewegung kennen wir nicht (VII, 1). Vgl. James Mill, Anal. of the hum. mind, ch. 24; Th. Brown, On cause and effect, p. 108 ff. u. a. (s. unten Comte u. a.). — Die Schottische Schule bestimmt die K. als angeborenes, evidentes Denkprinzip (Reid u. a.; s. Grundsätze). Nach J. Edwards beruht die Voraussetzung von Ursächlichkeit auf einer „natural disposition" (WW. I, 258).

Als eine Kategorie (s. d.), als apriorischer, unabhängig von der Erfahrung gültiger, diese selbst bedingender, den objektiven Zusammenhang der Vorstellungen herstellender Begriff wird die K. von Kant bestimmt. In seiner vorkritischen Periode wendet K. den Begriff der K. noch auf die Dinge an sich an. Der Grundsatz der K. lautet: „Kein zufälliges Ding kann eines Grundes entbehren, welcher voraufgehend sein Dasein bestimmt" (Nova diluc. 2, S. 18f.). Wie „etwas aus etwas anderem, aber nicht nach der Regel der Identität, fließe", ist rationalistisch nicht begreiflich. „Wie soll ich es verstehen, daß, weil etwas ist, etwas anderes sei?" (Negat. Größen, 3, S. 110ff.; Träume e. Geistersehers II, 3, S. 66). Der Begriff der Ursache enthält „eine Notwendigkeit der Verknüpfung mit einer Wirkung und einer strengen Allgemeinheit der Regel", die mehr ist als assoziativ-subjektive Notwendigkeit (Kr. d. r. V., Einl., S. 50). Mit Hume stimmt er darin überein, daß wir „die Möglichkeit der K., d. i. der Beziehung des Daseins eines Dinges auf das Dasein von irgend etwas anderem, was durch jenes notwendig gesetzt werde, durch Vernunft auf keine Weise einsehen" (Proleg., § 27). Aber er ist weit entfernt, die K. „als bloß aus der Erfahrung entlehnt" und die kausale Notwendigkeit „als angedichtet und für bloßen Schein zu halten, den uns eine lange Gewohnheit vorspiegelt" (ib.). Der Begriff der K. bedeutet eine „besondere Art der Synthesis", „da auf etwas A ein ganz verschiedenes B nach einer Regel gesetzt wird", so aber, daß die Wirkung durch die Ursache gesetzt ist und aus ihr erfolgt (S. 143f.). Das „Schema" (s. d.) der K. ist die einer Regel unterworfene Sukzession (S. 187), die K. selbst ist eine der Kategorien, „reinen Verstandesbegriffe", durch die objektiver Zusammenhang in das Mannigfaltige der Anschauung kommt. Der Grundsatz der Zeitfolge nach dem Gesetze der K. („Grundsatz der Erzeugung") gehört zu den „Analogien" (s. d.) der Erfahrung, deren „Form" er bestimmt. „Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung" (S. 225; 1. A.: „Alles, was geschieht (anhebt zu sein), setzt etwas voraus,

worauf es nach einer Regel folgt", S. 223). Die bloße Apprehension des Gegebenen ist sukzessiv, zeigt noch keine objektiv bestimmte Folge. Erst durch die Kategorie der K. ist die „Ordnung in der Folge der Wahrnehmungen in der Apprehension" bestimmt, eindeutig, notwendig, gesetzmäßig (S. 225ff.). Wenn wir erfahren, daß etwas geschieht, so setzen wir stets voraus, „daß irgend etwas vorausgehe, worauf es nach einer Regel folgt", nur so erfahren wir objektive Folge (S. 232). Durch die K. bekommen die Erscheinungen ihre bestimmte Stelle in der Zeitordnung, nach der Regel, „daß in dem, was vorhergeht, die Bedingung anzutreffen sei, unter welcher die Begebenheit jederzeit (d. i. notwendigerweise) folgt. Der Satz vom zureichenden Grunde wird zum „Grund möglicher Erfahrung" (S. 235). Die Zeit zwischen der K. der Ursache und deren Wirkung kann verschwindend sein, aber das Verhältnis der einen zur anderen bleibt doch immer der Zeit nach bestimmbar (S. 236f.). Der Grundsatz der K. gilt von allen Gegenständen der Erfahrung, weil er die Bedingung der Möglichkeit dieser Erfahrung ist (235f.). Der allgemeine Satz der K. gilt a priori, für mögliche Erfahrung überhaupt, wenn auch die besonderen Wirkungsweisen nur an der Hand der Erfahrung festzustellen sind (S. 637 f.). Mögliche Erfahrung bedarf notwendig gültiger Regeln, die K. gehört zur „Form der Erfahrung", als synthetische Vereinigung von Wahrnehmungen in einem „Bewußtsein überhaupt" (s. d.) (Proleg., § 29, S. 72f.). Die schematisierte K. und deren Grundsatz gilt nur von den Dingen als Erscheinungen. Vom Übersinnlichen („Noumenon", Ding an sich) gebraucht, bedeutet „Ursache" nur den Grund von etwas, der sich theoretisch nicht weiter bestimmen läßt, jedenfalls aber kein Vorgang in der Zeit ist (zeitlose K. der Vernunft, aus Freiheit; „zwei Seiten" der K.: als „intelligibel" nach der Handlung, als „sensibel" nach den sinnlich erscheinenden Wirkungen; „intellektueller" und „empirischer" Begriff der K.; eine nicht phänomenale K. des „transzendentalen Gegenstandes" S. 469 ff.; Kr. d. pr. V., § 8, S. 62 ff.; Kr. d. Urt., Einl. IX, S. 33 f.; Lose Blätter II, 75; „praktische K." normativer Art., S. 121; Reflex. II, 1071f., 1084, 1089, 1552: „In der intelligiblen Welt geschieht und verändert sich nichts und da fällt die Regel der Kausalverbindung weg"). Es gibt eine Kausalverbindung der „wirkenden" oder „realen" und eine solche der „idealen" Ursachen („Zweckursachen"; Kr. d. Urt. II, § 63, S. 235; s. Zweck, Charakter, Grundsätze Gesetz, Regel, Affektion).

Ähnlich lehren die Kantianer (s. d.). Vgl. Apelt, Met., § 50. Schopenhauer bezeichnet die K. als „die einzige Kategorie, die sich nicht wegdenken läßt". Sie ist a priori eine Grundfunktion des Verstandes, eine Bedingung aller Erfahrung, durch die erst das Bewußtsein von Außendingen entsteht (s. Objekt). Die K. ist eine der Gestaltungen des Satzes vom Grunde (s. d.). Die „Ursache" ist kein Ding, sondern immer eine Veränderung (W. a. W. u. V. II. Bd., K. 4; WW. X, 119 ff: das Gesetz der K. ist „die Bestimmung der Stelle der einzelnen Erscheinungen in Raum und Zeit"; XI, 211, 402 ff.; Briefe, S. 96 ff.). Helmholtz betrachtet das Kausalgesetz als a priori gegeben (Tats. in d. Wahrn., S. 42, Vortr. u. Red. II^4, 243f; später betrachtet H. die Kausalgesetzlichkeit der Natur als eine Hypothese). Ähnlich A. Fick (Die Welt als Vorstell., S. 6ff.; Über Ursache u. Wirk.^{2}, 1882), Deussen, Elem. d. Met.^{3}, S. 9ff., 35 ff.). Auch nach O. Schneider ist die K. eine Kategorie des Denkens (Transzendentalpsych., S. 129), ferner nach Horwicz (Psych. Anal. II, 97 ff.), Fr. Schultze (Phil. d. Naturwiss. II, 239 ff.), nach welchem sie immanente Bedeutung, aber transzendenten Gebrauch hat (II, 368 ff.), Mainländer (ebenso), E. Marcus (Log.^{2}, 1911; Kants Revolutionsprinzip, S. 82 ff.; natürliche Ordnungs-K. und intelligible Produktiv-K. der Dinge an sich), F. A. Lange, H. Lorm (Der grundlose Optim., S. 163 ff.), Zeller, E. Koenig, Baumann (Elem. d. Philos., S. 97 f.), Lasswitz (Seelen u. Ziele, S. 117), Liebmann (Gedanken u. Tatsachen II, 114 ff.), Stadler (Die Grundbegriffe der Erk., 1913), Nelson, Sternberg (Zur Log. der Geschichtswiss., S. 22 ff.), J. Winternitz (Kantstud. XXV, 220 ff.), Stammler (Wirtschaft u. Recht^2, S. 350 ff; zukünftige Handlungen sind nicht kausal, nur teleologisch bestimmbar, vgl. Gesellschaft, Zweck), M. Adler (K. u. Teleol., 1904; Marxist. Probleme, S. 57 ff.; es gibt eine soziale K.; auch das auf Zukünftiges, Ziele gerichtete Handeln läßt sich kausal betrachten, andererseits können auch die kausal

aufgeklärten Handlungen nur durch einen Willen, der sie bewirken sollte, verständlich werden; vgl. Kelsen, Hauptprobleme der Staatsrechtslehre, 1911, S. 59) u. a., ferner Cohen (Log.², S. 248 ff.), Cassirer (Philos. der symbol. Formen II, 58 ff.; aus dem Gesamtzustand A hebt das Denken ein bestimmtes Moment α heraus, das es mit dem Moment β in B verknüpft; daß α und β im notwendigen Verhältnis stehen, wird erprobt, indem die Bedingung α für sich hergestellt und der an sie geknüpfte Erfolg untersucht wird; im mythischen Denken schließt schon jeder räumliche Begleitzustand eine kausale Folge ein; vgl. Die Begriffsform im mythischen Denken, 1922; Lévy-Bruhl, Das Denken der Naturvölker², S. 252 ff.), W. Kinkel, Natorp (s. Kategorie), W. Moog (Log., Psych. u. Psychologismus, S. 170; das Kausale kann teleologisch gerichtet sein, ähnlich Leibniz u. a.; Lachelier (Die Grundlagen der Induktion, S. 36 ff., 52 f., 121; W. Stern, Person u. Sache I, 6 ff., 121 ff., 223 ff.: „personalistische" Auffassung der K.; „Die Person wirkt auf sich, d. h. auf ihre Teile, damit stiftet sie zwischen diesen ‚exoterische' Kausalbeziehungen", S. 257 f.; Grundgedanken der personal. Ph., 1918, S. 13 ff., 27: K. erst durch die mitgegebene ‚Finalität' faßbar; die kausale Tätigkeit ist „esoterisch", immanent, die Person ist „causa finalis"; vgl. Zweck; Gramzow Ph. d. Zweckes, S. 5, 15; K. und Finalität stets zusammen; vgl. S. 297; K. als Form des Selbsterhaltungsstrebens). Nach Windelband ist das Kausalprinzip der Ausdruck für „unser Postulat der Erklärung" (Prael.³, S. 284 f.). Es gibt vier Grundformen des Kausalverhältnisses: ein Ding als Ursache eines anderen Dinges, ein Ding als Ursache seiner Zustände und Tätigkeiten; Zustände und Tätigkeiten als Ursachen von Dingen, Zustände als Ursachen anderer Zustände (exakter Begriff der K.; Einl. in d. Ph.³, S. 141 ff.). Im K.sprinzip steckt die Voraussetzung der Identität, vermöge der die Wirkung nur eine Modifikation der Ursache ist (S. 150 f.). Der Sinn des Geschehens besteht (theoretisch) in dem „Wechsel der Kombination des an sich immer Gleichen" (S. 152 ff.). Die K. des Ungleichartigen wird begreiflicher, wenn sie in lauter Kausalitäten des Gleichartigen aufgelöst ist (S. 154). Rational zu begründen ist das Kausalverhältnis nirgends (S. 155 f.). Die kausale Notwendigkeit ist zunächst im Gefühl des Wirkens gegeben; ihre logische Seite ist die „Allgemeinheit der Zeitfolge", die auch dann gilt, wenn das A einmalig auftritt (Wenn A wiederkommt, muß es B mit sich führen; Anwendbarkeit der K. auf Kausaleinmaligkeiten, in der Geschichte besonders, S. 158 ff.). Daß alles Wirkliche kausal zu erklären ist, ist nach Rickert ein Apriori der wissenschaftlichen Forschung, steht zeitlos fest, denn der wissenschaftliche Weltbegriff muß der eines kausalen Zusammenhanges sein (Syst. d. Ph. I, 74 ff.). Es gibt auch individuelle, einmalige Ursachen und Wirkungen (S. 75; s. Geschichte). Es gibt K. nur für ein freies Subjekt, das sie erkennt und dadurch über den Kausalreihen steht. „Ohne freien Akt der Objektivierung gäbe es keine unfreie Welt der Objekte. Die ursachlose ‚Tat' erst macht lückenlose K. möglich" (S. 306; ähnlich Fichte, Eucken, Münsterberg u. a.). Für das Wirklichkeitsganze dürfen wir nicht mehr nach einer Ursache fragen, auch nicht nach jenem als Inhalt des „Bewußtseins überhaupt". Ursache kann nur wieder ein anderer Teil dieses Inhalts sein (Der Gegenstand d. Erk.⁵, S. 69 ff.). Der Zusammenhang zwischen Ursache und Wirkung ist kategorial gesetzt. Weil mit einem zeitlichen Wahrnehmungskomplex die K. verbunden werden soll, haben wir zu urteilen, daß sein einer Teil mit seinem andern Teil als dessen Ursache real verbunden ist, d. h. „weil die Zusammengehörigkeit von Inhalt und Kausalform transzendent gilt, besitzen wir im Kausalurteil gegenständliche Erkenntnis (S. 343 f.; vgl. Die Grenzen der naturwiss. Erk., S. 413 ff.). Ähnlich S. Hessen (Individuelle K., 1909), Engert (Teleol. u. K., 1911), Mehlis, Lask u. a. Nach F. Neeff sind K. und „Originalität", Ursache und Ursprung zu unterscheiden. Nur die Wirkung unterliegt der K., nicht das Wirken. Die K. ist rein gesetzlich-funktional, Kraft betätigt sich nur im Ursprung des Neuen, in den geschichtlichen Gestalten. Die K. betrachtet das Wirkliche ἐν τοῖς λόγοις, die Originalität ἐν τοῖς ἔργοις (K. u. Originalität, 1918; vgl. Gesetz u. Gesch., 1917). Ein apriorisches Postulat ist die K. nach J. Cohn (Kantstud. XXI, 262 ff.; die Änderung soll aus dem vorher Bestehenden mit Hilfe eines beide Stadien Verbindenden abgeleitet werden; wird das Neue als Neues gefaßt, so tritt

an Stelle rationaler Ableitung die Aufweisung erlebbarer Zusammenhänge). Nach Bauch ist das Kausalgesetz die Grundform aller Erfahrung, als Funktion der Bedingtheit und Abhängigkeit. Die K. ist der „Begriff der allgemeingesetzlichen Bedingtheit der Naturerscheinungen als solcher" (Stud. zur Ph. d. ex. Wiss., S. 48, 100 f.). Die K. Gottes ist nicht Daseins-K., sondern logische Konditionalität (I. Kant³, 1923). Als eine Kategorie bestimmen die K. Renouvier (Nouv. monad., p. 95 ff.; Essai de crit. I, 184 ff.), Kozlowski (K. als Gesetz d. Naturwiss., 1906). Gattungsmäßig erworben, individuell a priori ist der Begriff der K. nach Spencer (Psych., § 398) u. a. (s. Apriori).

Nach S. Maimon ist die K. eine bloße Bedingung des Denkens „empirischer, aber nicht reeller Objekte überhaupt"; sie ist keine Kategorie, sondern ein „Postulat des Denkens". Sie ist eine „mögliche Bestimmung von Zeitfolge nach einer Regel" (Vers. e. neuen Log.², S. 144, 153 ff., 258 ff.; vgl. Vers. über die Transz., S. 223). G. E. Schulze meint, falls die K. subjektiv sei, dürfe Kant nicht nach deren realem Ursprung aus dem Geiste fragen (Aenesidemus³, S. 116ff., 176; 2. A., S. 133; vgl. Über die menschl. Erk., S. 71ff.). Nach Fichte stammt der Kausalbegriff aus ursprünglichen Setzungen des „Ich". Indem dieses Realität im Nicht-Ich setzt, findet es sich durch dieses bestimmt und leidend, während das Nicht-Ich (Objekt) als tätig erscheint (Gr. d. g. Wiss., S. 64). Die K. ist keine Bestimmung von Dingen an sich (s. Idealismus). Schelling sieht im Kausalitätsverhältnis „die notwendige Bedingung, unter welcher allein das Ich das gegenwärtige Objekt als Objekt anerkennen kann" (Syst. d. tr. Ideal. 222). Ohne Wechselwirkung kein Kausalverhältnis (S. 228). „Nach dem Gesetz der Ursache und Wirkung zu urteilen, ist uns . . . durch eine nicht bloß von unserem Wollen, sondern selbst von unserem Denken unabhängige und diesem vorausgehende Notwendigkeit auferlegt", es ist ein „reales Prinzip" (WW. I 10, 78). Nach Hegel ist jede Ursache eigentlich „causa sui", die sich in eine unendliche Reihe spaltet (Enzykl., § 153). Die K. ist eine Kategorie des (objektiven) Denkens. K. Rosenkranz: „Zur K. wird eine Substanz, wenn sie ein von ihrer Macht relativ selbständiges Dasein setzt, welches, als gesetztes . . ., fortan sein eigenes Schicksal zu haben vermag". „Die Substanz wirkt nur sich selbst aus," als Ursache setzt sie sich in der Wirkung; es entsteht ein „nexus rerum omnium cum omnibus" (Syst. d. Wiss., S. 82 ff.). Hillebrand betrachtet das Kausalgesetz als ein real-objektives, dessen Notwendigkeit in der unveränderlichen Gegenseitigkeit der Substanzen liegt (Ph. d. Geistes, S. 16f.). Trendelenburg leitet die K. aus der „konstruktiven Bewegung" des Denkens ab; sie ist ein subjektiv-objektiv gültiger Begriff (Gesch. d. Kateg., S. 336). Zu den „Kategorien der Reflexion" rechnet die K. Weisse; sie hat metaphysische Bedeutung, konstituiert das Wirkliche (als Wirkendes). Das Wahre ist „das Wirken der einen, in allen ihren Gestalten mit sich selbst identischen körperlichen Substanz durch Vermittlung des ihr innewohnenden Gegensatzes" (Syst. d. Met., S. 435 ff.). Vgl. Ritter, Abr. d. ph. Log.², 1829, S. 83 ff. Nach Herbart enthält der Kausalbegriff „Widersprüche", die sich aus dem Denken der Veränderung und dem Grunde derselben ergeben; dieser kann weder eine äußere noch eine innere Ursache der Veränderung sein, noch kann dieselbe ursachlos sein, auf ein absolutes Werden zurückgeführt werden. Es kann nicht der Erfolg eines Wirkens auf ein anderes Ding übergehen (wie Leibniz), vielmehr ist anzunehmen, daß die realen Wesen sich gegen „Störungen" durch ein „Zusammen" mit anderen in ihrem Selbst erhalten, was im „Zuschauer" den „objektiven Schein", die „zufällige Ansicht" einer Wechselwirkung erzeugt (Met. II, 209 ff.). Auch Lotze betont, die K. sei keine Ablösung eines Zustandes und Übergehen desselben von Ding zu Ding. „Überall besteht das Wirken eines a auf ein b darin, daß nach einer allgemeinen Weltordnung ein Zustand des a für b die zwingende Veranlassung ist, auf welche dieses b aus seiner eigenen Natur einen neuen Zustand β hervorbringt, der im allgemeinen mit dem Zustand von a keine Ähnlichkeit zu haben braucht" (Grdz. d. Psych., § 67). Die K. ist eine Beziehung, der in Wirklichkeit nur eine Abfolge innerer Zustände der Dinge entspricht (Grdz. d. Met., § 44). Sie ist stets Wechselwirkung: Wenn zwei Dinge a und b in eine bestimmte Beziehung

c treten, so geht a in α, b in β, c in γ über (§ 33 ff.). Erklärlich ist diese Wechselwirkung nur, wenn man die Dinge als „Teile", „Modifikationen", „Emanationen" eines Einheit herstellenden Urwesens (M) ansieht, so daß alle K. auf Gott zurückführt. „Wenn nun in dem Einzelwesen a ein Zustand α entsteht, so ist dies α sofort auch ein Zustand des M. Denn da a nichts anderes ist als ein Teil von M, so ist jener Zustand des a zugleich einer des M." „So wie nun α in unserer Beobachtung sich als Zustand oder Prädikat eines Einzelwesens a darstellt, so können β und γ als Zustände anderer Einzelwesen b und c erscheinen, und dies gibt für uns den Anschein, als wirkte a unmittelbar auf ein von ihm unabhängiges b, während in der Tat nur M auf sich selbst wirkt, d. h. gewisse Vorzustände des M innerhalb der Wesenseinheit des M die Folgezustände hervorbringen, die um der Natur des M willen ihre konsequente Folge sind" (§ 38; Mikrok. I, 162, II, 158, 308, III, 232; Met., S. 103 ff., 359 ff.; Log., S. 192, 518 ff.). Vgl. K. Dieterich, Grdz. d. Met., S. 11 f., 24 f.; M. Wentscher, Einf. in die Ph., S. 92 ff.; E. Berg, Das Problem der K., 1920 (keine Zweiheit von Ursache u. Wirkung; Kontinuum gesetzmäßiger Veränderung).

Apriorisch und objektiv (s. oben) ist die K. nach Trendelenburg (s. oben), W. Hamilton (s. unten), Mansel (Met., 1860; Ph. of the conditioned, 1866), J. Martineau (die Ursache ist Kraft, ein „Noumenon"), Dorner (Enzykl. d. Ph., S. 198 ff.), Spicker (Kant, Hume u. Berkeley, S. 165 ff., 42), G. Thiele (Ph. des Selbstbewußts., S. 74 f., 183, 411) u. a. E. v. Hartmann sieht in der K. eine Kategorie, das Produkt einer „unbewußten Intellektualfunktion", durch die der Erfahrungsstoff geordnet, vereinheitlicht wird. Die „K. in der subjektiv idealen Sphäre" ist „repräsentative Nachbildung objektiv realer Kausalbeziehungen fürs Bewußtsein" (Kategor., S. 377). Der objektiven liegt die K. des Absoluten in der „metaphysischen Sphäre" zugrunde (S. 363). Alle K. ist „Transformation einer Intensität aus einer Erscheinungsform in eine andere", d. h. sie ist „allotrop" (S. 408). Die „transzendente" K. umfaßt die „intraindividuelle", „interindividuelle", „allotrope" und „isotrope" Kausalität. „Transeunt" ist die K., die von einer Substanz zur andern übergeht, solche ist unmöglich (S. 417), daher können die Individuen keine Substanzen sein (S. 419). Alle interindividuelle K. ist eine intraindividuelle in bezug auf das Universum (ib.). „Alle Wechselwirkungen der Individuen untereinander sind gesta absoluti per individua" (S. 421; 2. A., 1923; Ph. des Unbewußten I, 130 ff.; Gr. d. Erk., S. 192 ff.). Alle psychische K. ist unbewußt (s. d.). Nach Volkelt wird das „Durch" der K. zu dem Gegebenen hinzugedacht, in der Meinung, daß das kausale Verhalten die Dinge selbst betrifft. „Das Bewußtsein postuliert die K., es bestimmt, daß im Transsubjektiven K. herrsche, ohne doch je mit dem Transsubjektiven in Berührung kommen zu können" (Erfahr. u. Denken, S. 89 ff.). Nach N. Hartmann gilt die K. auch für das „Transobjektive" (Grdz. e. Met. d. Erk.², S. 190). Rational ist am Kausalgesetz die durchgängige Abhängigkeit der Wirkung von der Ursache, aber nicht die innere Notwendigkeit des Hervorgehens von B aus A (S. 265 f.). Die „causa sui" ist nur vom Standpunkt der Ratio aus ein Widerspruch (S. 267 f.). Kant hat nur nachgewiesen, daß die K. die zureichende Voraussetzung der Geltungsansprüche der Naturwissenschaft abgibt, aber ob die „Erfahrung" selbst mit ihrem Geltungsanspruch zu Recht besteht, bleibt unerwogen (Die Frage nach der Beweisbarkeit des Kausalgesetzes, Kantstud. XXIV, 261 ff.). Das Kausalgesetz als Hypothese hat seine Übereinstimmung mit der Erfahrung erwiesen; Erfahrung ist in sich selbst analog und zeigt Gleichförmigkeit nach Regeln, aber der Kausalnexus hat keine unmittelbare Evidenz a priori, nur eine ex posteriori vermittelte (S. 279 ff.; vgl. Logos III, 125 ff.: V, 307 ff.). Irrational ist die Gesetzesstruktur, der innere Kausalnexus (Kantstud. XXIV, 284 ff.). Nicht alle Determination ist eine kausale (S. 289 f.). Nach Mahnke kann die Frage, ob es einen a priori vorausgesetzten natürlichen Zusammenhang gibt und welchen Kategorien er sich darstellt, nur durch aktuelle Wahrnehmungen nach „hypothetisch-deduktiver" Methode entschieden werden (Eine neue Monadol., S. 34 f.). Wie weit die Geltung des Kausalgesetzes sich erstreckt, kann a priori nicht vorausgesehen werden (S. 36 f.). Doch läßt sich die Welt als ein geschlossener Kausalzusammenhang

sowie als teleologisches System in ein System bringen (S. 76 ff.) Eine logische, apriorische Form, die von objektiven Momenten im transzendenten Realitätensystem mit bestimmt ist, ist die K. nach A. Müller (Wahrh. u. Wirkl., S. 7). Ein Irrationales enthält die K. nach Rauschenberger (Über Identität u. K. 1922).

Evidenz hat das Kausalprinzip nach Marty, Kreibig (Die intell. Funktionen, S. 241). Höfler (Log., 1922) u. a. Nach Meinong ist diese apriorische Evidenz keine unmittelbare, daher ist der Satz, daß nichts unverursacht beginnt, beweisbar (z. T. ähnlich schon Hobbes): X kann nur dann wirklich sein, wenn es durch ein A verursacht ist. Ist A Ursache von X, so impliziert es X (dessen Wirklichkeit). Ist A nicht die Ursache von X, so doch (modal) nicht ohne Möglichkeits-Beziehung auf X, es impliziert dann die Möglichkeit seines Nichtseins, zugleich aber die seines Seins. Aber ein Sachverhalt kann nicht zugleich wirklich und bloß möglich sein (Zum Erweise des allg. Kausalgesetzes, 1918; vgl. N. Hartmann, Kantstud. XXIV, 260 ff.). Vgl. Brentano, Vers. über die Erk. 1925.

Zum Identitätsprinzip setzt die K. W. Hamilton in Beziehung „When we are aware of something which begins to be, we are, by the necessity of our intelligence, constrained to believe that it has a cause". Das bedeutet, daß wir keine Existenz als beginnend denken können, also daß wir alles Geschehen auf die Veränderung eines Identischen beziehen müssen (Lect. II, 377). Ähnlich Heymans (Gesetze u. Elem. d. wiss. Denkens, S. 376 ff.). Das an die Erfahrung einer Veränderung anknüpfende Kausalbedürfnis kann nur durch die Elimination dieser Veränderung, also durch die Zurückführung derselben auf Identität befriedigt werden (Einf. i. d. Met., S. 36). Auch Lipps bringt die K. zum Identitätssatz in Beziehung (Inhalt u. Gegenst., 1905; Leitfaden d. Psych., S. 157 ff.; vgl. v. Aster, Psychol. Unt. hrsg. von Lipps I, 2. H.). R. Wahle: „Bliebe sich alles immer gleich, so bliebe sich alles immer gleich. Ist sich nicht alles gleich geblieben, so muß etwas Neues im Spiele gewesen sein" (Das Ganze d. Ph., S. 99; wirksam sind nur die „Urfaktoren", nicht die „Vorkommnisse"; vgl. Kurze Erklär. der Eth. Spinozas, S. 187 f.). Nach Schubert-Soldern erwarten wir, daß Analoges sich analog verhalten wird (Gr. e. Erk., S. 261; vgl. Aars, Z. f. Psych. 22, S. 401 ff.; vgl. unten Koppelmann). Nach M. L. Stern entspringt der Kausalbegriff „dem Bedürfnis, den Widerspruch der Erscheinung gegen den Grundsatz der Identität zu lösen" (Philos. u. naturwiss. Monism., 1885, S. 80 ff.). Die Wirkung ist eine Kombination der Ursachen, die in ihrer Gesamtheit mit ihr identisch sind; an sich gibt es kein Werden (S. 105). Nach Münsterberg ist die Forderung der K. eine Anwendung des Identitätssatzes. „Aller Kausalzusammenhang ruht auf der Identität der Objekte, aller logische Zusammenhang auf der Identität der Subjektakte" (Prinz. d. Psych., S. 80 ff.). Der Kausalzusammenhang ist auch ohne Gesetz zu verstehen (Ph. der Werte, S. 140 f.; s. Objekt). Nach Häberlin beruht das Kausalprinzip auf dem Glauben an die Dauer einmal erkannter Zusammenhänge, an die Konstanz, „Treue" der Welt (Wiss. u. Ph. I, 299 ff.), an die Einheit des Universums auch im Werden; jede Qualität ist an die andere „gebunden", relativ „vorgebildet" (Der Geist u. die Triebe, S. 43 f.). Nach O. Kröger wirkt in allem Sein und Geschehen das Eine Weltwesen (Die Ph. des reinen Ideal., S. 159). Vgl. Lotze, v. Hartmann u. a. Nach L. Strümpell hat der Satz vom Grunde (s. Leibniz, Kant, Schopenhauer, Zeller u. a.) auch für diejenigen Prämissen Gültigkeit, in welche die Tatsachen der Wahrnehmung eingefügt sind (Der K.begriff, S. 22). Aus dem Satze vom Grunde folgt, „daß, wo Prämissen gegeben sind, sich logisch notwendig die Konklusion, und zwar nur die eine ergibt, für welche der zureichende Grund in den Prämissen liegt. Diese Folgerung wandelt sich da, wo die Prämissen eine Erfahrungstatsache einschließen und in der Konklusion wieder zu der Vorstellung einer Erfahrungstatsache zurückführen, in den Satz um, daß in jenen Prämissen die Ursachen, in der Konklusion die notwendige Wirkung der Ursachen erkannt sei" (24). „Die K. bedeutet ... dasjenige Verhältnis zwischen den logischen Wahrheiten und einer an sich unbekannten unsinnlichen Wirklichkeit, nach welchem beide in dem Gebiet der Tatsachen zusammenstimmend sich verknüpfen" (S. 25).

„Der wahre Sinn des Kausalitätsgesetzes ist daher nicht der gewöhnliche Gedanke, daß jede Wirkung ihre Ursache habe, sondern daß jede Tatsache ein Glied im intellektuellen Baue der Welt ist und sich als solche begreifen läßt" (S. 26). Nach Sigwart entspringt aus der Natur des Denkens „die Forderung, daß, was wir als seiend denken, aus einem Realgrund seines Seins und Soseins als notwendig begriffen werde" (Log. II², 134). Das Kausalprinzip ist „nicht ein Gesetz des reinen Verstandes im Sinne eines synthetischen Urteils a priori, sondern ein Postulat des Strebens nach vollkommener Erkenntnis" (S. 22 f.). Ein „Musterfall" aller K. sind die uns am meisten interessierenden „Wechselbeziehungen zwischen uns und der Außenwelt" (S. 142 f.). Das metaphysische Element, den Gedanken des „Wirkens eines Dinges auf andere können wir nicht entbehren" (S. 179, 137 ff.). Vgl. W. Ernst, Der Zweckbegriff bei Kant, 1909 (K. als Postulat). Nach Lipps (s. oben) ist die K. ein Spezialfall des Satzes vom Grunde (Gr. d. Seelenleb., S. 443). Das Kausalgesetz ist „ein Gesetz unseres Denkens, ein Gesetz, das in der Natur des menschlichen Geistes liegt" (Eth. Grundfr., S. 259), es beruht auf einem „Vertrauen in die Gesetzmäßigkeit alles Geschehens in der Welt" (S. 263). Das als wirklich gedachte Ereignis fordert das zweite (Einh. u. Relat., S. 77). Die kausale Beziehung ist ein Apperzeptionserlebnis, wonach eine bestimmt geartete apperzeptive Vereinheitlichung gefordert ist (S. 78; vgl. Z. f. Psych. 1, S. 252 ff.; 25, S. 161 ff.: Psychische K. wird dem Erleben, das ein Motivationszusammenhang ist, erst substruiert). Nach Jahn ist das Verhältnis von Ursache und Wirkung nur eine besondere Art der Folgerichtigkeit (Log., S. 110 f.; S. 246: „logische K." des Verstandes als innere Verursachung des Erkennens). Nach Riehl ist die K. „die Anwendung des Satzes vom Grunde auf die zeitlichen Veränderungen der Erscheinungen oder kurz: das Prinzip des Grundes in der Zeit" (Der phil. Krit. II 1, 240). K. besagt, „daß jeder Vorgang zu bestimmten früheren im Verhältnis der Folge stehe, drückt mithin den Gedanken der Kontinuität des Geschehens aus" (II 2, 46). Psychologisch ist sie der „Ausdruck des Gefühls der Abhängigkeit einer Erscheinung von einer andern und des Triebes, die wahrgenommene Veränderung meines Zustandes anschaulich zu ergänzen" (S. 65). Ihrem Inhalte nach stammt die Vorstellung des Verursachens aus dem Bewußtsein der eigenen Willenstätigkeit (II 1, 209). „Wir suchen Ursachen in der Natur, weil wir selbst Ursachen in ihr sind, wenn wir auch nicht wissen wie" (Zur Einf. in d. Ph., S. 101). „Ursächliche Abfolge unterscheidet sich von zeitlicher Folge, auch wenn diese eine vollkommen regelmäßige ist, durch die Konstanz der Größe, die das Vorangehende mit dem Folgenden einheitlich verbindet, und da diese Verbindung der Form alles Begreifens, dem Satze des logischen Grundes, d. i. der Identität des Grundes in der Folge entspricht, macht sie zugleich die Notwendigkeit im ursächlichen Verhältnis begreiflich" (S. 144; vgl. V. f. w. Ph., 1877: K. u. Identität). Es gilt das Prinzip der geschlossenen Naturkausalität (wie Fechner, Wundt, Jodl u. a., s. Parallelismus). Ähnlich Hönigswald (Beitr. zur Erkth., S. 122: K. als Form des hypothetischen Urteils in seiner Anwendung auf Anschauungen) u. a. Eine Form des Identitätsprinzips ist die K. nach E. Meyerson (Identité et réalité², 1912; De l'explication dans les sciences, 1922). Nach Ewald ist das allgemeine Kausalprinzip a priori. Die aktuelle K. ist ein „energetisches Kontinuum". Ideale Aufgabe ist es, „die Kette des Werdens in unendlich kleine Stücke zu zerlegen und den ursächlichen Konnex gleichsam im Atom zu fassen". Zur K. gelangt man durch Zusammenfassung zweier Teilelemente des Geschehens in eine dynamische Einheit (Kants krit. Ideal., S. 164 ff.). Nach Höffding fassen wir durch den Begriff der K. qualitative und sukzessive Verschiedenheiten auf dem Wege der Analogie unter logische und mathematische Gesichtspunkte und nach dem Verhältnis von Grund und Folge auf (Der Totalitätsbegriff, 1917; vgl. Der Relationsbegriff, 1922) und suchen wir „das Geschehende als einen kontinuierlichen Prozeß aufzufassen, dessen erstes und letztes Glied wir Ursache und Wirkung nennen". Das Kontinuitätsbedürfnis des Bewußtseins kommt im Kausalprinzip zum Ausdruck (Psych.², S. 288 ff.; Der menschl. Gedanke, S. 227 ff.; vgl. Kroman, Unsere Naturerk., S. 23, 452: der Selbsterhaltungstrieb nötigt, die Welt kausal zu

begreifen; so auch Gramzow, L. Stein u. a.). Nach L. Dilles führt die „kontinuierliche Fortsetzung zur kausalen Auffassung zweier Erscheinungen" (Weg zur Met. I, 263). Nach Siegel setzt der Kausalsatz den Kausalbegriff voraus (Z. Psych. u. Theor. d. Erk., S. 116 ff.). Dieser ist ein Ausdruck der Relativität, das Komplement des Dingbegriffes. Die ursprüngliche Gesamtheit ist das Band, welches Ursache und Wirkung verknüpft (S. 120).

Wundt unterscheidet vom „substantiellen" Kausalbegriff, dessen Ursprung ein anthropomorpher ist, den „aktuellen", der Vorgänge (nicht Dinge) miteinander verknüpft. Die naturwissenschaftliche Bedeutung des Kausalprinzips besteht darin, daß der Zusammenhang der Erscheinungen als System von Gründen und Folgen betrachtet werden will. Das Kausalprinzip ist die Anwendung des logischen Postulates eines widerspruchslosen Zusammenhangs auf alle möglichen Bewußtseinstatsachen (Eth. II³, 76). Das Postulat der geschlossenen „Naturkausalität" schließt eine psychophysische Wechselwirkung aus, bedingt den (methodischen) „Parallelismus" (s. d.) des Psychischen und Physischen. Die speziellen Naturgesetze sind schon Anwendungen des Kausalprinzips, das nicht zu „eliminieren" ist. Betreffs des Ursprungs der K. ist gegen Hume zu sagen, daß die Assoziation zu viel erklärt, „weil sie über die Regeln, nach denen wir aus einer größeren Zahl assoziativ verbundener Erscheinungen diejenigen auswählen, denen wir eine Kausalverbindung zuschreiben, keine Rechenschaft gibt". Es liegt die Quelle der Notwendigkeit des Kausalgesetzes im Logischen, im Satz vom Grunde. Aus ihm geht das Kausalprinzip hervor, indem es lediglich die Anwendung des letzteren auf den gesamten Inhalt der Erfahrung darstellt. Es ist „Erfahrungsgesetz, insofern es für alle Erfahrung gilt, weil unser Denken nur Erfahrungen sammeln und ordnen kann, indem es sie nach dem Satz vom Grunde verbindet". „Apriorisch" ist es, insofern es auf der Gesetzmäßigkeit des Denkens beruht, „empirisch", insofern es Anschauungen voraussetzt, auf die es anwendbar ist. Es ist „die Anwendung des logischen Postulates eines widerspruchslosen Zusammenhanges auf alle möglichen Bewußtseinstatsachen" (Eth. II³, 76 ff.). Diesem Postulate fügt sich die Erfahrung überall. Erst aus den besonderen Bedingungen der Raumanschauung und des Substanzbegriffs geht das Prinzip der Äquivalenz von Ursache und Wirkung hervor. Im Psychischen (s. d.) hat dieses keine Anwendung, hier herrscht ein Prinzip des „Wachstums geistiger Energie". Die psychische (geistige) K. ist „ein nie zu erschöpfender, immer neue geistige Erzeugnisse hervorbringender Prozeß" (Eth. II³, 79). Vermittelst der psychischen K. wird der Zusammenhang der Bewußtseinsvorgänge hergestellt. Diese K. ist unmittelbar-anschaulicher Art, während die physische K. begrifflich-abgeleitet ist. Die Prinzipien dieser K. sind das Prinzip der reinen Aktualität (s. d.) des Geschehens, der schöpferischen Synthese, der beziehenden Analyse (s. d.) (Kl. Schr. II, 92 ff.). Beide Kausalitäten sind aber in Wahrheit nur eine, die sich von verschiedenen Standpunkten aus verschieden darstellt und die in der logischen K. des Denkens in unmittelbarster Reinheit gegeben ist (Log. I³, 574 ff.; II³, 468 ff.; Syst. d. Ph. I³, 278 ff., 578 ff.; Kl. Schriften I, 169 ff., 243 ff., 481 ff.; II, 1 ff., 351 ff.; Gr. d. Psych.⁵, S. 395 f.; Grdz. d. phys. Psych. III⁵, 681 ff.; Sinnl. u. übersinnl. Welt, S. 102 ff., 289 f.). Ähnlich R. Richter, Müller-Walbaum, Die Welt als Schuld, S. 267 f. (K. ist „Invarianz der Folge"), Spranger (Lebensformen, S. 77 f.; identische Erhaltung der Ursache in der Wirkung), Lipsius (Einh. d. Erk., S. 65 ff.; Überzeugung, daß das Sein sich unserem Erkenntniswillen fügt) u. a. Nach Driesch ist die Setzung „K." eine Ersatzleistung für das unerfüllbare „ordnungsmonistische Ideal" (Ordnungslehre², S. 190 f., 171). K. ist eine das Naturwirkliche (Werdende) durchdringende Ordnungsform, die gegenständlich geschaut wird. In ihr ist ein Begriff der „Urlogik", der „logischen Konsequenz" (des „Mitsetzens") angewendet auf das Gebiet des Werdens. Aus Grund und Folge wird Ursache (Werdegrund) und Wirkung (Werdefolge; „Werdefolgeverknüpfung"). K. sagt, „daß jedes Werden zu und in seinem Werden bestimmt ist" (S. 191 ff.; auch einmalige K.). Wichtig ist der Satz: „Mannigfaltigkeitsgrad kann sich im Werden nicht von selbst erhöhen" (S. 200 ff.). Jedes Naturwerden ist eingegrenzt von zwei raumhaften Naturzuständen (S. 204). „Einzelheitskausalität" herrscht im

Anorganischen, „Ganzheitskausalität" im Reiche des Lebendigen (durch ganzmachende Naturfaktoren; s. Ganzes, Werden, Entelechie, Leben, vgl. S. 285 ff.; bei der Ganzheits-K. liegt im Raum das Ergebnis eines raumfreien Werdens; nur bei der Einzelheits-K. betrifft die Kontinuität des Anschaulichen zugleich das Kausale; Wirklichkeitslehre², S. 93 ff., 140 ff.; Das Ganze u. die Summe, 1921; Zur Lehre von d. Induktion, S. 25 ff.; Kantstud. XXII, 98 ff.; soweit es in der Erfahrung „gleiche Fälle" gibt, schafft K. Ordnung des Gegebenen). Vgl. Jellinek, Das Weltengeheimnis, S. 479 (eindeutig bestimmte, mechanische und nicht eindeutig bestimmte Kraftregungen).

Nur relativ a priori, als Bedingung wissenschaftlicher Erfahrung, als Annahme von höchster Wahrscheinlichkeit, die in der Erfahrung sich stets bewährt hat, ist die K. nach B. Erdmann (Log. I², 124 ff.; Über Inhalt u. Geltung des Kausalgesetzes, 1905), E. Wentscher (Das Probl. des Empir., 1922), Messer (Einf. in die Erkth., S. 94; 2. A., 1921; Psych., S. 186 ff.; das Kausalverhältnis wird anschaulich als objektiver Zusammenhang wahrgenommen; S. 41 ff.: die Voraussetzung der Gesetzmäßigkeit oder kausalen Determiniertheit des psychischen Geschehens ist festzuhalten). Ähnlich Külpe (Die Realisier. I—III), Störring. In dem Erleben der Beziehung eines kräftigen Willensimpulses zu einer durch ihn bedingten Körperbewegung glauben wir das Hervorgehen der Wirkung aus der Ursache zu erleben (Erkth., S. 198 f.). Auch tragen wir die erlebte Notwendigkeit der Abhängigkeit des Schlußsatzes von den Prämissen in das Geschehen hinein (S. 200 f.). Das Kausalprinzip lautet: „Alles Geschehen steht als real Bedingtes in einer konstanten Beziehung zu einem realen Bedingungskomplex, welcher die notwendigen und hinreichenden Bedingungen desselben darstellt" (S. 206 f.). Bei Gleichzeitigkeit von Ursache und Wirkung ist das Auftreten des Zeitfaktors durch das Trägheitsgesetz garantiert (S. 213 f.). K. ist mehr als bloße Funktionalbeziehung (S. 217 f.). Das Kausalgesetz ist eine „axiomatische Voraussetzung" für alle erklärenden und beschreibenden Wissenschaften, eine Annahme, die in der Erfahrung die vorzüglichste Verifikation erfährt (S. 225 ff.; Log., S. 305 ff.). Aus der Verbindung des Erlebnisses der K. in unserem Tun und der Reflexion über den Sinn der hier wahrgenommenen Geschehensverknüpfung leitet das Kausalprinzip Geyser ab. Die Erfahrung bestätigt nur, daß im Gewordenen die Kausalrelation nicht durch die besondere Natur und Beschaffenheit derselben fundiert ist, sondern durch das ihm anhaftende allgemeine Moment des Gewordenseins. Wo Entstehen vorliegt, muß daher die K. bestehen (Erkth., S. 251 ff.). Frischeisen-Köhler spricht vom Postulat einer „universalen Kausalordnung, in welcher ein letzter Bestand von Größen invariant bleibt" (Wiss. u. Wirkl., S. 317, 331 f.). Nach Haering ist es eine empirische Frage, wie weit das Postulat allgemeiner Gesetzlichkeit gilt. Die K. der Physik ist funktionale Abhängigkeit; die (ursprünglich innerlich erlebte) teleologisch-dynamische K. wird hier nicht berücksichtigt, steckt hinter allem. Es gibt auch einmalige K. (Ph. u. Naturwiss., S. 174 ff.; Die Materialis., S. 163 ff., 193 ff.; das Kausalgesetz sagt nur, „daß, wenn etwas geschieht, es so und so geschehen müsse", aber nicht daß etwas überhaupt geschehen muß; die teleologische K. schließt die Naturkausalität ein). Ein Postulat zur Begreiflichkeit, Ordnung, Vereinheitlichung des Gegebenen, ist die K. nach Laas (V. f. w. Ph. 4; Ideal. u. posit. Erk., S. 261), Kroman (Unsere Naturerk., S. 23, 452), M. Planck (Kausalgesetz u. Willensfreih., 1923), Stickers, Ostwald (Vorles.², S. 296; Gr. d. Naturph., S. 40 ff.), G. Runze (Met., S. 296 ff.), J. Schultz (Psych. der Axiome, S. 78 f.), J. Kremer (Vorwärts zu Kant, 1924), Boutroux (Conting. des lois, p. 30 f.), Bergson (Ess. sur les données imméd., p. 152 ff.; s. Verstand), F. C. S. Schiller (Formal. log. ch. 20; Human., 1911), H. Gomperz (Willensfreih., S. 135 f.; dem Postulat der Gesetzlichkeit, dem „Ordnungsstreben", fügen sich die Erscheinungen in einem mittleren Maße), Schlick (Allg. Erk.², S. 347 ff.; Naturph. Betracht. über das Kausalprinzip, Die Naturwissenschaften VIII, 1920, S. 461; empirisch prüfbare Hypothese, Glaube an die K., aber deren Geltung nicht a priori feststehend, weil keine Garantie, daß wir „Erfahrung" im Kantischen Sinne besitzen), Goldscheid u. a. Nach Cornelius besteht die „Forderung der Einordnung aller Erscheinungen unter kon-

stante empirische Zusammenhänge, als unentbehrliche Forderung für die Einheit unserer Erfahrung". Das Kausalprinzip fügt das Neue, Fremdartige unter das von unserem eigenen Dasein (von unseren Willenshandlungen) her bekannte Schema ein. Die durch die unerwarteten Erfahrungen gestörte begriffliche Ordnung der Erscheinungen wird durch die K. gemäß dem Prinzip der Denkökonomie wiederhergestellt (Einl. in die Ph., S. 294 ff.; Transz. System., S. 224 ff.: „Die Erklärung einer Änderung eines Dinges kann also nur dadurch erfolgen, daß eine anderweitige Änderung in der Welt der Dinge aufgezeigt wird, mit welcher jene erstere Änderung nach einem allgemeinen Gesetz verknüpft ist"). Nach E. v. Aster ist die K. eine Bedingung der Erfahrung und deren Objekte. Es gilt für jeden gegebenen Inhalt ein Postulat oder Erwartungsgesetz demzufolge nur ein bestimmter Inhalt an jener Stelle und in jenem Moment zu erwarten war. Das seelisch erlebte „Auseinander" ist noch nicht ein allgemein-notwendiger Zusammenhang für alle Zukunft, den erst die Induktion herstellt (Prinz. d. Erk., S. 274 ff., 306). — Nach Koppelmann ist das Kausalgesetz „eine der Konstruktionsnormen unseres Geistes, ohne deren Anwendung Naturerkenntnis im vollen Sinne des Wortes überhaupt nicht zustandekommen kann" (Unters. zur Log. d. Gegenw. II, 49 f.; I, 179 f., 256 ff.; Erleben der K. im Seelischen; die K. als „Konstruktionsgesetz", notwendiges Suchen nach einer Veränderung der Umstände, mit der eine Veränderung zusammenhängt. Gleiches muß sich unter gleichen Umständen gleich verhalten). Ein nicht empirisches Fundament hat das Kausalprinzip in der Voraussetzung der Gesetzmäßigkeit des Geschehens nach E. Becher. Das Kausalprinzip selbst ist „ein auf Grund der Erfahrung durch Induktionsschlüsse wohlbegründeter Satz" (Geisteswiss. u. Naturwiss., S. 262 ff., 251 ff.; „Das Anfangsstadium der Ursache geht der Wirkung voran, aber mit dem Studium der fertigen Ursache ist sofort auch die Wirkung da"). Auch nach B. Russell ist das „inductive principle" nicht empirisch beweisbar; das Kausalprinzip beruht auf einem in vielen Fällen erhärteten „Glauben" (belief; Probl. of ph., p. 93 ff.). Auf logische Verarbeitung des Gegebenen führt das Kausalprinzip Dingler zurück (Grdlgen. d. Naturph., S. 128, 200 ff.; Übergreifende Begriffsbildung u. K., Z. f. posit. Ph. I, 1913; K. ist funktionelle Abhängigkeit, gesetzt durch „übergreifende Begriffsbildung"; Die Grundlagen d. Phys., S. 164 ff.; das Wiedereintreffen des Erwarteten ist nur gewiß, sofern unsere Umgebung konstant ist, was ein „Gegebenheitszufall" ist). Eine „konventionalistische" (s. d.) Auffassung der K. bei Ph. Frank, Ann. d. Naturph. VI u. a.; vgl. Enriques, Probl. d. Wiss. I, 210 ff.

Auf die Erfahrung bzw. auf Induktion aus ihr (vgl. Becher, v. Aster) wird das Kausalprinzip mehrfach zurückgeführt. Auf Induktion, die aber selbst die Gleichförmigkeit (s. d.) des Naturverlaufes voraussetzt (als Resultat allgemeinster Induktion) von J. St. Mill. Im einzelnen erklärt sich das Kausalgesetz aus der Beobachtung einer „Unveränderlichkeit der Sukzession zwischen einer Tatsache in der Natur und einer andern, die ihr vorhergegangen ist" (Log. I, 386). Ein „ursprünglicher Fetischismus" ist es, „daß wir unsere Willensakte als Typus aller Kausalität auffassen" (S. 415). Wir verlegen unser Anstrengungsgefühl beim Überwinden eines Hindernisses in die Außendinge (Exam., p. 378). Nach Goering ist das Kausalgesetz das Ergebnis der Induktion (Syst. d. krit. Phil. II, 211). Seinen Inhalt bildet „die durch Erfahrung hinlänglich bestätigte Voraussetzung, daß jede in die Erscheinung tretende Veränderung oder, konkreter gefaßt, jedes entstehende Objekt wie jeder Zustand nicht ein Letztes, Ursprüngliches, daher einfach als tatsächlich Anzuerkennendes, sondern eine Wirkung mehrerer Faktoren oder Elemente sei" (S. 209). — Nach Czolbe findet in jedem wahrnehmbaren Kausalzusammenhang „zunächst ein bloßes Nacheinander der Ursachen und der Wirkung" statt (Gr. u. Urspr. d. menschl. Erk., S. 64). Bestandteil des Kausalverhältnisses selbst ist die Notwendigkeit der Verknüpfung; ihr Wesen liegt darin, „daß gewisse Verhältnisse nur in einer Weise ausführbar sind oder stattfinden" (S. 67). Nach P. Rée stammt der Kausalbegriff aus der Erfahrung. „Kausalverhältnisse sind regelmäßige Folgeverhältnisse" (Philos., S. 114). Die K. ist jetzt eine „Denkgewohnheit" (S. 155 ff.). Dühring: „Nicht weil wir etwa in unserer

Verstandesverfassung einen Ursächlichkeitsbegriff wie einen Maschinenteil eingerichtet erhalten hätten, fragen wir nach den Ursachen, sondern dies geschieht, weil die gegenständlichen Vorgänge in speziellen Richtungen von der Art sind, daß sie selber nötigen, dem Zusammenhang zwischen ihren Teilen nachzuforschen" (Wirklichkeitsphilos., S. 48 f.; vgl. Log., S. 194). — F. Erhardt: „Wir bilden ... bei unserer kausalen Erklärung der Veränderungen die objektiven Verhältnisse des Seienden selbst in unserem Geiste nur nach und tragen nicht vermöge einer subjektiven Denknotwendigkeit eine Verknüpfung in die Dinge hinein, die wir rein erfahrungsmäßig nicht aus ihnen herauszulesen vermöchten". Das Bewußtsein des Wirkens stammt aus der innern Erfahrung (Metaph. I, 443 ff., 513 f., 574 ff.; Tatsache, Gesetze, Ursachen, 1912). Paulsen: „Auf Grund der Wahrnehmung, daß allemal, wenn wir einer Reihe von Vorgängen mit Aufmerksamkeit folgten, auf gleiche Vorgänge unter gleichen Umständen gleiche Vorgänge eintraten, ist in uns zunächst eine allgemeine Disposition zur Erwartung dieses Verhaltens entstanden, und diese Erwartung ist dann durch die zur wissenschaftlichen Forschung entwickelte Erfahrung im Kausalgesetz als ihre allgemeinste Voraussetzung über den Naturlauf formuliert worden" (I. Kant, S. 190). „Freilich ist es dann nicht ein a priori notwendiges Gesetz, sondern wie alle Naturgesetze, ein bloß präsumtiv allgemeingültiger Satz" (S. 191). Aus der Erfahrung und einer Verallgemeinerung dieser entspringt das Kausalprinzip nach A. Rau (Das Wesen des menschlichen Verstandes, S. 82 ff.), Bleuler (Naturgesch. der Seele, S. 202 ff.; konstantes Nacheinander bestimmter Ereignisse; Bedürfnis nach kausalen Zusammenhängen durch Assoziation, Gewohnheit, vielleicht eine angeborene Disposition, ein Trieb zu kausaler Ordnung), Ziehen (s. Binomismus), Haeckel (Ewigkeit, S. 11; die K. ist der formelle Ausdruck für das Substanzgesetz), Gramzow (Ph. des Zweckes, S. 235 ff. (das Wirken ist durch die Erfahrung bekannt, das allgemeine Kausalgesetz eine denknotwendige Hypothese), Guastella (Le rag. del fenom. I, 1921). Objektive Sukzession nicht durch K. bedingt: C. Friedmann u. a.

Nach Schuppe ist jede kausale Verknüpfung nur eine zum Bewußtsein kommende Verbundenheit von Daten und gehört somit zur wirklichen Welt objektiver Bewußtseinsinhalte (Erk. u. Log., S. 59 f.). Die kausale Notwendigkeit kommt dem Sein selbst zu, dessen „feste Ordnung" zu seiner Denkbarkeit gehört (S. 65). Während die Tatsachen des geistigen Lebens „zugleich mit ihrem inneren Zusammenhang" bewußt werden (vgl. Dilthey, Bergson u. a.), werden die Verbindungen der Außendinge durch das Ausschlußverfahren und durch Induktion bestimmt (S. 63). Nach Rehmke kennzeichnet „Wirken" (s. d.), d. h. wirkende „Bedingung sein" das Einzelwesen nur in seinem eigenartigen Zusammenhang mit anderen Einzelwesen (Das Bewußtsein, S. 66 ff.; Ph. als Grundwiss., S. 648 ff.). Jedes als sich veränderndes Einzelwesen wirkende Ding ist „tätig", indem seine Bestimmtheit, Veränderung (etwa seine Bewegung) die eigentlich wirkende Bedingung bildet (s. Veränderung). — Betreffs der Ableitung der K. aus der inneren Erfahrung s. oben.

Nietzsche erblickt die Bedeutung des Kausalprinzips in der Nützlichkeit für das Leben (WW. XV. 268). Die K. ist anthropomorph, metaphorisch, ein „Grundirrtum" primitiver Vernunft und Sprache (WW. VIII, 80, 93). Die einzige K., die uns unmittelbar bewußt wird, ist die zwischen Wollen und Tun, „diese übertragen wir auf alle Dinge und denken uns das Verhältnis von zwei immer beisammen befindlichen Veränderungen" analog. „Die Absicht oder das Wollen ergibt die Nomina, das Tun die Verba" (X, 192 f.). „Wir haben ein Gefühl von Kraft Anspannung, Widerstand, ein Muskelgefühl, das schon der Beginn der Handlung ist, als Ursache mißverstanden. . ." (XV, 298). Alle „geistige Ursächlichkeit" ist eine Fiktion (XV, 513). Nicht wir sind tätig, sondern es wirkt in uns (VIII, 94 f.). Der Begriff der Ursache hat etwas „Fetischistisches" an sich. Man soll Ursache und Wirkung nicht verdinglichen, sondern nur als „konventionelle Fiktionen" zum Zwecke der Verständigung gebrauchen. Unabhängig von uns gibt es keine selbständigen Ursachen, keinen Zwang, kein Gesetz, wir dichten dies alles nur in die Welt hinein (VII, 21). Es gibt keine Zweiheit von Ursache und Wirkung es besteht ein kontinuierlicher Fluß des Geschehens (V, 109; vgl. WW. Tasch.-Ausg. VI, 179 f.; 191 f.; IX, 408 f., 460 ff.; keine „Gesetze",

nur „Macht"-Verhältnisse der Kräfte oder „Willenspunktationen", nur „als ob" Regel, Gesetz bestände). Vaihinger rechnet die K. zu den analogischen Fiktionen (s. d.), die nur „praktischen" Wert haben, für das Denken und Handeln zweckmäßig sind. Ursachen, welche wirken, sind „Mythen" (Die Ph. des Als Ob, S. 43 ff.; es gibt nur unabänderliche Sukzessionen). Ähnlich R. Shute (Grundlehren d. Log., 1883, S. 8 f., 42 f., 57; K. als Metapher), Mauthner (Beitr. zu e. Krit. d. Sprache I, 279, 682, 690; II, 706; III, 249, 559) u. a. — Nach Joël machen wir erst, indem wir uns Zwecke setzen, „Ursachen". „Weil wir wirken wollen, Wirkungen suchen, müssen wir Ursachen setzen." Die K. ist „praktisch", durch die „Perspektive" unserer Zwecke bedingt (Der freie Wille, 1910; Seele u. Welt², 1925; ähnlich Bergson u. a.). Nach O. Spengler ist die K. eine Form verstandesmäßigen Denkens, „die Form äußerer intellektueller Erfahrung", nur für das Gewordene geltend, während das lebendige Werden schicksalsmäßig ist, Wesensbestimmtheit ist (Der Untergang des Abendlandes I, 164; s. Schicksal). Nur praktische Bedeutung hat die K. nach E. Barthel, der auch eine organische Weltanschauung vertritt (A. f. s. Ph. XXII, 77 f.). Nach Cossmann besteht Allgültigkeit, aber nicht Alleingültigkeit der K. (Elem. d. empir. Teleol., S. 201 f.). Nach W. Sauer gilt die K. für das von der Wissenschaft gedachte Gewordene, die Freiheit für das Leben (Ph. d. Zukunft, S. 42 ff.). Nach O. Spann gibt es keine K. als äußerlich-mechanische Ursächlichkeit, nur „Ganzheits-Umgliederungen", ganzheitliche Ordnung oder „Gliedlichkeit". Doch gibt es Dinge, die vom Standpunkt bestimmter Ganzheiten einander „fremd" sind; was so erscheint, kann nach rein äußerlichen Merkmalen so betrachtet werden, „als ob" es rein aggregativer Natur wäre, als mechanisch-kausale Folge seiner zeitlichen Antezedentien, nur durch eine „methodische Unterstellung". Die mathematisch-kausale Naturwissenschaft ist keine verstehende Wissenschaft, sie ist auch nicht alleinmöglich. Die ganzheitliche Wissenschaft geht von den gegebenen zu den sie umfassenden, in ihnen sich ausgliedernden höheren Ganzheiten (Kategorienlehre, S. 294 ff., 6 f., 43 ff.; Gesellschaftslehre², 1923; keine „K." in den Geistes- und Sozialwissenschaften). Schon Claude Bernard fordert: „L'obscure notion de cause doit être reportée à l'origine des choses: elle n'a de sens que celui de cause première ou de cause finale; elle doit faire place, dans la science, à la notion de rapport ou de condition" (Leçons sur les phénom. de la vie II, 396 f.). Ähnlich Comte, R. Mayer, Kirchhoff, (s. Beschreibung) H. Hertz, Avenarius, J. Petzold, der an Stelle des Kausalprinzips das „Gesetz der Eindeutigkeit" (s. d.) setzt, Mach, nach welchem die Begriffe Ursache und Wille „einen starken Zug von Fetischismus" haben (Populärwiss. Vorles., S. 269; Prinz. d. Wärmelehre², S. 433); sie stammen von „animistischen Vorstellungen" ab, sind anthropomorph. Der Begriff der Ursächlichkeit muß durch den „Funktionsbegriff" ersetzt werden, durch den Begriff der „Abhängigkeit der Erscheinungen voneinander, genauer: Abhängigkeit der Merkmale der Erscheinungen voneinander" (Populärwiss. Vorles., S. 269). Das Kausalgesetz spricht die „Abhängigkeit der Erscheinungen voneinander aus" (Mech.⁴, 536). In der Natur gibt es keine isolierten Ursachen und Wirkungen, die Natur ist nur einmal da. Das Gleiche wiederholt sich nur in der Abstraktion (S. 575). Jede Veränderung setzt ein Problem, drängt uns, einen neuen Zusammenhang zu suchen (Erk. u. Irrt., S. 272 f.). Eine eigene psychische K. besteht nicht (Anal. d. Empfind.⁴, S. 132). Ähnlich Kleinpeter (Die Erkth. d. Naturwiss., 1905), F. Adler u. a. P. Volkmann will die K. durch „reale Notwendigkeit" ersetzen (Erk. Gr. d. Naturwiss.², 1910). Verworn sieht im Ursachbegriff einen mystischen Begriff des primitiven Denkens. Die konditionale (s. d.) Betrachtungsweise anerkennt nur Bedingungen des Geschehens (Grenz. d. Erk., S. 17; Naturw. u. Weltansch., S. 44; ähnlich Hodgson, Philos. of exper., 1898). Auf „notwendige Relationen" führt die K. P. Laner zurück (Plurismus od. Monismus, S. 16). Nach Clifford hat das Wort „Ursache" „keinen berechtigten Platz auf dem Gebiete der Wissenschaft und der Philosophie" (Üb. d. Natur d. Dinge an sich, S. 34 f.). Vgl. Pearson, The grammar of science³, 1911; Goldscheid, Zur Eth. des Gesamtwillens I, 20 (keine rein psychische K.; s. Richtung); Planck, Test. e. Deutschen, S. 316 f.; Glogau, Abr. II, 104 ff.; Prantl, Zur K.sfrage, 1883; Bolliger, Das

Probl. der K., 1878; Schellwien, Das Gesetz der K. in der Natur, 1876; A. Kowalewski, Über das K.sproblem, 1898; H. Grünbaum, Zur Krit. d. mod. Kausalansch., A. f. s. Ph., 1899; Stumpf, Über das allg. Kausalgesetz, 1909; A. Lang, Aphorist. Betracht. über das Kausalproblem, 1909; W. Frost, Naturph. I, 1910; Marbe, Die Gleichförm. in der Welt I u. II; Bierens de Haan, Der psychische Urspr. d. Kausal., 1895 (holl.); B. Kohn, Unters. über das Kausalproblem, 1881; H. Leo, Die K. als Grundlage der Weltansch., 1891; O. Bertling, Gesch. der alten Ph. als Weg der Erforsch. der K., 1907 (drei K.slinien: zeitliche, seitlich verbindende K. und Daseinskraft); M. Wartenberg, Das Problem des Wirkens, 1900 (von Lotze beeinflußt); A. Hinze, Ersch. u. Wirkl., 1908 (empiristisch); W. Heuer, K. u. Notwendigkeit, 1908; K. u. Willensfreiheit, 1924, S. 61 ff., 101 ff. (wo Mangel an Notwendigkeit, besteht ein Anzeichen für die Unzulänglichkeit unseres Wissens; das Bestreben, diesen Mangel zu beheben, zeitigt die Kausalfrage); P. Rohland, Über K. und Finalität, A. f. s. Ph. XV; R. Friedmann, Ideen zur Met. der K., A. f. s. Ph. XIX; N. Kaufmann, Unt. über das Kausalproblem, Ph. Jahrb. IV, 30 ff., 105 ff.; A. v. Schmid, Das K.sproblem, Ph. Jahrb. IX, 265 ff.; Geyser, Naturerk. u. K., 1906; J. A. Simon, Die Wiss. der Ph. I, 1909; A. Römer, Das Kausalprinzip im System des Rational., 1910; Th. Hofmann, Neue Ph., 1911, S. 48 ff. (idealistisch); G. Heim, Ursache u. Bedingung, 1913; Dennert, Wesen u. Recht der K., 1913; B. Weinstein, Welt- u. Lebensansch., 1910; Die ph. Grundlagen der Wiss., 1906 (K. als Kategorie); C. W. Meyer, Der K.sbegriff, 1914; H. Bergmann, Der Begriff der Verursachung u. das Problem d. individ. K., Logos V; O. v. der Pfordten, Vom vitalen Weltbild, V. f. w. Ph., 40, S. 197 ff.; Histor. u. biolog. K., Z. f. Ph., 136; Konformismus I, 99 f. (K. in „vitaler" Form und als rationale Verknüpfung); Piper, Prinz. Grdlagen. e. Ph. d. Betrachtungsweisen, 1916; Riezler, Die Hypothese d. K., Akad. IV, 115 ff. (nicht absolut gültig); J. Sylvester, Vom Wesen der Dinge, S. 95 ff.; Schneider, Die Welt . . ., S. 29, 237 ff. (zwei Formen der K.: „Autonomie" und „Heteronomie", entsprechend dem „Akt" und „Antiakt"; erstere dominiert im Logisch-Mathematischen, letztere im Mechanischen); Geissler, Das Syst. der Seinsgebiete, S. 51 ff., 241 ff.; Relativität, 1900, S. 66 ff. (Teilnahme der in uns erlebten K. an einer weiteren Seins-K.; die Relation im Kausalzusammenhang ist das Objektive); Rauschenberger, Über Identität u. K., 1922 (die K. gehört zum irrationalen Gebiet des Veränderlichen); R. Winderlich, Das Ding I, 1924; O. Janssen, Das Wesen der Gesetzesbildung, 1910; Gedanken über den empir. Urspr. der K., A. f. s. Ph. XIV; Husserl, Ideen zu e. reinen Phänom. I, 93, 101, 313 ff. (K. als Abhängigkeit zwischen Realem, nicht zwischen solchem und dem reinen Bewußtsein; Das Ding als Einheit von Kausalitäten); Linke, Grundfragen der Wahrnehmungslehre, S. 36, 46 u. ö. (vgl. intentional); Scheler, Die transzendentale und die psych. Methode, S. 138 ff.; M. Hartmann, Biol. u. Philos., 1925; E. Fröschels, Wille u. Vernunft, 1925; R. Gätschenberger, Symbola, 1924; H. Marcus, Moslem. Revue II, H. 3; O. Braun, Geschichtsph., 1921; O. Baensch, Über histor. K., Kantstud., XIII; Vierkandt, Gesellschaftslehre, S. 39 f.; A. Lamprecht, Das Prinz. der K. des seel. u. sozialen Geschehens, 1925; Mayer, Psych. des emotionalen Denkens, S. 236 ff.; R. Horn, Der Kausalbegriff in der Ph. u. im Strafrecht, 1893; Th. Givanovitch, Du principe de causalité effic. et de son application en droit pénal I, 1908, p. 2 ff. (s. Ursache); Rümelin, Die Verwendung der Kausalbegriffe im Straf- und Zivilrecht, 1900; Thon, Der Begriff der Verursachung, 1894; über K. im Recht (s. d.) vgl. auch Arbeiten von Birkmeyer (1885), Binding (1890), Kohler (1890), v. Liszt (1905), Radbruch (1902), Träger (1904), u. a.; Bradley, Appearance and reality, p. 54 ff.; Bosanquet, Log. I, ch. 6 (nach beiden ist K. rationale Verknüpfung, das Zeitmoment ist hier unwesentlich); Venn, Princ. of empir. or induct. log., 1889; Hickson, V. f. w. Ph., 24-25; P. Lapie, Rev. mét., 1908; Xénopol, La causalité dans la vie histor., Rev. de synth. histor. XXVII; L. Brunschvicg, L'expér. hum. et la causal. physique, 1922; Fonsegrive, La causal. efficiente, 1893; Cesca, L'origine del princip. di causalità, 1885; R. Boglioni, Il principio di caus., 1908; V. Norström, On viljans frihet, 1917 (schwed.); A. Vannérus, Log., 1918, S. 265 ff. (schwed.); St. Anyos.

Erkenntnislehre der K., 1906 (ungar.); A. Wwedensky, Log. 1913 (russ.); Losskij, Log.², 1923; Die Willensfreih., 1926 (russ.); A. Lang, Das Kausalproblem I, 1904 (histor.); E. Koenig, Die Entwickl. des Kausalproblems von Cartesius bis Kant, 1888; Heymans, Schets eener krit. geschiedenis van het causaliteitsbegrip, 1890 (holl.); A. Ruesch, Die Unfreih. d. Willens, S. 16ff. Vgl. Tätigkeit, Kraft, Mechanismus, Notwendigkeit, Willensfreiheit, Motiv, Abhängigkeit, Schöpfung, Nichts, Richtung, Gesetz, Ursache, Wirken, Wechselwirkung, Axiom, Energie, Zufall, Zweck, Karma, Kontingenz.

Kausalität, psychische, s. Psychisch, Beziehungsgesetze, Kausalität (Wundt u. a.). Vgl. Störring, Psych., S. 329 ff.; R. Horn, Psych. K., V. f. w. Ph., 36; Simmel, Einl. in d. Moralwiss., II, 297; B. Kern, Das Problem des Lebens, S. 334 (p. K. nur innerhalb der Natur-K.; so auch Jodl, Goldscheid u. a.); A. Lamprecht, Das Prinzip der K. des seel. u. sozialen Geschehens, 1925; Malte Jacobson, Psychisk. K., 1913; W. Senkenberg, Über ps. K., 1914 (russ.). Vgl. Gesellschaft (soziale K.).

Kausalnexus: Verknüpfung von Ursache und Wirkung. — **Kausieren:** verursachen, wirken (s. d.). — **Kavillation:** Trugschluß (s. d.).

Kennen: Wissen um etwas, um die Beschaffenheit von etwas auf Grund eines schon Erlebt-Habens. Was uns nicht neu, sondern schon auf Grund früherer Erlebnisse vertraut, bekannt (s. d.) ist, das „kennen" wir. Erkennen (s. d.) ist mehr als bloßes Kennen, kann aber auch weniger enthalten, insofern wir Qualitäten der Dinge symbolisch bestimmen können, ohne sie selbst zu „kennen". K. heißt nach Kant „sich etwas in der Vergleichung mit anderen Dingen vorstellen sowohl der Einerleiheit als der Verschiedenheit nach" (Log. Einl. VIII, S. 71). Jodl: „Wir kennen oder erkennen dasjenige, was durch frühere, partiell identische oder ähnliche Eindrücke, die zu einer gegebenen Erregung hinzufließen und sich mit ihr summieren, verdeutlicht wird" (Lehrb. d. Psych. II⁵, 144 f.). Russell unterscheidet K. (Knowledge of things) und Erkennen (K. of truths, Probl. of ph., p. 69; vgl. Riehl, Der ph. Krit. II 1, 221: unmittelbares Wissen und Begreifen; Jacoby, Allg. Ontol., I, 540; E. v. Aster, Prinz. d. Erk., S. 6 f.). H. Pichler unterscheidet die empirisch gegebene und formuliert vorgegebene K. von der Erkenntnis, die auf einem „Erkenntnisgrund" beruht, eine erschlossene K. ist (Über die Erkennbarkeit der Gegenstände, S. 45; vgl. S. 26 f.). K. und Erkennen (Begreifen) sondert scharf Schlick. Die Dinge an sich (s. d.) erkennen wir (symbolisch), aber wir kennen sie nicht anschaulich. Das K. (Bekanntwerden mit Gegebenheiten), die bloße Intuition, ist ein Erleben, nicht ein Erkennen (Allg. Erk.², S. 77 ff., 261 ff.; Die Qualitäten der Dinge an sich werden uns nicht bekannt, aber sie werden durch ihre Einordnung in das quantitative Begriffssystem, durch Zurückführung auf Intensitäten, vollkommen erkannt). Vgl. Erkennen, Wiedererkennen, Bekannt, Erleben, Wissen.

Kennzeichen s. Merkmal, Wahrheit. — **Kettenschluß** s. Sorites.

Kinästhetische Empfindungen s. Bewegungsempfindungen.

Kindes-Psychologie ist der Teil der Psychologie, der die seelische Entwicklung, die Besonderheit des Seelenlebens des Kindes, die Äußerungen desselben (Sprache, Interesse, Auffassung, Aufmerksamkeit, Phantasie, Gedächtnis, Begriffsbildung, Erkennen, Urteil, Nachahmung, Gefühls- und Willensregungen usw.) untersucht. Vgl. T. Fritsch, Die Anfänge der K., Z. f. päd. Psych. III, 149 ff.; Grohmann, Ideen z. e. Gesch. d. Entwickl. des kindl. Alters, 1817; Sigismund, Kind und Welt, 1856; Kussmaul, Untersuch. üb. d. Seelenleb. d. neugeb. Menschen, 1859; Egger, Développement de l'intelligence et du langage chez les enfants, 1879; Preyer, Die Seele des Kindes, 1882; 9. A., 1923; Sully, Untersuch. üb. d. Kindheit, 1892; Ament, Die Entwickl. von Sprache u. Denken beim Kinde, 1899; Die Seele des Kindes⁹, 1922; Compayré, Die Entwickl. d. Kindesseele, 1900; Meumann, Die Sprache des Kindes, 1903; Wundt, Gr. d. Psychol.⁵, S. 343 ff.; Dyroff, Das Seelenleben

des Kindes, 1911; Baldwin, Mental development in child and race, 1896; deutsch, 1898; St. Hall, Ausgew. Beitr. zur K. u. Päd., 1902: Adolescence, 1905; Kirkpatrick, Grundlagen d. K.forsch., 1909; J. King, Psych. of child, 1903; M. Probst, Gehirn u. Seele d. K., 1904; Ament, Fortschr. d. K.seelenkunde, 1898 ff.; Tracy, Psych. d. Kindheit², 1908; Boës, Die seel. Entwickl. des K.s, 1909; H. Pohlmann, Zur Psych. des Schulkindes, 1911; Sikorski, Die seel. Entwickl. des K.s², 1908; Dix, Körp. u. geist. Entwickl. e. K.s, 1911-14; Wulfen, Das Kind, 1913; Hug-Helmuth, Aus dem Seelenleben des K.s, 1913; F. Altmüller, Über Entw. der Seele des K.s, 1913; D. Katz, Stud. zur K., 1913; Vorwerk, K.erseelenkunde, 1913; H. Walsemann, Anfänge u. Entw. des Seelenlebens, 1912; P. Krause, Die Entwickl. des K.s, 1914; G. Baeumer u. L. Droescher, Von der K.esseele², 1916; C. u. W. Stern, Die K.ersprache³, 1922; Erinnerung, Aussage u. Lüge in d. ersten Kindheit, 1914; Die Intelligenz der K.er u. Jugendlichen, 1920; R. Gaupp, Psych. des K.s⁵, 1921; K. Koffka, Die Grdlagen d. psych. Entwickl. 1921; K. Groos, Das Seelenleben des K.s, 1921; K. Bühler, Die geist. Entwickl. des K.s⁴, 1924; Abr. d. Entwickl. der K., 1919; Ch. Bühler, Das Seelenleben der Jugendlichen, 1922; Das Märchen u. die Phantasie des K.s, 1918; W. Stern, Psych. der frühen Kindheit,² 1921; A. Moll, Das Sexualleben des K.s, 1909; Th. Heller, Über Psychopathol. des K.s, 1911; J. Trüper, Psychopath. Minderwertigkeiten im K.salter, 1893; Die Anfänge abnormer Erscheinungen im kindl. Seelenleben, 1902; Häberlin, Kindesfehler als Hemmungen des Lebens, 1921; Wege u. Irrwege der Erzieh.², 1920; W. Strohmeyer, Die Psychopathol. des K.s, 1923; G. H. Graber, Die Ambivalenz des K.s, 1924; Claparède, Psych. de l'enfant⁵, 1916, deutsch, 1911; Binet, Les idées modernes sur les enfants, 1909, deutsch, 1912; Mendousse, L'âme de l'adolescent, 1910; Perez, Les trois premières années de l'enfant⁶, 1902; L'enfant de trois à sept ans⁴, 1907; Queirat, L'imagination chez l'enfant, 1908; La logique chez l'enfant, 1907; Waddle, An introduction to child psych., 1919; W. Rasmussen, Psych. des K.es zwischen vier u. sieben Jahren, deutsch von Rohrberg, 1925; Z. f. K.erforschung, 1896 ff. (I-XII „Der Kinderfehler"); Beitr. zur K.erforschung, 1898 ff., Z. f. angew. Psych. I ff; H. Volkelt, Fortschritte d. exper. K., 1926; Offner, Das Gedächtnis⁴, 1924; Müller-Lyer, Die Zähmung der Nornen II: Soziol. d. Erzieh., 1924; M. Montessori, Selbsttät. Erzieh. im frühen Kindesalter, 1921; W. Börner, Charakterbild. der K.er, 1914; E. Key, Das Jahrh. des K.s, 1903; Fröbes, Lehrb. d. exp. Psych. II², 526 ff.; Vgl. Jugendpsychologie, Pädagogik, Intelligenzprüfungen, Individualpsychol., Psychoanalyse, Lernen, Spiel, Trieb, Charakter, Psychologie, Biogenetisch, Sprache, Entwicklungspsych., Pädologie.

Kinematik (Phoronomie): Lehre von den Bewegungen als solchen (unabhängig von der Dynamik), eine „Geometrie der Bewegung" (Cohen, Log.², S. 331), während die Kinetik die Kräfte berücksichtigt (s. Bewegung, Relativitätslehre). Nach der kinetischen Naturauffassung im engeren Sinne ist alles Naturgeschehen aus Bewegungen zu erklären, ohne daß besondere Kräfte angenommen werden müssen (H. Hertz u. a.). Im weiteren Sinne umfaßt die kinetische Naturauffassung den älteren Mechanismus (s. d.) wie auch die Elektronentheorie (vgl. Becher, Ph. Vorauss. d. exakten Naturwiss. 1907, S. 211 ff.). — Eine „kinetische" Theorie des Geistes gibt S. Marschik (Geist u. Seele, S. 8), von einer psychisch-sozialen Kinetik (Psychokinetik der Gruppe) spricht F. Oppenheimer (Syst. d. Soziol. I, 2, 1923. — Nach Bergson gleicht der Verstand einem Kinematographen, insofern er Bewegung, Werden aus statischen Momenten sich zusammensetzt (Schöpfer. Entwickl. S. 229, 273). Vgl. Linke, Gr. d. Wahrnehm., S. 269 ff. Vgl. Atom, Masse.

Kirche („unsichtbare") vgl. Kant, Relig., S. 116 ff. („eine bloße Idee von der Vereinigung aller Rechtschaffenen unter der göttlichen unmittelbaren, aber moralischen Weltordnung, wie sie jeder von Menschen zu stiftenden zum Urbilde dient"). Vgl. Religion.

Kitzelgefühl ist das die Kitzelempfindung begleitende Gefühl, das auf intermittierenden schwachen Tastreizen auf leicht erregbaren Stellen der Haut beruht. Es setzt sich zusammen „aus einem schwache äußere Tastempfindungen begleitenden Lustgefühl

und aus den an die Muskelempfindungen gebundenen Gefühlen . . ., welche durch die von den Tastreizen ausgelösten Reflexkrämpfe entstehen" (Wundt, Gr. d. Psychol.[5], S. 193 f.; Grdz. II[5], 278 ff.; vgl. E. Murray, Amer. Journ. of psych., 19, S. 289 ff.).

Klang s. Gehörssinn, Konsonanz. Der K. beruht auf periodischen Schwingungen, besteht aus einem „Grundton" und einer Anzahl von „Obertönen", die durch „K.analyse" herauszuhören sind. „K.farbe" ist die von der Beschaffenheit des K.erzeugers abhängige Beschaffenheit des K.s (durch eine Verschiedenheit der Teiltöne bestimmt). „K.verwandtschaft" s. Konsonanz; bei jener sind die Grundtöne in kleinen ganzen Zahlen ausdrückbar. Der K. ist nach Wundt „eine intensive Vorstellung, die aus einer Reihe regelmäßig in ihrer Qualität abgestufter Tonempfindungen besteht". Der Zusammenklang ist eine „intensive Verbindung von Einzelklängen", gegenüber dem Einzelklang von nur unvollkommener Verschmelzung (Gr. d. Psych.[5], S. 112 ff.; Grdz. d. ph. Psych. II[5], 66 f.).

Klarheit und Deutlichkeit besteht darin, daß Vorgestelltes oder Gedachtes mit Erfassung der zugehörigen Bestandteile und in scharfer Unterschiedenheit von anderen Inhalten sich darstellt, bewußt ist. Es gibt K.sstufen von der Dunkelheit und Verworrenheit an bis zur höchsten K., bei der alles Wesentliche in seinen Einzelheiten und in seinem Zusammenhange mit anderem sich der Aufmerksamkeit oder Apperzeption (s. d.) darstellt, mühelos begriffen oder („intuitiv") überschaut wird. Als „klar" wird auch das Einsichtige, Evidente (s. d.) bezeichnet (logische K.). Etwas ist uns „klar", wenn wir genau verstehen, was unter einem Worte (Begriff) gemeint ist oder wenn wir den Sinn eines Satzes erfassen, d. h. die entsprechenden Vorstellungen oder Gedanken zu bilden vermögen.

Die Stoiker erblicken in der sinnlichen K. (ἐνάργεια) der Vorstellungen ein Merkmal ihrer Objektivität (vgl. Kataleptische Vorstellung). Den Wert der K. (ἐνάργεια) der Wahrnehmung für die Erkenntnis betonen die Epikureer (vgl. Sext. Empir. Adv. Math. VII, 216). — Im logischen Sinne kommt „confuse" — „distincte" bei Scholastikern vor, so bei Wilhelm von Occam (vgl. Prantl, Gesch. d. Log. III, 357), „clare" und „distincte" bei Suarez (Met. disp. 8, 3). Nach Goclen ist jene Erkenntnis deutlich, „qua cognoscitur etiam quid sit res" (Lex. ph., 382).

Bei Descartes wird das „clare et distincte" von Bedeutung, weil er (nach dem Muster der Mathematik) in der K. und Deutlichkeit (bzw. Evidenz, s. d.) das Kriterium der Wahrheit (s. d.) erblickt (Medit. II f.). Klar ist, was dem aufmerksamen Geiste gegenwärtig und offen ist; deutlich, was zugleich von allem anderen im Bewußtsein geschieden vorgestellt wird. „Claram voco illam (perceptionem), quae menti attendenti praesens et aperta est; distinctam autem illam, quae cum clara sit, ab omnibus aliis ita seiuncta est et praecisa, ut nihil plane aliud quam quod clarum est in se contineat" (Princ. ph. I, 45). Aber nur das wirklich klar und deutlich Gedachte hat Anspruch auf Wahrheit (Medit. III). Klare und deutliche Ideen haben etwas Reales in sich und weisen auf den göttlichen Urheber hin (Med. IV; vgl. Clauberg, Ontosoph. 47). Nach der Logik von Port-Royal ist eine Idee klar, wenn sie uns lebhaft ergreift (I, 8 f.). Nach Spinoza sind die klaren und deutlichen Begriffe nur von unserer Natur und deren Gesetzen abhängig, d. h. in unserer Hand (Briefwechsel, 37, An J. Bourmeester). Locke: „As a clear idea is that whereof the mind has such a full and evident perception, as it does receive from an outward object operating duly in a well disposed organ, so a distinct idea is that wherein the mind perceives a difference from all other" (Ess. II, ch. 29, § 4). Nach Leibniz ist eine Erkenntnis klar, wenn durch sie das Vorgestellte sich bestimmen läßt; deutlich ist ein Begriff, wenn wir die unterscheidenden Merkmale angeben können („Clara cognitio est, cum habeo unde rem repraesentatam agnoscere possim. — Distincta notio est qualem de auro habent decimastae per notas scilicet et ex anima sufficientia ad rem ab aliis omnibus corporibus similibus discernendam"; Erdm. p. 79). Das Gegenteil der deutlichen sind die verworrenen (s. d.) Vorstellungen. Chr. Wolff: „Si quod percipimus agnoscere vel a perceptibilibus ceteris

distinguere valemus, perceptionem habemus, clara est." „Si in re percepta plura sigillatim enunciabilia distinguimus, perceptio clara dicitur distincta" (Psych. empir., § 37 f.). „Also entsteht die K. aus der Bemerkung des Unterschiedes im Mannigfaltigen; die Dunkelheit aber aus dem Mangel dieser Bemerkung" (Vern. Ged. I, § 201; § 732). Nach Bilfinger ist das Denken klar, „si sufficiat ad rem denuo undecumque ablatam agnoscendum", deutlich „si et partes rei sive notas eius seorsim discernere possumus" (Dilucid., § 240). Nach Lambert ist ein Begriff klar, wenn wir durch ihn eine Sache wiedererkennen können; er ist deutlich, wenn alle seine Merkmale klar sind (Neues Organon I, § 8 f.). Vgl. Hollmann, Log. § 50 f.; Reusch, Log., § 112; Crusius, Vernunftwahrh., § 8; Reimarus, Vernunftlehre[5], § 20 ff.; Platner, Ph. Aphor. I, § 522 f.; Bonnet, Ess. analyt., 203 ff.

Kant: „Das Bewußtsein seiner Vorstellungen, welches zur Unterscheidung eines Gegenstandes von anderen zureicht, ist Klarheit. Dasjenige aber, wodurch auch die Zusammensetzung der Vorstellungen klar wird, heißt Deutlichkeit" (Anthr. I, § 6). Erst durch diese wird eine Summe von Vorstellungen zur Erkenntnis (S. 26). Eine Vorstellung ist klar, „in der das Bewußtsein zum Bewußtsein des Unterschiedes derselben von anderen zureicht", sonst ist sie „dunkel" (Kr. d. r. V., S. 360; vgl. Log. Einl. V, S. 37; Reflex. II, 424; WW. Ak. XVI, 84 f.). Die „diskursive Deutlichkeit" durch Begriffe ist von der „intuitiven" zu unterscheiden. „Dunkle Vorstellungen sind diejenigen, deren man sich nicht bewußt ist" (Deutlichk. d. Grunds. II, S. 82). Nach Krug ist ein Begriff klar, wenn wir imstande sind, „das durch ihn im ganzen Vorgestellte von dem durch andere Begriffe Vorgestellten ... zu unterscheiden". Deutlich ist er, wenn wir auch das durch ihn verknüpfte Mannigfaltige zu unterscheiden vermögen (S. 138 f.). Vgl. Beck, Log., § 13; G. E. Schulze, Allg. Log.[3], S. 217 ff.; Psych. Anthr.[2], S. 140; Gerlach, Log., § 62; Calker, Denklehre, S. 299 f.; Fries: „Klar ist ein Begriff, wenn ich ihn im ganzen abgesondert für sich als Schema der Einbildungskraft vorstelle, und deutlich ist er endlich, wenn ich ihn bestimmt nach dem Verhältnis von Inhalt und Sphäre denke, also noch Merkmale in ihm unterscheide" (Syst. d. Log., S. 111). Klar sind jene Vorstellungen, „die wir in uns haben und auch gleich in uns gewahr werden" (S. 47). Das Denken soll uns die Gebilde der reinen Vernunft klar machen (S. 94). Nach Bolzano ist eine Vorstellung klar, „wenn wir sie uns selbst wieder vorstellen, und zwar dadurch, daß wir sie anschauen" (Wissenschaftslehre III, 29; 116 f.). Beneke betrachtet die psychische K. als Produkt einer gleichartigen Verschmelzung von seelischen Gebilden (Lehrb. d. Psych.[3], S. 44). Im Sinne Herbarts (Lehrb. z. Einl.[5], S. 47; s. Hemmung) sagt Volkmann: „Am Klarheitsgrade der Vorstellung werden wir indirekt der Größe des Vorstellens bewußt" (Lehrb. d. Psych. I[4], 342). Nach Drobisch ist ein Begriff deutlich, wenn sein Inhalt vollständig bekannt ist (Neue Darst. d. Log., § 116). Klar ist, nach Lotze, ein begrifflicher Inhalt, der mit Bestimmtheit von anderen unterschieden werden kann, deutlich, wenn die allgemeine Regel, unter die der Zusammenhang seiner Teile fällt, wenn ferner die Merkmale, die er mit anderen Arten dieses Allgemeinen gemeinsam besitzt, wenn endlich auch diejenigen einzeln mitgedacht werden, die ihn von allen anderen Arten seines Allgemeinen unterscheiden" (Log.[2], S. 210). Avenarius nennt die Klarheit eines Aussageinhaltes „Abhebung" (Kr. d. r. Erfahr.). Ehrenfels versteht unter „Luzidität die größere K. oder Helligkeit, durch welche sich die Vorstellungen auszeichnen, auf welche die Aufmerksamkeit gerichtet ist" (Syst. d. Werttheor. I, 253).

Wundt lehrt, daß das Bewußtsein (s. d.) in verschiedenen K.sgraden auftritt. Die K. einer Vorstellung wird „gleichzeitig durch die Stärke ihrer Empfindungselemente und durch die Schärfe ihrer Apperzeption bedingt". Deutlich ist eine Vorstellung, „wenn sie von andern im Bewußtsein anwesenden scharf unterschieden wird" (Grdz. d. phys. Psych. III[5], 337 ff.). Es gibt eine „Klarheitsschwelle" (III[5], 339, 348 f.). Die K. im engeren Sinne ist eine Wirkung der Aufmerksamkeit (s. d.), der Apperzeption (s. d.). Um den „Blickpunkt" der Aufmerksamkeit sind die Vorstellungen „in einer Stufenfolge abnehmender K. geordnet" (Gr. d. Psych.[5], S. 185). Aus der Reihe aufeinander folgender Vorstellungen in jedem Momente ist „die unmittelbar gegenwärtige in unserer Auffassung bevorzugt".

„Ähnlich sind nun auch in dem simultanen Zusammenhang des Bewußtseins ... einzelne Inhalte bevorzugt. In beiden Fällen bezeichnen wir diese Unterschiede der Auffassung als solche der Klarheit und Deutlichkeit, wobei wir unter der ersten die relativ günstigere Auffassung des Inhalts selbst, unter der zweiten die in der Regel damit verbundene bestimmtere Abgrenzung gegenüber andern psychischen Inhalten verstehen" (S. 249 ff.). Der Klarheitsgrad ist die „Schärfe der Auffassung psychischer Inhalte" (Grdz. I⁶, 541 ff.). Je enger und vielseitiger die Verbindung der Erlebnisse, desto klarer bewußt sind sie (Sinnl. u. übersinnl. Welt, S. 119 f.). Ähnlich Messer (Psych., S. 267), Brod u. Weltsch (Ansch. u. Begriff, S. 49 ff.) u. a.; vgl. J. Schultz, Leib u. Seele, S. 34 ff. Nach H. Volkelt ist die Vorstellung einer Sache klar, wenn sie dieselben Unterschiedenheiten der Bestandteile zeigt, die eine bestimmte andere Vorstellung derselben Sache, also ein gesetztes Ideal aufweist (Über die Vorstell. der Tiere, S. 73 ff.; vgl. D. Katz, Die Erscheinungsweisen der Farben, 1911, S. 91; Ziehen, Leitfad. d. phys. Psych.⁵, 1900, S. 146 ff.; Linke, Gr. d. Wahrn., S. 176 ff.: Deutlich ist ein Gegenstand — nicht ein Erlebnis — wenn er so gegeben ist, daß er mit einem bestimmten andern als Norm betrachten vollständig übereinstimmt; vgl. S. 43 ff., 170 ff.), Geyser: „K. und Dunkelheit sind Unterschiede, die sich an den Bewußtseinsinhalten selbst zeigen und erkennen lassen" (Lehrb. d. allg. Psych.², S. 235). Es gibt nur K.stufen der Inhalte, nicht der Akte des Bewußtseins (Abr. d. allg. Psych., S. 13; gegen Dürr, Die Lehre von der Aufmerks., S. 11 ff. u. a.). Nach Rehmke gibt es nur klar oder unklar Wissendes und Gewußtes, Wissenserweiterung und Wissensvertiefung (Log.², S. 99 ff.). Nach Husserl sind die graduellen K.sunterschiede eigenartige Unterschiede der Gegebenheitsweise; die Anschaulichkeit läßt „kontinuierliche intensitätsartige Unterschiede zu (Ideen zu e. reinen Phänom. I², 125 ff.; „unklar" ist das Verschwommene, äußerlich und innerlich Ungeschiedene). Die „Wesenserfassung" (s. d.) hat wie das vorschwebende Einzelne Klarheitsstufen, wobei es für jedes Wesen eine „absolute Nähe" (reine Selbstgegebenheit) gibt. „Volle K." ist Anschaulichkeit, Gegebenheit zu einem Gedachten (S. 126 f.). Das sich klar-Machen (die „Klärung") besteht in Prozessen der Veranschaulichung und in solchen der Steigerung der K. des schon Anschaulichen (S. 128 ff.; vgl. S. 254 ff.: Verworrenheit und Deutlichkeit als Vollzugsmodi synthetischer Akte). Vgl. Elsenhans, Psych., 1912; Keyserling, Schöpfer. Erk., S. 259 (geistige Entwicklung geht auf vollkommene K. aus); Stumpf, Erschein. u. psych. Funkt., S. 11; H. Werner, Grundfragen der Intensitätspsych., 1922; H. Finscher, Kantstud. XXX; Peirce, How to make ideas clear, Popular science monthly, 1878; Rev. ph., 1879. Vgl. Aufmerksamkeit, Apperzeption, Bewußtsein, Unbewußt, Evidenz, Verstehen, Begreifen, Definition, Monaden, Sittlichkeit (Schwarz), Intuition, Lumen.

Klassifikation ist die Einteilung in Klassen, die vollständig durchgeführte, systematische Einteilung (s. d.) von Begriffen und deren Gegenständen. — Nach Hillebrand hat die K. logische und reale Bedeutung. Die logische K. ist „die ideelle Setzung eines realen Systems der Dinge des Wirklichen in seiner objektiven Weltordnung und damit in seiner Notwendigkeit" (Phil. d. Geist. II, 21). Nach Lotze wird bei der natürlichen K. die „gegenseitige Determination" der Merkmale mehr berücksichtigt (Log.², S. 147 ff.). Die Form der entwickelten K. ist ein Ideal (S. 166 ff.; Grdz. d. Log., S. 50 ff.). Nach Brentano muß eine K. natürlich sein, d. h. „das zu einer Klasse vereinigen, was seiner Natur nach enger zusammengehört" (Psych. II, 28 f.; vgl. Seelenvermögen). Driesch nennt „Klasse A" „die Setzung A, als aus der Gesamtheit ihrer daseienden Einzigkeiten bestehend begriffen" (Ordnungslehre², S. 58 ff.). Ein Surrogat für die Erfüllung des logischen Ordnungsideals ist die Setzung durch „Klasseninduktion", die von der hinzunehmenden Tatsache ausgeht, daß es in der Natur „Dasselbe" in vielen „Fällen", also als Naturklasse gibt. Klasseninduktorische Setzungen sind der Ausdruck von Naturgesetzen im allgemeinsten Sinne (S. 173 f.). Der Bestand von „Fällen" ist etwas Irrationales (Zur Lehre von d. Induktion, S. 3 ff.). Nach der modernen Logistik sind K. Menge, Reihe, Kollektion,

Extension meist gleichbedeutend. Zu jeder K. gehört ein „Glied" (Element), das nicht zu einer andern K. gehört. Jede Satzfunktion bestimmt eine K.; zwei Satzfunktionen, welche dieselbe K. bestimmen, sind Formaläquivalent. Es gibt auch Klassen von Klassen. Eine K. kann von einer andern „inkludiert" (eingeschlossen) sein. Die „Nullklasse", die kein Glied enthält, ist „leer" (s. Menge, Relation). Vgl. die Arbeiten von Russell u. a. (s. Logik). J. Royce (Prinz. d. Log., Enzykl. d. ph. Wiss. I, 104 ff.). Werden die verschiedenen Individuen so angesehen, als ob sie bereits gegeben wären, dann ist der Akt der K., d. h. die Behauptung, daß diese Individuen zu derselben Klasse gehören, gleichfalls ein Postulat, ein Willensakt von „pragmatischem" Wert. Insofern werden die Klassen gemäß den frei gewählten Namen der K. unterschieden, aus dem „Willen zur K.". Da aber ohne K. keine rationale Tätigkeit, keine Bestimmung eines geordneten realen oder idealen Reichs möglich ist, so hat die Definition von mindestens einigen K.sprinzipien einen absoluten Wert für die Logik. „Denn eine Welt, die wir gänzlich ohne Klassen begreifen wollten, würde überhaupt gar keine Welt sein" (S. 106 ff.; „Wille, vernünftig zu sein" als Quelle der logischen Axiome). Vgl. Wundt, Log. I³; Sigwart, Log. II², 231 ff., 699 ff.; Ziehen, Lehrb. d. Log., S. 594 f.; Durand de Gros, Aperçues de taxinomie générale, 1899; Mill, Syst. of log.³ II, 255 ff.; Spencer, Psych. II, § 309 (K. als Verbinden von Ähnlichem, Trennen von Unähnlichem; s. Erkenntnis); Jevons, Leitf. d. Log., S. 289 ff.; Vaihinger, Die Philos. des Als Ob, 1911. Vgl. Art (Kant), Gattung, System, Wissenschaft, Kategorie (Wundt), Dictum de omni, Intelligenzprüfung. — Klassen im soziologischen Sinne umfassen die durch wirtschaftlich-politische Macht und Interessen zusammengehörigen Elemente einer Gesellschaft (s. d.). Es gibt ein Klassenbewußtsein, eine K.ideologie, K.moral, K.interessen, K.gegensätze. Die schon von St. Simon u. a. beachtete Bedeutung der Klassenkämpfe betont der Marxismus (s. Geschichte). Vgl. A. Milhaud, La lutte des classes, 1910; M. Adler, Klassenkampf gegen Völkerkampf, 1918; Kautsky, K.kampf u. Eth., Neue Zeit XIX, Bd. 1; G. Lukacs, Gesch. u. K.kampf, 1923; W. Sauer, Grundlagen d. Gesellschaft, 1924; Hauptprobl. d. Soziol., hrsg. v. M. Pályi, 1923; Forsch. z. Völkerpsych., 1926; E. Fahlbeck, Die Klassen u. die Gesellschaft, 1922; Vierkandt, Gesellschaftslehre, S. 310 ff., 245 ff. Vgl. Sozialismus, Staat, Recht, Macht.

Klivität s. Lage (Stöhr).

Klugheit ist Intelligenz (s. d.) namentlich in praktischer Hinsicht. Nach Kant „die Geschicklichkeit in der Wahl der Mittel zu seinem eigenen größten Wohlsein" (Gr. z. Met. d. Sitten, S. 38 f.; Anthr. I, § 46; s. Imperativ). Vgl. Aristoteles, Eth. Nic. VI 13, 1144 a; VI 5, 1140 b; Platner, Ph. Aphor. II, § 1059 f.; Fichte, Syst. d. Sittenlehre, S. 211; Tönnies, Gemeinsch. u. Gesellschaft³, S. 96. Vgl. Vernunft, Mittel, Utilitarismus.

Koëxistenz: Zusammensein, Zugleichsein von Dingen in der Welt, in Raum und Zeit oder von Eigenschaften an demselben Dinge. Nach Kant ist die K. von Erscheinungen in einer möglichen Erfahrung durch den Grundsatz der „Gemeinschaft" oder Wechselwirkung (s. d.; vgl. Nova dilucid. 3, S. 46 ff.) gesetzt. Nach Brentano ist das Verhältnis des Gegenstandes eines seelischen Aktes keine K.relation, sondern etwas Relationsähnliches (O. Kraus in der Einl. zur 2. A. der Psychol. I, S. XXXVIII, LXXXVI f.; s. Intentional). Daß es neben kausaler auch eine K.gesetzmäßigkeit gibt, betont E. Becher (Geisteswiss. u. Naturwiss., S. 253). Vgl. Aristoteles, Cat. 13; Mahnke, Eine neue Monadol., 1917. Vgl. Simultan, Zeit, Ort, Relativitätstheorie, Relation, Kraft (Herbart: „Zusammen").

Kognitiv: erkenntnismäßig. „K.es Denken" unterscheidet H. Maier vom emotionalen Denken (s. d.).

Koinzidenz: Zusammenfallen. Eine „coincidentia oppositorum", ein Aufgehobensein aller endlichen Gegensätze (s. d.) im göttlichen Absoluten lehrt Nic. Cusanus. In Gott (s. d.) besteht eine K. des Größten und des Kleinsten (De docta ignor. I, 4), geht alles Verschiedene zur Einheit zusammen („in divina complicatione omnia absque differentia

coincidunt", De coniect. II, 1). Ähnlich G. Bruno (De la causa V), J. Böhme, Schelling (s. Indifferenz) u. a. Nach Hegel gibt es eine dialektische K. der Widersprüche (s. d.), eine Aufhebung dieser in höheren Begriffen, zuletzt in der Einheit der „Idee" (s. d.). Vgl. Reuchlin, De arte cabbal., 1517 („in mente datur coincidere contraria et contradictoria, quae in ratione longissime separantur"; ähnlich Hamann, Hegel u. a.). Vgl. Carnap, Kantstud. XXX, 334 f.: K. beim Kreuzen zweier „Weltlinien"; Brentano, Psych. II, 261; K. von Punkten möglich durch Zugehörigkeit zu einem Kontinuum. Vgl. Mystik, Einheit, Totalität, Absolut, Raum.

Koinzidenzen, Methode der, führt nach M. Schlick von der anschaulichen räumlich-zeitlichen Ordnung zur Konstruktion der transzendenten. Zwei Wahrnehmungsgegenstände, die im Gesichts- und Tastraum sich berühren (ein Lokalzeichen gemeinsam haben), müssen transzendenten Dingen entsprechen, die im objektiven Ordnungsschema einen „Punkt" gemeinsam haben. Indem man (meist optisch) zwei Punkte zur Deckung miteinander bringt, wird ein System von diskreten Orten im transzendenten Raum-Zeit-Schema definiert (Allg. Erk.², S. 249 ff.). Vgl. Maß.

Kollektion (colligere): Sammlung, Gesamtheit. — Kollektiv: auf eine Sammlung, Gesamtheit bezüglich. Nach Aristoteles, Leibniz u. a. ist kein Kollektivum ein Reales, was Brentano zuerst annahm, später bestritt (vgl. Psych. II, 227, 275 f.; Arist. u. s. Weltansch., 1911, S. 36). Nach Sigwart ist der K.sbegriff der Begriff eines Ganzen, der aus einer Vielheit diskreter Teile besteht (Log. II², § 78). Nach Külpe ist ein K. die Zusammenfassung von konkreten Gegenständen (Vorles. über Log., S. 196). Nach Husserl besitzt jedes synthetisch-einheitliche Bewußtsein den ihm zugehörigen synthetischen „Gesamtgegenstand". Das synthetische Bewußtsein (bzw. das reine Ich in ihm) richtet sich „vielstrahlig" auf das Gegenständliche; so ist das „synthetische Kolligieren" ein „plurales" Bewußtsein, es wird „eins und eins zusammengenommen" (Ideen zu e. reinen Phänom. I², 247 ff.). Es gibt auch ein Kolligieren im Modus des „gleichsam" (S. 250). Es gibt auch kollektive Freude, kollektives Gefallen, kollektives Wollen usw., d. h. neben dem „doxischen" „Und" ein axiologisches und praktisches „Und" (z. B. im Lieben einer Vielheit von Personen ein „Liebeskollektivum", S. 250 ff.). Nach Linke ist ein K. ein „Dies" wie jedes sonstige Individuum (Grundfrag. d. Wahrnehm., S. 144). Vgl. Kölner Vierteljahrshefte f. Soziol. II (F. W. Jerusalem, Über den Begriff der Kollektivität; Soziol. des Rechts I, 1925). Vgl. Wert, Einheit.

Kollektivaufmerksamkeit (simultane und sukzessive) ist die einen Komplex beachtende A. (G. E. Müller). — Kollektivbewegung (System-Bewegung) s. Bewegung (Palágyi). — K.bewußtsein s. Gesamtbewußtsein, Gruppe (Vierkandt u. a.). — K.gegenstände nennt Fechner Gesamtheiten von Objekten, deren Typus aus der Messung einzelner von ihnen bestimmbar ist oder auch Mengen gleichartiger Dinge oder Vorgänge, die sich nach bestimmten Merkmalsunterschieden quantitativ bestimmen lassen (Kollektivmaßlehre, 1897; G. E. Lipps, Die Theorie der K.gegenst., 1902; E. Bell, Beitr. zur Theorie d. K.gegenst., 1923; Wundt, Grdz. d. phys. Psych. I⁶, 567 ff.; H. Bruns, Wahrscheinlichkeitsrechn. u. K.gegenst., 1906; Royce in: Enzykl. d. ph. Wiss. I, 72 f. Vgl. Statistik. — Kollektivpsychologie: Psychologie von Gesamtheiten als Völkerpsychologie (s. d.), Sozialpsychologie (s. d.), Massenpsychologie (s. d.). Manche unterscheiden K. und Sozialpsychologie (P. Rossi u. a.; nach A. Groppali und G. Sarfatti, Psicol. sociale, 1911, ist die K. nur die Psychol. organisierter Massen). Vgl. Nisser, De Psyche der Menigte; Psychol. Omtrekken, 1920; De collective Psyche in Recht en Staat, 1916; Brönner, Zur Theorie der kollekt. psych. Erscheinungen, Z. f. Ph., 141; Rossi, Psicol. collettiva, 1900; Sociol. e psych. coll., 1908. — Kollektivseele, Kollektiv-Ich (Das Ich als Glied einer Gemeinschaft und Träger des Kollektivbewußtseins; Spranger, Lebensformen, S. 6 ff., 104 ff.). Vgl. Gesamtgeist, Komplex, Volksseele, Masse, Einheit, Gesellschaft, Statistik.

Kollektivismus s. Geschichte, Sozialismus, Kommunismus.

Kollektivvorstellungen sind die den Gliedern einer Gruppe gemeinsamen, stark emotional und volitionell betonten Vorstellungen und Anschauungen mit ursprünglich „prälogischer" (s. d.), einer mythenhaften Phantasie und einer mythologischen (s. d.) animistischen Begriffsbildung und Denkweise entsprechender Auffassung der Dinge und ihres Zusammenhanges. Vgl. die Arbeiten von Durkheim, Lévy-Bruhl (Das Denken der Naturvölker², 1926), Jerusalem (Einl. in die Ph.⁹⁻¹⁰, S. 187 ff., 267 ff., 286 ff.; Die soziol. Bedingtheit des Denkens, in: Vers. zu e. Soziol. des Wissens, 1924, S. 187 ff.) u. a. — K. heißt auch die „kollektive Komplexionsvorstellung" (z. B. die Vorstellung einer Schafherde; Ziehen, Lehrb. d. Log., S. 322; 342: „K.begriffe": S. 474, 660 f.; „K.urteile": S. 664). Vgl. Partizipation, Gesellschaft, Masse.

Kolligation: Zusammenfassung zu einem Komplex. Sie ist nach Drobisch, „die Zusammenfassung nur gleichartiger (unter einem und demselben Gattungsbegriffe stehender) Objekte". „K.sbegriff" ist ein Begriff, welcher eine K. zum Inhalte hat (Neue Darst. d. Log.⁵, § 29). Vgl. Störring, Log., S. 143 ff.; Kreibig, Die intell. Funktionen, S. 124 f.; Husserl (s. Kollektiv); Ziehen, Lehrb. d. Log., S. 392 f., 697 ff. (K.en = zusammenfassende Urteile: konjunktive, kopulative, divisive, disjunktive U.).

Kollision der Pflichten s. Kasuistik, Pflicht.

Kombination: Verbindung, Herstellung eines Zusammenhanges. Die Phantasie (s. d.) kombiniert Vorstellungsinhalte zu neuen Vorstellungskomplexen, das Denken kombiniert Begriffe und Urteile, gelangt durch K. zu Schlußfolgerungen, auch gibt es mathematische K.en (und Permutationen). Eine Kombinatorik ist schon die „ars magna" (s. d.) des R. Lullus (K. der durch Buchstaben bezeichneten Grundbegriffe und Gruppierung derselben; vgl. Prantl, Gesch. d. Log. III, 157 ff.; Declaratio Raymundi, ed. O. Keicher, 1909, S. 97). Das Desiderat einer K. als universaler „mathesis" stellt Leibniz auf (Gerh. VII, 205, 218 ff., 298; Hauptschr. I, 50; s. Ars, Logik), auch Ostwald (Mod. Naturph. I, 257 ff.; K. aller Elementarbegriffe); die moderne „Logistik" ist z. T. kombinatorisch. Vgl. Semler, Vers. über die kombinator. Methode², 1822; Schleiermacher, Dial., § 234 ff.; Sigwart, Log. II², § 75. — Die K. erörtern Jodl (Lehrb. d. Psych. II⁵, 313 f.), Wundt (s. Phantasie), O. Selz (Die Gesetze des geordn. Denkverlaufes, S. 165 ff.; A. f. d. ges. Psych. 27, S. 367 ff.; die K. ist ein Prozeß, „durch welchen infolge des Zusammenwirkens der Reproduktionsgrundlagen früherer Erlebnisse neue Dispositionen zu Bewußtseinserlebnissen entstehen, deren selbständige Teile oder unselbständige Momente den Bestimmtheiten der jenen Reproduktionsgrundlagen entsprechenden Bewußtseinserlebnisse gleichen, während das entstandene Bewußtseinserlebnis in seiner Gesamtheit mit keinem der früheren Erlebnisse übereinstimmt"), Ziehen (Leitfad. d. psychophys. Psych.¹¹, S. 252 ff., 351 ff.; Gr. d. Erk., S. 72 ff.; Prinz. u. Meth. d. Intelligenzprüf.⁴, 1918, S. 51 ff.; Lehrb. d. Log., S. 347, 478, 800; „K.svorstellungen" als Phantasie- und Spekulationsvorstellungen; Über das Wesen der Beanlagung, S. 37: „kreative K." = „schöpferische Synthese" bei Wundt) u. a. Zur Prüfung der K.sfähigkeit (s. Intelligenzprüf.) dienen Kombinationstests (auf Grund von K.en von Bilderfragmenten, Silben, Worten, Sätzen: Binet, Stern, Ebbinghaus, Meumann, Giese, Ziehen u. a.). — Kombinationstöne (Summations- und Differenztöne) sind die neben den Primärtönen auftretenden, welche die Differenz oder Summe dieser aufweisen (Störring, Psych., S. 91 f.; vgl. Ton). Vgl. Ästhetik (K. von Farben), Begriff (Stöhr: stabil und labil kombin. B.e).

Kombinatorik s. Kombination.

Komisch (von κῶμος) ist eine Art des Lächerlichen. Das Gefühl des Komischen beruht auf einem Kontrast (Widerspruch) zum Erwarteten, Sinnvollen, Vernünftigen, auf einer Spannung (Überraschung) und darauf folgender (entspannender) erhebender

Einsicht. Die Erwartung eines Bedeutsamen, das sich in ein Nichts auflöst, macht einer Lösung Platz, die als lustvoll empfunden wird, indem unser Ich sein seelisches Gleichgewicht (oder seine „Überlegenheit") wieder erlangt hat. Es gibt aber verschiedene Arten des Komischen (s. Witz).

Aristoteles: Das Lächerliche ist ein Fehler, der unschädlich ist. *Ἡ κωμῳδία ἐστὶν μίμησις φαυλοτέρων μέν, οὐ μέντοι κατὰ πᾶσαν κακίαν, ἀλλὰ τοῦ αἰσχροῦ ἐστὶ τὸ γελοῖον μόριον. τὸ γὰρ γελοῖον ἐστιν ἁμάρτημά τι καὶ αἶσχος ἀνώδυνον καὶ οὐ φθαρτικόν, οἷον εὐθὺς τὸ γελοῖον πρόσωπον αἰσχρόν τι καὶ διεστραμμένον ὀδύνης* (Poët. 5; vgl. Platon, Phileb., 47 Dff.). Cicero erblickt das Lächerliche in einer „turpitudine et deformitate quadam", die ohne Schlechtigkeit ist (De oratore II, 58ff.). Ähnlich Quintilian (Inst. orator. VI), Descartes (Pass. de l'âme, 62) u. a. (vgl. W. Süss, Das Probl. des K.en im Altert., Neue Jahrb. 45), Eberhard (Handb. d. Ästh. II, 211ff.; Theor. d. schönen Wiss., 1783). Vgl. Jungmann, Ästh.², S. 268. K. ist nach Überhosrt „ein Zeichen einer schlechten Eigenschaft einer anderen Person, wenn an uns selbst keines ebenderselben schlechten Eigenschaften zum Bewußtsein kommt, und das keine heftigen, unangenehmen Gefühle in uns hervorruft" (Das Komische, 1896-99, I, 2 ff., 524 ff). Nach Hobbes liegt das Komische im Unerwarteten, verbunden mit dem Bewußtsein eigener Überlegenheit („sudden glory") über die „inferiority" anderer (ev. auch die unsrige) (Hum. nature IX, 13). Das Überlegenheitsgefühl auch bei Hegel (s. unten), K. J. Weber (Demokritos), Weisse (Ästh. I, 212), v. Hartmann, Groos u. a. — Daß das Lachen vom Drucke und Zwange des Ernstes, der Wirklichkeit befreit, betonen Shaftesbury (Sensus communis, 1709; Charact. of men, 1711), Bain, Sully (Essay on laughter, 1902; Les théories du risible, Rev. ph., 54), Paulsen, K. Fischer (s. Witz) u. a. Zumeist wird die Kontrastwirkung im Komischen betont (schon Chr. Wolff, Psych. empir., 1732; Baumgarten, Eberhard, Lessing, Hume u.a.). Nach Mendelssohn beruht das Lachen auf einem „Kontrast zwischen einer Vollkommenheit und Unvollkommenheit. Nur daß dieser Kontrast von keiner Wichtigkeit sein und uns nicht sehr nahe angehen muß, wenn er lächerlich sein soll" (WW. I 2, 41 ff.). Vgl. Sulzer, Allg. Theorie d. schönen Künste, 1786 f.; Goethe, Sprüche in Prosa, WW. IV, 140 („Das Lächerliche entspringt aus einem sittlichen Kontrast, der auf eine unschädliche Weise für die Sinne in Verbindung gebracht wird"). Nach Kant ist das Lachen „ein Affekt aus der plötzlichen Verwandlung einer gespannten Erwartung in nichts" (Kr. d. Urt., §54). Im Lachen Erregenden ist etwas „Widersinniges". Indem der Verstand das Erwartete nicht findet, fühlt man die Wirkung des Nachlassens der Spannung im Körper als lustvoll (wechselseitige Anspannung und Abspannung, S. 190 ff.; Fragm. I, 328; Das Lachen als Entspannungswirkung bei K. J. Weber, Dugas, Psych. du rire, 1902, p. 128; Bergson u. a.). Ähnlich Keppler (Krit. Unt. über die Ursache u. Wirkung des Lächerl. 1792). Nach Jean Paul besteht das K. im „unendlichen Kontrast zwischen der Vernunft und der ganzen Endlichkeit" (Vorschule d. Ästh., § 28 ff.). Lächerlich ist das Unverständige, sofern es sinnlich angeschaut wird (§ 28). Nach Schopenhauer entsteht das Lachen „aus der plötzlich wahrgenommenen Inkongruenz zwischen einem Begriff und den realen Objekten" (W. a. W. u. V. I. Bd., § 13; II, K. 8; WW. XI, 306 f.: Inkongruenz der Begriffe mit den Anschauungen). Nach Bouterwek ist das Lächerliche „eine besondere Erscheinung des Widersinnigen, das sich selbst oder wenigstens seine beabsichtigte Wirkung zerstört" (Ästh. I, 178). Es überrascht uns, ist gleichsam ein Nervenkitzel (I, 179 f.). Nach Bendavid entsteht es aus der Wahrnehmung eines Mißverhältnisses zwischen Wirkung und Ursache (Geschmackslehre, S. 117 ff.). Wie Heydenreich (Grundsätze d. Krit. d. Lächerl. 1797) erklärt Pölitz: „Das Lächerliche entspringt aus sinnlich erscheinender, aus anschaulicher Ungereimtheit und wird durch die Versinnlichung von etwas Widersinnigem, Zweck- und Verhältniswidrigem bewirkt, welches wir an einer menschlichen Individualität bemerken" (Ästh. I, 242 ff.). Nach A. Ruge ist das K. das Sich-wieder-gewinnen der Idee aus der Versunkenheit (Neue Vorschule d. Ästh., S. 58 ff.). Nach Zeising ist es „das Schöne in der Form desjenigen Widerspruchs, durch den das anschauende Subjekt aus

der Empfindung einer objektiven Unvollkommenheit, oder richtiger Vollkommenheitswidrigkeit, unmittelbar in die Empfindung der subjektiven Vollkommenheit hinübergerissen wird" (Ästh. Forsch., S. 282 ff.). Vgl. A. W. Bohtz, Über das K., 1844. Den Kontrast des Ideegemäßen, Großen mit dem Scheine, Nichtigen betonen Schleiermacher (Ästh., 190 ff., 350), Schelling (WW. I 5, 712), Hegel (Vorles. über Ästh., 1835), K. Rosenkranz: „Das Komische ist die Auflösung des Häßlichen, indem es sich selbst vernichtet." Die gespannte Erwartung löst sich in nichts auf (Syst. d. Wiss., S. 564). Indem das K. „die Nullität des Scheines der Idee aufdeckt, der sich an Stelle ihrer positiven Erscheinung aufspreizt", wird sie satirisch, ironisch, humoristisch (Vgl. Ästh. d. Häßl., S. 310). Ferner J. J. Wagner (Syst. d. Idealph., S. 270: K. ist „alles, was eine Realität verspricht und eine Nichtigkeit leistet"), Solger (Erw. I, 250), Th. Vischer (Ästh. 1847-58; Das Schöne u. die Kunst², S. 185; Über das Erhab. u. K., 1837), Kirchmann (Ästh. II, 45 ff.), Lotze (Gesch. d. Ästh., S. 347), M. Carriere: „Im Komischen ist immer etwas, das uns verblüfft oder chokiert, und wenn es bestehen bliebe, so würde es uns verwirren und ärgern; aber indem es zugleich an seinem eigenen Widerspruch zugrunde geht, löst sich die Dissonanz, und dies anzuschauen erheitert wieder und gibt uns die Gewißheit, daß nur das Gute, Schöne, Wahre auch das Wirkliche und Dauernde ist" (Ästhet. I, 197). Vgl. Suabedissen, Trahndorff (Ästh. II, 34 f.), Fechner (Vorschule d. Ästh. II, 221 ff.), Lazarus (Das Leben der Seele, I, 3), C. L. Flögel (Gesch. d. kom. Liter., 1784—87; Gesch. des Groteskkomischen, 1788, 1862; Gesch. des Burlesken, 1794), v. Hartmann (Ästh. II, 322 ff.), Th. Ziegler (Das Gefühl², S. 142 ff.), Renouvier (Nouv. monad., p. 211), Köstlin (Ästh., S. 236 ff.), K. Fischer (Über den Witz, S. 76 ff.). Nach Ch. Levêque wirkt das Lächerliche, indem der Geist das Regelwidrige in kleinen Dingen leicht bemerkt (Rev. des deux mondes, 1863), Volkelt: „Ein Scheinwert ist es, der sich in seiner Selbstauflösung anschaulich darstellt", ein „Umschlagen des Bedeutenden ins Nichtige" findet statt (Syst. d. Ästh. II, 343 ff). Ähnlich Wundt („Umkehrung eines ernsten Eindruckes in sein Gegenteil", Völkerpsych. III, 3, S. 535 ff.), J. Cohn (Allg. Ästh. S. 206 ff.), B. Croce (Ästh. 1905) u. a. Nach Höffding ist allem Lächerlichen gemein, „daß etwas Ohnmächtiges wegen des Gegensatzes zu einer überlegenen Macht plötzlich in seiner Nichtigkeit erscheint. Das Lächerliche setzt voraus, daß wir uns einen Augenblick haben dupieren, verblüffen, von einer Illusion befangen oder durch eine Erwartung spannen lassen, und daß das Ganze sich nun auf einmal in nichts auflöst" (Psych.², S. 408 ff.). Die Kontrastwirkung des Lächerlichen „entsteht dadurch, daß zwei Gedanken oder zwei Eindrücke, die jeder für sich ein Gefühl erregen und deren letzterer niederreißt, was ersterer aufbaut, plötzlich aufeinander stoßen" (S. 409 f.). Nach Jodl wirkt der Witz komisch, „wenn zwei für gewöhnlich weit auseinanderliegende Vorstellungen oder Vorstellungsreihen in der Weise verknüpft werden, daß plötzlich und mit blitzartiger Klarheit die Möglichkeit oder Tatsächlichkeit ihrer Verbindung und einer wechselseitigen Beziehung einleuchtend wird, während fast im nämlichen Moment ihre totale Inkongruenz ins Bewußtsein tritt" (Lehrb. d. Psych. II⁵, 332 ff.; vgl. Beneke, Lehrb. d. Psych.³, S. 200; K. Lange, Das Wesen der Kunst I², 342; Hecker, Das Phys. u. Psych. des Lachens, S. 80; Kraepelin, Ph. Stud. II, 321 ff.; R. Roetschi, Der ästh. Wert des Komischen u. d. Wesen des Humors, 1915; Lacombe, Du comique et du spirituel, Rev. de mét. V, 571 ff.; J. Ziegler, Das K., 1900; R. Bärwald, Zur Psych. d. Kom., Z. f. Ästh. II, 224 ff.; J. Pokorny, Das Pathos u. die Komik, Z. f. Ph. u. Päd. X, 1 ff., 97 ff. u. a.). Nach K. Groos besteht die Grundlage des Komischen in einer „Verkehrtheit", „die uns mit einem angenehmen Gefühl unserer eigenen Überlegenheit erfüllt". Die Verkehrtheit „verblüfft" (erster „Choc"), diese Verblüffung ist eine Spannung, die bis zur Erkenntnis der Verkehrtheit dauert, dann tritt der Genuß der Überlegenheit auf (Einl. in d. Ästh., S. 378 ff., 463 ff.). Nach Lipps beruht das Gefühl des Komischen darauf, daß „einem Bedeutungslosen und zur Inanspruchnahme seelischer Kraft aus eigener Energie relativ Unfähigen in hohem Maße seelische Kraft zur Verfügung steht". Die leichte, ungehemmte Ausbreitung des Wahrnehmungs-

inhalts bewirkt Lust (Psych. der Komik, Ph. Monatsh. 24. Bd., S. 142 f.; vgl. Bd. 25). „Komisch ist, was den Anspruch erhebt, ein Großes oder Bedeutsames zu sein, was als ein Etwas auftritt oder sich gebärdet, um dann plötzlich als ein Nichts zu erscheinen oder sich auszuweisen" (Ästh. I, 365, 575: das ohne Erwartung Eintretende, zuerst als groß Erscheinende erweist sich als klein; vgl. K. u. Humor², 1922). Das Gefühl des Humors ist eine Art des Erhabenheitsgefühls, Verbindung von Ernst und Anteilnahme mit dem Komischen und Lachen (Ästh. I, 366). Ähnlich Heymans (Z. f. Psych. 11, S. 31ff., 333ff.; 20, S. 174 ff.) u. a. Nach Honecker wirkt k. ein „harmloser Kontrast zwischen Auffassung und Einstellung" oder „das harmlos Fremde" (Komik u. Einstell., A. f. Psych. XLVII, 94ff, 101; viel Literatur). — Nach Bergson ist das Wesentliche des K.en die „Mechanisierung des Lebens", der „Automatismus" gegenüber der freien Aktivität. K. wirkt alles, was uns das Physische einer Person, dessen Ursache ein Geistiges ist, beachten läßt (Le rire⁶, 1910, p. 24 ff., 52, 109; Das Lachen, 1913); — S. Freud lehrt das Abreagieren verdrängter Komplexe aus dem Unbewußten als das für das K.e Bedeutsame (s. Witz; Der Witz, S. 204 ff.; ersparter Vorstellungsaufwand). Vgl. Sulzer, Theor. d. schön. Künste; Schütze, Vers. e. Theor. d. Komischen, 1815; Zimmermann, Ästh., § 766 ff.; Schasler, Ästh. I, 63; II, 241; Courdaveaux, Études sur le c., 1875; Philbert, Le rire, 1883; Penjon, Rev. ph. II; Dugas, Psych. du rire, 1902; Ribot, Psych. d. sent., p. 342 ff.; Bain, ment. and mor. science, p. 315 ff.; St. Hall u. Allin, Amer. journ. of psych. IX; L. J. Martin, l. c. XVI; J. C. Gregory, The nature of laughter, 1924; O. Schauer, Über das Wesen der Komik, A. f. g. Psych. XVIII, 411 ff.; Witasek, Grdz. d. allg. Ästh., 1904; G. A. Levy, Il comico, 1913; Meumann, Syst. d. Ästh., 1914; Wahle, Mechan. d. geist. Leb., S. 476 f.; Müller, Zur Psych. des Kom., Deutsche Psych. I, 20 ff.; Psych. der Kunst I², 229 ff.; Moeller, Humor u. Komik, 1926; Dessoir, Ästh., S. 213 ff.; S. Hochfeld, Der Witz, 1920; F. Knipp, Das psych. Problem d. Komik, Z. f. Ästh. XVIII; F. Jahn, Das Problem des K.en in s. gesch. Entwickl., 1904. Vgl. Witz, Humor, Lachen, Ästhetik.

Kommunismus (communis, gemeinsam) ist die Lehre von einer auf Gütergemeinschaft beruhenden Gesellschaftsordnung. Ein primitiver K. bestand einst oder besteht noch bei manchen Naturvölkern. In religiös gefärbter Form trat ein gewisser K. öfter auf (z. T. im Urchristentum, bei Hussiten u. a.). Der sozialistische (Marxistische) K. — von dem der „bolschewistische" K. eine Abart ist — fordert nur Gemeinsamkeit der Produktionsmittel, nicht des Konsums und nicht im Sinne einer „Aufteilung" an die Individuen (s. Anarchismus), sondern im Sinne planmäßiger Gemeinwirtschaft, die einen kulturellen Individualismus nicht ausschließt (s. Sozialismus). Vgl. Marx u. Engels, Das kommun. Manifest, 1847; Tönnies, Gemeinschaft u. Gesellschaft³, 1920 (Bewegung von ursprünglichem, einfachem K. zum daraus hervorgehenden Individualismus und zum dadurch gesetzten Sozialismus); Kirchmann, Über den K. in der Natur, 1880; M. Adler, Der K. bei Marx, A. f. Gesch. d. Sozial. VI, 1915, S. 229 ff.; K. P. Hasse, Der kommun. Gedanke in der Philos.², 1923; G. Adler, Gesch. des Sozial. u. K. von Plato bis zur Gegenw. I; R. Pöhlmann, Gesch. d. sozialen Frage u. d. Sozial. in der antiken Welt, 1912; Schriften von Lenin, Bucharin u. a. Vgl. Gleichheit, Gesellschaft, Utopie.

Komparativ: vergleichsweise . Nach Kant hat die Erfahrung (s. d.) und Induktion (s. d.) nur „k." Allgemeinheit. „Inkomparate" und „komparate" (Komparations-, Relations-) Begriffe unterscheidet Ziehen (Lehrb. d. Log., S. 476). Komparation: Vergleichung (s. d.). Vgl. Brentano, Psych. II, 218, 273 f., 304. Vgl. Psychologie.

Kompensation: Ausgleich, Ersatz (s. Lokalisation, Nerven, Entelechie). K.en in der Natur gibt es nach Goethe, Emerson (Essays, Un.-Bibl., S. 17), Feuchtersleben u. a. Nach A. Adler entspringt dem Machtwillen (s. d.) eine Überkompensation von Minderwertigkeiten durch Mehrleistungen (Über den nervösen Charakter³, 1922; Prax. u. Theor. d. Individualpsych.², 1924). Vgl. Handlung, Psychoanalyse (K. als Ersatz für verdrängte Tendenzen), Geschmacks-, Geruchsinn, Energie, Geschehen.

Komplementärfarben s. Gesichtssinn.

Komplex (complexus; s. Begriff, incomplexum; „notio complexa“: Chr. Wolff, Ph. rat., § 105): Gesamtheit, Ganzes (s. d.), zu einem einheitlichen Ganzen Verbundenes oder als solches Gegebenes. Komplexion: Verbindung zu einem K. Die K.stheorie besagt, daß im Seelenleben eine organische Struktur (s. d.) besteht, daß die Bestandteile desselben Momente, Faktoren als Glieder von Ganzheiten sind, die mehr sind als bloße Summationen selbständiger Elemente (s. Synthese). Die Wahrnehmungen (s. d.) der Dinge treten als Komplexe auf, aus denen Elemente heraus analysiert werden. Neben den elementaren gibt es K.assoziationen und K.reproduktionen. Das Denken (s. d.) vollzieht sich vielfach auf Grund von K.ergänzungen. Die einem K. als solchem (z. B. einer Melodie) eigenen Qualitäten heißen (nach Krueger u. a.) K.qualitäten (s. Gestalten). — Unter Komplexen im engeren Sinne versteht man auch affektbehaftete Vorstellungsgruppen, die nach den Vertretern der Psychoanalyse (s. d.) nach ihrer „Verdrängung“ unbewußt weiterwirken; sie haben nach ihnen meist erotischen Charakter und gehen meist auf Kindheitserlebnisse oder auf ein seelisches „Trauma“ (einen seelischen Chock) zurück. (Als Beispiel für K.e dient besonders der „Vater-K.“ mit ambivalentem Gefühlston, bzw. der „Ödipus“-K.) — Von K.en als Ding-Vorstellungen spricht Stricker (Stud. über Assoz., S. 5ff.). K.e als Ganzheiten seelischer Art gibt es nach Wundt (Grdz. d. phys. Psych. II[5], 370 ff.; Sinnl. u. übersinnl. Welt, S. 101), Lipps (Einh. u. Relat., S. 35, 45), Meinong (Zur Psych. der Komplexionen u. Relat., Z. f. Psych. 2, S. 245 ff.), F. Krueger (Über Entwicklungspsych. I; Psych. Stud. I, 379 ff.; II, 221 ff.), H. Volkelt (Über die Vorst. der Tiere, S. 84 ff.; Keine eigentlichen „Teile“ in einem K.; die K.qualität ist etwas einheitlich Gegebenes; als Urzustand des Bewußtseins umfaßt eine einzige Total-K.qualität alle Inhalte), Bühler, Messer (Psych., S. 335, 340), Koffka, Wertheimer, Köhler, Külpe (Vorles. über Psych.[2], S. 152f.), Offner (Das Gedächtnis[4], S. 133, 147, 152), Jodl (Lehrb. d. Psych.[5] I-II), Th. Haering (Die Materialisier. des Geistes, 1919), Cornelius, Witasek (Z. f. Psych. 14), Ziehen (Leitfaden d. phys. Psych.[11], S. 246, 369; Lehrb. d. Log., S. 320 ff.; „Komplexion“ als Synthese, deren Produkte sind „K.svorstellungen“; die K. ist mehr als eine Addition, sie hat verschiedene „Fälle“) u. a. Nach der „Konstellationstheorie“ beruhen die Komplex-Assoziationen auf der Konstellation (s. d.); so nach James (Psych., S. 257 ff.), Ebbinghaus, G. E. Müller (K.theorie u. Gestalttheorie, 1923; Abr. d. Psych., 1924; Zur Analyse der Gedächtnistät., 1911-17; K.e entstehen durch kollektive Aufmerksamkeit, Kohärenz; festere Assoziation der Glieder des K.es untereinander als mit solchen anderer K.e; die Aufgabe schafft eine günstige Konstellation für die mit ihr übereinstimmenden Reproduktionstendenzen) u. a. Dagegen wendet sich die Theorie der „Komplexergänzung“ von O. Selz (Komplexionstheorie u. Konstellationsth., Z. f. Psych., 83; Die Gesetze der produkt. u. reprod. Geistestät., 1924, S. 7 ff.; Die Gesetze des geordneten Denkverlaufes I-II). Die Anschauungsganze sind nicht Aggregate, sondern K.e; „K.dispositionen“, „K.assoziationen“; die Annahme eines konstellierenden Zusammenwirkens einzelner Elemente ist zu ersetzen durch die Annahme einer K.wirkung; Gesetze der „K.ergänzung“ bei der Wissensaktualisierung: 1. Ein gegebenes als einheitliches Ganzes wirkendes Komplexstück hat die Tendenz, die Reproduktion des ganzen Komplexes herbeizuführen“. 2. Ein einen K. antizipierendes Schema hat die Tendenz, die Reproduktion desselben herbeizuführen. 3. Die auf die Ergänzung eines schematisch antizipierten Komplexes gerichtete Determination begründet die Tendenz zur Reproduktion des ganzen Komplexes. Das gilt auch für Beziehungsganze und Sachverhältnisse (I, 1 ff., 45 ff., 89 ff., 105 ff., 177 ff.; II, 369 ff.; s. Struktur, Denken, Wissen). Ähnlich Driesch (Ordnungslehre[2], S. 337 ff.; Bewußthaben „antizipierter Schemata“, d. h. von Beziehungs-Komplexen; „Erfüllung des starren Ordnungsschemas mit Inhalt“ als Wesen des Denkens, „Einsetzen bestimmter Glieder in ein Beziehungsschema, in dem die Glieder bisher unbestimmt gelassen waren“ als „Entdecken“). Vgl. Neue psychol. Stud. I, 1926, hrsg. von F. Krueger. — Ein kom-

plexes (unanalysiertes) Vorstellen und Denken besteht bei Naturvölkern nach K. Th. Preuss (Die geist. Kultur der Naturvölker, 1914, S. 9 ff.; ähnlich Wundt, Thurnwald, Zur Psych. des Totemismus, Anthropos XIV, 48 ff.; „Denken in Vollbildern", Cassirer, Philos. der symbol. Formen II, S. 60 ff., Lévy-Bruhl, Das Denken der Naturvölker², S. 30, u. a.). — „Komplexe" als besonders gefühlsbetonte Vorstellungen oder Vorstellungskreise bei Bleuler, Jung (Diagnost. Assoziationsstud., 1906; Vers. e. Darstell. der psychoanalyt. Theorie, 1913), Freud („eine Gruppe von zusammengehörigen, mit Affekt besetzten Vorstellungselementen", Über Psychoanalyse, 1910, S. 30 ff.), K. Schrötter („bedeutsame, ausgedehnte biopsychische Reihen, die infolge äußerer oder innerer Gründe zu keinem befriedigenden Abschluß gebracht werden können"; Die Wurzeln der Phantasie, Jahrb. Ph. Ges., Wien, 1912, S. 26) u. a. Vgl. Krueger, Der Strukturbegriff in der Psych., VIII, Kongr. exp. Psych., 1924; Meinong, Über Gegenstände höh. Ordnung, S. 395, 420 ff.; Über Annahmen, S. 251 ff. (1. „Und"-Komplexe additiver Art, Kollektion; 2. „Durchdringungskomplexe"); N. Hartmann, Grdz. e. Met. d. Erk.², S. 511 ff. (in der „stigmatischen" Schau wird nur das Ganze, der K., das Integral als solches angeschaut); Wundt, Sinnl. u. übersinnl. Welt, S. 101 ff.; Cornelius, Transz. Systematik, S. 60 f., 83 f., 132 ff. Vgl. Ganzes, Gestalt, Einheit, Struktur, Psychisch, Denken, Aufgabe, Lernen, Assoziation, Wissen, Lokalzeichen, Zahl, Ding, Objekt, Ich, Binomismus, (Ziehen: „ξ-K.e", „ν-K.e"), Noema, System, Komplikation, Begriff, Synthese.

Komplikation (complicatio: Cicero, De offic. III, 19, 76): Zusammenfaltung, Verwicklung, Vereinigung eines Mannigfaltigen. Nach Nic. Cusanus ist die Welt eine Explikation Gottes, und dieser die „complicatio omnium". „Deus complicite est omnia" (De doct. ignor. II, 3). Auch R. Fludd erklärt, „ut omnes res essent complicite in potentia divina" (Phil. Mos. 1, 3, 2). Nach Herbart „komplizieren" sich die nicht entgegengesetzten Vorstellungen (wie Ton und Farbe), soweit sie ungehemmt zusammentreffen, im Bewußtsein zu einem Ganzen, entweder vollkommen oder unvollkommen (Lehrb. z. Psych.³, S. 21 f.). Nach Fortlage sind K. Verbindungen ungleichartiger Bewußtseinsinhalte (Psych. I, 169 ff.). Nach Lipps ist K. „die räumliche Verbindung disparater Vorstellungsinhalte" (Gr. d. Seelenleb., S. 579). Wundt versteht unter K. simultane Assoziationen von Elementen verschiedener Sinnesgebiete, bei denen die Elemente unterscheidbar bleiben (z. B. die optische und taktile Empfindung bei einem Stück Zucker), „Verbindungen zwischen ungleichartigen psychischen Gebilden" (Gr. d. Psych.⁵, S. 281). Gegenüber der Assimilation erscheint sie als eine losere Verbindung (ib.). Unter den verbundenen Gebilden ist eines das „herrschende", klarer bewußte (S. 282). Oft ist die Existenz einer K. nur durch ihre Gefühlswirkung bemerkbar (ib; Grdz. II⁵, 541 ff.). Ähnlich Külpe (Vorles. über Psych.², S. 151 ff.). Kein Unterschied zwischen K. und Assimilation besteht nach H. Maier (Psych. d. emot. Denkens, S. 114) und Linke (Gr. d. Wahrnehm., S. 182). Vgl. Verschmelzung, Ding.

Kompossibel: zusammen möglich, miteinander vereinbar, Nach Leibniz ist nicht alles Denkbare (Mögliche) kompossibel; diese Welt hingegen ist der Inbegriff alles Kompossiblen, wie es im göttlichen Geiste geschaut war und von Gott realisiert wurde (De rerum originatione radicali, 1697; Erdm. p. 99, 147, 719; Nouv. ess. III, ch. 6, § 12).

Komprehension (comprehensio): Zusammenfassung, Begreifen (s. d.); Vereinigung eines Mannigfaltigen in ein Ganzes durch die „Einbildungskraft" (Kant, Kr. d. Urt. I, § 26; ästhetische u. intellektuelle K.; Ist es Erfahr., daß wir denken², WW. VIII, Ph. Fragm., S. 194; „die Handlung der Einbildungskraft, aus einer empirischen Anschauung einen Begriff zu machen").

Kompromiß s. Altruismus (Häberlin, Ewald), Angst, Psychoanalyse. Vgl. Häberlin, Der Geist u. die Triebe; Ewald, Die Relig. des Lebens, S. 149 ff.; L. v. Wiese, Allg. Soziol. I, K. 5, § 3.

Konditional (richtiger: Kondicional) s. Bedingung, Kausalität, Ursache (Verworn: „Konditionalismus"). Vgl. Verworn, Kausale u. k.e Weltansch.², 1919; W. Roux, Über kausale u. k. Weltansch., 1913 (gegen den K.); E. Fröschels, Wille u. Vernunft, 1926.

Konflikt: Zusammenstoß, Widerstreit, besonders zwischen Pflichten (s. d.). Psychologisch besteht ein K. zwischen Vorstellungen nach Herbart, Stout (wo „a conscious process tend to take a plurality of incompatible directions", Anal. psych. I, 281 ff.). Aus dem K. der Willenseinheiten miteinander leitet Wundt das Objektbewußtsein (s. d.) ab. Vgl. Müller-Lyer, Soziol. der Leiden⁸, 1923, S. 13 ff. (Arten der K.e); L. v. Wiese, Allg. Soziol. I, K. 6, § 9; J. Levine, Das Unbewußte, 1926. Vgl. Psychoanalyse, Kampf.

Konform (conformis): von übereinstimmender Form, entsprechend. Vorstellungen, Begriffe können den Dingen k. sein (vgl. Descartes, Medit. III). Konformität (conformitas: bei Gilbertus Porretanus, Prantl, Gesch. d. Log. II, 220; „c. intellectus ad rem intellectam": Durand von St. Pourçain, In lib. sent. I, 19, 5; Clauberg u. a.): die Eigenschaft von Denk- oder Erkenntnisformen, dem Seienden zu entsprechen, ihm gemäß zu sein (vgl. Leibniz, Gesch. IV, 482 ff.: „conformité" des Vorstellungsinhalts jeder Monade zu den andern Monaden; Kant, WW. Ak. XV, 271: K. mit den Gesetzen der anschauenden Erkenntnis im Ästhetischen). Eine K. der Denk- und Seinsgesetze besteht nach Aristoteles, der Scholastik, Spinoza, Bardili, Hegel, Schleiermacher, Ritter, Trendelenburg, Lotze, Ueberweg, v. Hartmann, Riehl, Wundt (Kl. Schr. I, 197 ff.), Marty (Unters. zur Sprachph. u. Gramm. I, 416, 423 ff.; s. Adäquation), G. Schneider (Kantstud. XXIII, 233 ff.), Külpe (Vorles. über Log., S. 108 f.), Messer, Geyser, A. Müller (Wahrh. u. Wirkl., 1913), Jerusalem. O. v. der Pfordten, der einen Konformismus vertritt, lehrt, das (an sich unbekannte) Wesen der Dinge werde in Konformitäten zu erfassen gesucht. Die Begriffe und die daraus gebildeten Gesetze haben eine bestimmte Beziehung zur Außenwelt, sie entsprechen ihr symbolisch. Das normgemäß Gedachte ist dem Wesen der Dinge konform (Vorfragen der Naturph., S. 524 ff.; Konformismus I—II; Z. f. Ph. 185, S. 18 ff.). Vgl. Denken, Wahrheit, Parallelismus (logischer), Form, Denkgesetze, Erkenntnis, Begriff, Urteil, Kategorien, Realismus, Sein.

Konfuzianismus: die Lehren des Chinesen Kong-fu-tze (Confucius), der eine humane Ethik (des Altruismus, der Harmonie, des Maßes, der Pietät, Rechtlichkeit) vertritt (Tschon-Yông, deutsch, 1878; Ta-hio, deutsch 1875; Gespräche, deutsch von R. Wilhelm, 1910); R. Wilhelm, Kung-Tse, 1925).

Kongruenz nennt Ziehen die innere Widerspruchslosigkeit des Denkergebnisses (Lehrb. d. Log., S. 289 f., 422 ff.). Vgl. Wahrheit.

Konjektur (coniectura): Vermutung. Nach Nic. Cusanus ist alles Wissen vom Wesen Gottes nur K. „Consequens est, omnem humanam veri positivam assertionem esse coniecturam". „Cognoscitur igitur inattingibilis veritatis unitas alteritate coniecturali" (De coniect. 1; vgl. Docta). Eine Evidenz der Vermutung gibt es nach Meinong. Induktionswissen ist nur Vermutungswissen (Über Mögl. u. Wahrscheinl., S. 666 ff.).

Konjunkt nennt Ziehen sich kreuzende Begriffe (Lehrb. d. Log., S. 563 ff.). K. (conjunctum) ist der ursprüngliche Ausdruck für das *συμπεπλεγμένον* der Stoiker (Cicero, Acad. II, 30, 97). Über Konjunktionen vgl. Sigwart (Log. I², 277 ff.).

Konjunktives Urteil ist ein Urteil mit einem Subjekt und einer Mehrheit von Prädikaten (S ist — bzw. ist nicht — P_1 und P_2 . . .). Es gehört nach Ziehen zu den „Kolligationen" und liegt der Bildung komplexer Begriffe zugrunde (Lehrb. d. Log., S. 704 f.; S. 721: K. Schlüsse). Vgl. Kopulativ.

Konklusion: logische Folgerung, Schlußsatz (bei Aristoteles *συμπέρασμα* Anal. pr. I 9, 30 a 24; II 6, 58 b 16). Die Folgerung ist in den verschiedenen Modis der Schlußfiguren (s. d.) verschieden. Stets ist sie der „schwächeren" (d. h. partikulären oder ver-

neinenden) Prämisse gemäß: „Conclusio sequitur partem debiliorem". Der Satz schon bei Theophrast, Eudemos: *ἐν πάσαις ταῖς συμπλοκαῖς τὸ συμπέρασμα ἀεὶ τῷ ἐλάττονι καὶ χείρονι τῶν κειμένων ἐξομοιοῦσθαι*, auch bei Apuleius (vgl. Prantl, Gesch. d. Log. I, 371, 587). Ziehen versteht unter K. den Schluß (s. d.); den Schlußsatz nennt er „Konklusum" (Lehrb. d. Log., S. 293 f., 710 ff.).

Konkrepanz: logische Richtigkeit. Gegensatz: Diskrepanz (Ziehen, Lehrb. d. Log., S. 284).

Konkret s. Abstrakt, Begriff, Allgemein (Hegel: das „Konkret-Allgemeine"), Wort, Monismus (v. Hartmann). — Konkretum ist ein „selbständiges Wesen" (Husserl, Ideen zu e. reinen Phän. I², 29 ff.; „konkrete Gattungen" haben Konkreta unter sich; „Region" ist die „gesamte zu einem Konkretum gehörige oberste Gattungseinheit"). Linke: Selbständigen k.en Gegenständen ist es wesentlich, selbständig zu bestehen (Gr. d. Wahrn., S. 100 ff., 151; s. Erlebnis; dieses ist nicht „k.", ist an ein Ich gebunden). Vgl. H. Pichler, Vom Wesen d. Erk., 1925. — Konkretismus heißt das „harmonistische", auf Einheit, Synthese im Erkennen und Leben abzielende System von S. Köteles, J. Hetényi (Das harmonist. System, 1834, ungar.), C. Horváth. Vgl. R. Guardini, Gegensatz der Gegensätze. Versuch e. Philos. des Konkreten, 1925. Vgl. Kontiguität.

Konkupiszenz (Gelüste) s. Begehren.

Konkurrenz (Wettbewerb) als soziales Phänomen vgl. Simmel, Soziol., S. 282 ff.; Tönnies, Gemeinsch. u. Gesellsch.³, S. 44, 62 ff.; L. v. Wiese, Handwörterb. d. Staatswiss.⁴; Allg. Soziol. I, 6. K., § 5 (die K. gehört zu den Beziehungen des Gegeneinander). Vgl. Gesellschaft, Wirtschaft, Kampf, Entwicklung.

Konkurrenz, Gesetz der: Jeder psychische Vorgang hat die Tendenz der Aneignung der psychischen Kraft auf Kosten aller übrigen (Lipps, Leitfad. d. Psych., S. 62). So auch Offner (Das Gedächtnis⁴, S. 86). Mehrere gleichzeitig entstehende Dispositionen hemmen sich gegenseitig (ib.). Vgl. Hemmung, Motiv, Vorstellung.

Können (posse) bezeichnet 1. ein Vermögen (s. d.), die reale, dynamische Möglichkeit (s. d.), die Potenz zu einer Aktion oder Reaktion; 2. die logische Möglichkeit („es kann sein"). Das K. als Potenz ist ein Begriff, der an der Hand der inneren Erfahrung der Handlungsfähigkeit gebildet ist. Ein K. besteht, wo wir die Fähigkeit haben, ein Erstrebtes zu verwirklichen. Es gibt ein inneres und äußeres K. (das einer Freiheit von Hindernissen der Ausführung bedarf). Das innere K. gehört zum Wesensbestand der Individuen, ist uns unmittelbar (z. T. auf Grund der Erfahrung unserer Leistungen) mehr oder weniger (lustvoll) bewußt. Das Wissen erhöht das K. (Bacon: „Tantum possumus, quantum scimus"). Nach Nic. Cusanus manifestiert sich in den Dingen ein K. Gott ist das absolute Seinkönnen (De possest, 1460). — Nach Kant müssen die sittlichen Handlungen geschehen können, da die Vernunft gebietet, daß sie geschehen sollen (Kr. d. r. V., S. 668). Der Mensch urteilt, „daß er etwas kann, darum, weil er sich bewußt ist, daß er es soll" (Kr. d. pr. V., S. 123, 201). Die Pflicht gebietet uns nichts, als „was uns tunlich ist" (Relig. I, S. 48 ff.), denn „das Unmögliche wird ihm die Vernunft nicht gebieten" (Anthrop. I, § 12, S. 39 f.; vgl. Zum ewigen Frieden, S. 151; vgl. den Spruch „ad impossibilia nemo obligatur"; Schiller: „Du kannst, denn du sollst"; Guyau, Sittl. ohne ‚Pflicht', S. 121 ff.: „Ich soll, weil ich kann"; W. Stern: „Du sollst, was du kannst", über das von jedem zu Fordernde hinaus, Wertph., S. 451 ff.). Nach Scheler ist das K. eine besondere Art des strebenden Bewußtseins. Das „Tunkönnen" ist ein einheitlich und eigengesetzlich variierendes Erlebnis des Individuums als eines Ganzen, das unabhängig ist von allen Reproduktionen der Empfindungen und Gefühle, die mit den faktischen Bewegungen der Glieder bei der Ausführung von Handlungen verknüpft ist. Es ist auch ein selbständiger Träger von Werten. Es gibt auch ein Tunkönnen, das sich nicht auf die Kraft, sondern auf die Werte

des Tuns erstreckt (Der Formal. I², 128 ff.). Es gibt eine Lust am K. (S. 238 ff.). Das Erleben des Gekonntseins eines Inhalts ist ebenso ursprünglich intuitiv wie das Erleben des idealen Sollens des Inhalts (S. 244 f., 365 ff.). Etwas in den Dingen selbst Begründetes ist das K. nach J. Sylvester (Vom Wesen der Dinge, S. 97 ff.). Aus der inneren Erfahrung leiten das K. ab Maine de Biran, J. Schultz, Gomperz (Willensfreih., S. 78 f.) u. a. (s. Kausalität, Kraft). Nach Goldscheid hat die Kritik der Willenskraft (s. d.) das „sozialenergetische K." des Menschen, seine Macht über Natur und soziale Verhältnisse zu erforschen (Grundlin. zu e. Kr. d. W., 1905, S. 15 ff.). Die Soziologie hat es auch mit dem sozialen K. zu tun (s. Aktivismus). Nach Keyserling ist das K. ein bloß Äußerliches („K.s-Kultur" gegenüber wesenhafter „Seins-Kultur", Schöpfer. Erk., S. 172 ff.). — Nach A. Adler treibt der Wille zur Macht sowie die Unlust an vorhandenen Mängeln überkompensatorisch zu erhöhtem K. (s. Individualpsychologie). Vgl. Schopenhauer, WW. XI, 356 ff.; Meinong, Über Mögl. u. Wahrscheinl., S. 53 ff.; W. Schlüter, Mut u. Macht, 1913; Vierkandt, Gesellschaftslehre, S. 63 ff. Vgl. Macht, Willensfreiheit (Anderskönnen), Kultur, Autonomie, Disposition, Kraft, Fertigkeit, Wissen, Kontingenz, Selbstgefühl.

Konnotativ s. Name. — Konsekutiv s. Merkmal, Wert.

Konsequenz (consequentia): logische Folge; Folgerichtigkeit im Denken und Handeln, Festhalten an Vorsätzen. Die K. in der Durchführung des jeweils eingenommenen Standpunkts, der Betrachtungsweise ist ein methodologisches Postulat (s. Parallelismus). Albertus Magnus: „consequentia formalis" und „c. materialis". K. (consequens) heißt auch der Nachsatz im hypothetischen (s. d.) Urteil (vgl. Duns Scotus, Quaest. super Anal. pr. I, qu. 20). Das „Axiom der K." besagt, nach Windelband, „daß, sobald einmal irgend welche Vorstellungen als wahr anerkannt worden sind, auch alle diejenigen Beziehungen und Verknüpfungen als wahr anerkannt werden müssen, welche sich nach den logischen Normen daraus ergeben" (Prälud.³, S. 347). „Axiologische K." nennt F. Kaufmann die Bedingtheit der Wahl bestimmter Mittel durch den Zweck (Kantstud. XXI, 55). Vgl. Charakter, Logisch, Trugschlüsse, Pragmatismus, Logik des Willens.

Konsonanz (Zusammenklang, bei den Griechen *συμφωνία*): das „Zusammenstimmen" von Tönen und Klängen zu einer Vorstellungs- und Gefühlseinheit, abhängig von bestimmten Verhältnissen der Tonschwingungen. Die K. ist ein Verschmelzungsphänomen, beruht auf Einheit in einer Mannigfaltigkeit zu einander passender, einander nicht störender Töne oder Klänge (Der K. entspricht ein Gefühl der Harmonie). Z. T. ist das uns als K. oder Dissonanz Erscheinende durch die historische Entwicklung bedingt (Tonsysteme). Wundt bezeichnet mit K. und Dissonanz die Vorstellungseigenschaften der Klanggebilde, mit Harmonie und Disharmonie die entsprechenden Gefühle (Grdz. d. phys. Psych. II⁵, 422). Nach ihm bestehen vier Bedingungen der K. 1. die Zahl der primären Differenztöne verschiedener Ordnung, 2. das regelmäßige Verhältnis der Tonstrecken, 3. die direkte und indirekte Klangverwandtschaft, 4. die Verschmelzung der Töne zu einer Klangeinheit (S. 422 ff.; vgl. S. 392 ff.). Bissonanz nennt A. v. Oettingen die mangelnde K. als Bestandteil eines zusammengesetzten Tongebildes, das von einer K. zu einer andern überleitet (Harmoniesyst. in dualer Entwickl., 1866; Das duale System der Harmonie, Ann. d. Naturph. I ff.). Die K. führt Lipps auf Verwandtschaft physiologischer, rhythmischer Erregungen, die rationalen Tonverhältnissen entsprechen, zurück (Psych. Stud., 1905, Z. f. Psych., 1901; Gr. des Seelenlebens, S. 238 ff.), Stumpf auf einen Grad der Verschmelzung (Tonpsychol. II; K. u. Dissonanz, 1898; Z. f. Psych. 15, 39; Gesch. des K.begriffs I, 1898); ähnlich Jodl (Lehrb. d. Psych. I⁵, 325 ff.) u. a. Krueger erblickt die Ursache der Dissonanz in den Schwebungen der Differenztöne, die bei der K. nicht bestehen (A. f. g. Psych. I—II; Die Theorie der K., Psych. Stud. I, II, IV, V; vgl. schon Helmholtz, Die Lehre von der Tonempf.⁴, S. 581 ff.). Die musikalische K. (von Drei- und Mehrklängen) nennt Stumpf „Konkordanz" (Z. f. Psych. 58—59). Ältere Anschauungen über K. bei Leibniz (Erdm. p. 717 f.), Euler (Nova theoria musicae, 1736, C. 2; beide leiten die K. aus un-

bewußtem Zählen der Schwingungsverhältnisse ab), Rameau (Nouv. syst. de mus. 1726), D'Alembert (Elém. de mus. 1766). Vgl. Fröbes, Lehrb. d. exp. Psych. I², 237 ff.; Cohen, Ästh. II, 152 ff.; J. Peterson, A functional view of c., Amer. journ. of psych. 36. Vgl. Psychologie (Literatur), Ästhetik, Musik, Gehörssinn.

Konstanz (constantia): Beständigkeit (im Dasein, Tun, Wollen). Konstant ist, „was bei allen Veränderungen eines und desselben Inhalts sich fortwährend gleichartig erhält" (Lotze, Gr. d. Log., S. 11). Ein Postulat des physikalischen Denkens ist die K. der Energie (s. d.), der Materie (s. d.). In allen Veränderungen bleibt etwas konstant (s. Sein, Substanz). Die moderne Physik betrachtet als unveränderliche Größen („Konstanten") das elektrische Elementarquantum, die Masse des Elektrons, die Lichtgeschwindigkeit im Vakuum, die Gravitationskonstante u. a. (vgl. M. Planck, Physikal. Rundblicke, Ges. Reden u. Aufs. I, 1922). Die K. der Natur ist eine Voraussetzung, der die Erfahrung sich ausnahmslos fügt (s. Gleichförmigkeit). Die Bestimmung der Konstanten in der Natur fußt auf Beobachtung, denkender Erfahrungsverarbeitung (vgl. Frischeisen-Köhler, Wiss. u. Wirkl., S. 43 f.). Nach Cassirer werden die K. zuvor gedacht und gesucht (Zur Einsteinschen Relativitätstheorie, S. 17). Nach W. Moog sind die K. objektivierte logisch-systematische Gegenstände, nicht „Dinge" (Log., Psych., Psychologismus, S. 171). Nach Driesch ist die Konstante ein Ausdruck dafür, daß jede Wirkung „nicht nur von der Ursache engsten Sinnes, sondern auch von dem Wesen des von dieser Ursache Betroffenen abhängt." „Homogene" K.en sind spezif. Wärme u. dgl., „heterogene" K. sind zahlenhaft gefaßte Möglichkeitsaussagen über „Umwandlungen" der Energie, „affinitive" K. sind K. für Änderung der ersten beiden K. (Ordnungslehre², S. 242; Naturbegriffe u. Natururteile, 1904, S. 13 ff.). K. sind „Inbegriffe möglicher temporärer Qualitäten" (S. 243 ff., 258). Daß alle Gesetzmäßigkeit individuelle K. als Data voraussetzt, wird öfter betont (s. Gesetz, Willensfreiheit, Individuum). F. Neef stellt der K. in der Kausalgesetzlichkeit das Neue der „Originalität" entgegen (Gesetz u. Gesch., 1917, S. 24 ff.). Nach Joël ist der Körper die reine „Konstante", der Geist die reine „Variante", beide Prinzipien kämpfen miteinander um die Herrschaft (Seele u. Welt, 1912; 2. A., 1925; vgl. Bergson, L'évolut. créatrice, 1910, vgl. Entwicklung). Nach Häberlin gibt die Erfahrung nur relative K. und Veränderung (Der Geist u. die Triebe, S. 31; K. als Kontinuum verwandter Zustände). Nach Rehmke ist das Konstante bei jeder Veränderung (s. d.) die „Bestimmtheit" als ein „identisch Allgemeines" (vgl. Log.², S. 413). — S. Freud versteht unter dem „K.prinzip" das Bestreben des seelischen Apparates, die Quantität seiner Erregung möglichst niedrig oder wenigstens konstant zu erhalten (Jenseits des Lustprinzips, 1920, S. 71). — Die Beständigkeit der Abhängigkeiten der „Elemente" (s. d.) voneinander ist nach Mach eine empirisch gerechtfertigte Voraussetzung (Erk. u. Irrt., S. 28 ff.). Vgl. Linke, Grundfragen d. Wahrnehmungslehre, S. 66 ff. u. ö. (K. genügt nicht als Realitätskriterium); G. Lehmann, Über die Setzung ‚Individualitätskonstante', 1922; Sigwart, Log. II², 326 f., 699. Vgl. Anschauungsformen, Apriori (Wundt), Axiom, Mathematik, Zahl, Dauer, Beharrung, Sein, Erhaltung, Stabilität, Relation, Ding, Objekt Ich, Begriff, Kausalität (Hume), Relativitätstheorie, Invariante, Charakter, Wert (Krueger), Identität, Wesen, Gesetz, Milieu.

Konstellation ist die bestimmte Gruppierung von Faktoren, ein für die Besonderheit des (organischen, psychischen, historischen) Geschehens, der Entwicklung wichtiges Moment (vgl. Siegel, Von der Natur des Denkens, 1911, S. 12, u. a., s. Gesetz). Psychologisch ist „K." (vgl. Wahle, V. f. w. Ph. 9, S. 404 ff.; Mill, Bain, Steinthal, Nahlowski, Das Gefühlsleben, 1862, S. 17; Ziehen, Leitfaden der phys. Psych.¹¹, S. 309 ff.) ein Ausdruck für den Einfluß, den gleichzeitig vorhandene Dispositionen oder vorangegangene Erregungen der Psyche auf eine assoziativ bedingte Reproduktion ausüben. K. ist „die Gesamtheit derjenigen Bewußtseinsvorgänge, die mit bestimmten im klaren Bewußtsein gegebenen Vorgängen gleichzeitig im Bewußtsein vorhanden sind" (Störring, Psych., S. 133 f.;

z. B. reproduziert das Wort „Arbeit“ andere Vorstellungen, wenn man vorher an physikalische als wenn man an nationalökonomische Gegenstände gedacht hat oder auf solche eingestellt ist). K. ist der verschiedene Grad von „Bereitschaft“ (s. d.), in welche die den konkurrierenden Reproduktionstendenzen entsprechenden Vorstellungen durch die vorausgegangenen Erlebnisse versetzt sind (G. E. Müller, Zur Analyse d. Gedächtnistät., 1911—13). Bleuler sieht in der K. eine Wirkung der „Schaltung“, die jeder psychische Vorgang (vor allem ein Affekt) auf das ganze Assoziationsgefüge ausübt, indem sie die Verbindung so stellt, wie es dem herrschenden Vorgang entspricht. Die K. bestimmt die engere Auswahl der Assoziationen (Naturgesch. d. Seele, S. 59f., 187f.). Offner definiert die Reproduktion durch K. als „das von mehreren gleichzeitig erregten Vorstellungsdispositionen aus erfolgende Zusammenströmen psychischer Erregung auf eine mit ihnen in Assoziation oder Ähnlichkeitsbeziehung stehende Vorstellungsdisposition bzw. Dispositionsgruppe“. Die K. verschafft einer Vorstellungsdisposition den Sieg über andere (die Wirkung einer „Aufgabe“ z. B. ist so). Auch sukzessive Vorgänge können durch K. wirken (vgl. Perseveration; vgl. Münsterberg, Beitr. z. exper. Psych. I, 96 ff.). Die K. verkürzt die Reproduktionszeit; sie gibt dem sinnvollen Lernstoff seine Überlegenheit (Das Gedächtnis[4], S. 148 ff.). Gegner einer einseitigen K.stheorie des Denkens (s. d.): H. Liepmann (Über Ideenflucht, S. 53 ff.), Bühler u. a., besonders O. Selz (vgl. Komplex, Wissen; Komplextheorie u. K.stheorie, Z. f. Psych. 83; Über die Gesetze des geordneten Denkverlaufs I, 2 ff.; Die Gesetze der produkt. u. reprodukt. Geistestät., S. 7 ff.: Grundfehler der K.stheorie, daß sie glaubt, „das psychische Geschehen als ein System diffuser Reproduktionen betrachten zu müssen, und daher genötigt ist, als Ordnungsfaktor in diesem Geschehen die gegenseitige Förderung bzw. Hemmung isolierter Reproduktionstendenzen anzusehen“). — Nach Müller-Freienfels ist K. der gesamte momentane Status des Ich, der hauptsächlich durch affektive Momente bedingt ist (Das Denken u. die Phantasie, S. 226 ff.). Vgl. Assoziation, Reproduktion, Determinierend, Hilfe (Herbart), Gedächtnis, Lernen, Komplex, Motiv, Aufmerksamkeit.

Konstitution: Einrichtung (z. B. unserer Natur: Reid u. a.), Verfassung (des Organismus, der Seele, des Staates). „Constitutio est principale animi quodammodo se habens erga corpus“ (Seneca, Ep. 121, 10). Vgl. Husserl, Ideen zu e. reinen Phän. I[2], 1922. Vgl. Anlage, Apriori, Vererbung, Staat.

Konstitutiv: festsetzend, bestimmend, grundlegend, wesentlich. Nach Kant sind die Kategorien (s. d.) k., d. h. Erfahrungsobjekte ihrer „Form“ nach begründend, bedingend, die Ideen nur „regulativ“ (s. d.). Nach Driesch ist auch „Ganzheit“ (s. d.) k., eine Voraussetzung der Möglichkeit der Erfahrung (Ordnungslehre[2], S. 293 f.). Vgl. Merkmal, Zweck, Apriori, Erfahrung.

Konstruktion (Zusammenfügung, Erzeugung): 1. spekulative Begriffs-K., das Verfahren apriorisch-begrifflicher Ableitung und Verknüpfung (Schelling, z. T. Hegel u. a.). 2. Anschauliche Produktion mathematischer Gebilde nach apriorischen Gesetzen, gemäß idealen Konstruktionsnotwendigkeiten (bzw. K.smöglichkeiten). Die empirische Wirklichkeit der Dinge ist (formal) eine der apriorischen K.sgesetzlichkeit gemäße (s. Körper, Raum, Objekt).

Nach Kant ist K. ein „Darstellen des Gegenstandes in einer Anschauung“. Einen Begriff konstruieren heißt „die ihm korrespondierende Anschauung a priori darstellen“. „Zur K. eines Begriffs wird also eine nichtempirische Anschauung erfordert, die folglich als Anschauung ein einzelnes Objekt ist, aber nichtsdestoweniger, als die Konstruktion eines Begriffs (einer allgemeinen Vorstellung), Allgemeingültigkeit für alle möglichen Anschauungen, die unter denselben Begriff gehören, in der Vorstellung ausdrücken muß.“ Die Darstellung des geometrischen Gebildes erfolgt „völlig a priori“, und das anschauliche Gebilde drückt den Begriff desselben aus, weil hier nur auf die Handlung der K. des Begriffs gesehen wird. Was aus den allgemeinen Bedingungen der K. folgt, muß auch von dem Objekte des

Begriffes gelten, die wir „durch gleichförmige Synthesis" selbst erzeugen (Kr. d. r. V., S. 659 ff., 202 ff.; Über e. Entdeck., S. 9; Log., S. 25). Nur mathematische Begriffe lassen sich konstruieren. Die Algebra bedient sich einer „symbolischen", die Geometrie einer „ostensiblen" K., beide durch „sukzessive Synthesis der produktiven Einbildungskraft" in der Erzeugung von Größen (vgl. Mathematik, Quantität). Ähnlich Schopenhauer, Natorp, Cassirer u. a. (vgl. Cohen, Log.², S. 571). Nach Jacobi begreifen wir nur, was wir „konstruieren", aus den nächsten Ursachen herleiten können (WW. IV 2, 149). Unter K. versteht Lotze die Zusammensetzung eines Begriffsinhalts aus einer Anzahl eindeutiger Teilvorstellungen (Log.², S. 197; vgl. Sigwart, Log. II², § 76). Nach Koppelmann sagen die Axiome (s. d.) der Mathematik betimmte, notwendige Konstruktionsverhältnisse aus (Unters. zur Log. d. Gegenw. I, 114 ff.). — Schelling nennt K. die Ableitung der Naturphänomene aus apriorischen Voraussetzungen, aus der „Idee einer Natur" überhaupt, aus Begriffen. Über die Natur philosophieren heißt, sie schaffen, d. h. aus Begriffen konstruieren (WW. I 3, 13). „Konstruktion überhaupt ist Darstellung des Realen im Idealen, des Besonderen im schlechthin Allgemeinen, der Idee" (Vorles. üb. d. Methode d. akad. Stud.³, 11, S. 256). Vgl. Höijer, Über die philos. K. 1801.

Konszientialismus (conscientia, Bewußtsein; Ausdruck von Külpe): Bewußtseinsstandpunkt, die Lehre, daß das im Bewußtsein Gegebene selbst das Objektive, Reale sei, so daß es keine Dinge an sich gibt und die Objekte (s. d.) nicht mehr bedeuten als Komplexe oder Zusammenhänge von (wirklichen und möglichen) Bewußtseinsinhalten (s. Idealismus, Immanenzphilosophie, Positivismus, Empfindung, Erlebnis, Gegeben, Phänomenalismus). Gegner des K. ist der Realismus (s. d.); Einwände gegen den K. besonders bei Külpe, Einl. in die Ph.⁴, 1907; Die Realisierung I, 48 ff.; Die Ph. d. Gegenw. in Deutschland⁴, 1908. Vgl. Erkenntnistheorie (Literatur; gegen den K. Wundt, Messer, V. Kraft, Schlick u. a.).

Kontakt: Berührung, (s. d.) auch als eine Art sozialer Beziehung. Vgl. L. v. Wiese, Allg. Gesellschaftslehre, 3. K. (primäre, örtliche und über größere Entfernungen wirkende K.e oder physische und soziale K.e; sympathetische, kategorische, freiwillige und unfreiwillige K.e).

Kontamination ist die „Umbiegung eines gegebenen Bewußtseinsinhaltes durch Vorhandensein eines Nebengedankens" (Jodl, Lehrb. d. Psych. II⁵, 127 f), ein reproduktives Mischgebilde (z. B. beim Versprechen: „überstaunt" aus „überrascht" und „erstaunt" (P. Menzerath, Über sprachl. K., Ber. III, Kongr. exp. Psych., 1900; Offner, Das Gedächtnis⁴, S. 141).

Kontemplation (contemplatio): Betrachtung, Anschauung, Schauen, Beschaulichkeit, begierdeloses sich Versenken in ein Schauen, Vorstellen, in Phantasiegebilde, (sinnliche oder übersinnliche) Erkenntnisobjekte (z. T. spekulativ-mystischer Art). Das „kontemplative" Verhalten ist für den ästhetischen (s. d.) Zustand wesentlich. Seneca spricht von der „contemplatio veri" als einem Teile der Tugend; die Philosophie ist „contemplativa" (theoretisch) oder „activa" (praktisch; Epist., 95, 10). Plotin lehrt, es gebe im Zustande der Ekstase (s. d.) ein Schauen (ὄψις) des göttlichen Einen (Enn. VI, 9, 3), zu dem man sich nur durch Abkehr vom Sinnlichen erheben kann. So auch die Mystiker. Nach Bernhard von Clairvaux ist die K. „verus certusque intuitus animi de quacunque re, sive apprehensio rei non dubia" (De consid. II, 2). Den Gipfelpunkt der K. bildet der „excessus" der Seele in Gott, wobei das Ichbewußtsein schwindet (V, 14; Serm. in cant. 31, 6; De diligendo Deo, 10, 27); Hugo von St. Victor bestimmt die K. als „perspicax et liber animi contuitus in res perspiciendas usquequaque diffusus" (Homiliae in Salom. Eccles. I; Migne T., 175, 117 B). Nach Richard von St. Victor gibt es Stufen der K., deren höchste eine „alienatio mentis" (Verzückung) ist und die „supra rationem et praeter rationem" liegt. In dieser K. wird der Geist eins mit dem Gegenstande des Schauens (De gratia contemplationis V, 2; Migne T. 194 f.). „Notitia contemplativa" und „practica"

unterscheidet Albertus Magnus (S. th. I, 35, 2). „Contemplationem dicimus, quando veritatem sine aliquo involucro umbrarumque vel animi in sua puritate videmus" (V, 14). — Nach Bovillus entsteht die K. „quamdiu reservatas in memoria species speculatur intellectus repraesentante atque offerente eas illi memoria" (De intell. 7, 7). Ähnlich lehrt Locke, eine K. finde statt, wenn die Vorstellung eine Zeitlang gegenwärtig behalten werde (Ess. II, ch. 10, § 1). Eine „kontemplative Lust" liegt im Ästhetischen nach Kant (s. Geschmack). Nach Schopenhauer verhält sich der Mensch in der Anschauung des Schönen, frei von allem Begehren, „rein kontemplativ" (W. a. W. u. V. I. Bd., § 39, vgl. Ästhetik). — Nach Külpe ist K. ein Zustand, in dem man „eine Vorstellung durch ihren bloßen Inhalt auf das Gemüt wirken läßt" (V. f. w. Ph., 23, S. 157). Nach Müller-Freienfels liegt in aller K. auch eine Einfühlung (Psych. und Kunst, Ph. Monatshefte der Kantstud. I, 4. H., S. 163). Nach Meinong sind die ästhet. Gefühle „K.sgefühle" (Über emotionale Praesentation, S. 91). Das „annehmende" ist kontemplatives Erfassen (Über Mögl. u. Wahrscheinl., § 36). Nach Rickert besteht das kont. Verhalten dort, „wo wir auf Tätigkeit in der engeren Bedeutung verzichten und doch sinnvoll bleiben" (gegenüber sachlichen Gütern). Hier setzt sich die Wertung nicht in Taten um („Kultur der Ruhe" gegenüber der K. der Aktivität; Syst. d. Ph. I, 332 f.). Es gehört zum Wesen der K., daß sie das Objekt als selbständig und für sich bestehend vom Subjekt ablöst (S. 365 ff.; Vom System der Werte, Logos IV, S. 304ff.). Nach Baldwin erfaßt die „ästhetische" K. alles in einer Einheit (Das Denken und die Dinge, 1908-14; s. Idealismus). Vgl. P. Ceretti, Saggio circa la ragione log. di tutte le cose, 1905; Jaspers, Psych. der Weltansch.[3], 1925. Vgl. Anschauung, Intuition, Meditation, Spekulation, Mystik, Theorie.

Kontiguität (contiguitas, contiguity, Berührung): Nachbarschaft in Raum oder Zeit, gilt als ein Prinzip der Assoziation (s. d.). Vgl. Jacoby, Allgem. Ontol. I, 69f., 440f. (Benachbarung von Beständen; räumliche, zeitliche, kausale K.ssysteme. Die K. als ein Charakter alles Konkreten; K.systematik nicht im Logischen, Begrifflichen, S. 468.)

Kontingent (contingens, benachbart) heißen auch die zwischen konträren Begriffen einander nahestehenden Artbegriffe. Vgl. Koordination.

Kontingenz (contigentia): „Zufälligkeit", Gegensatz zur absoluten Notwendigkeit, das Andersseinkönnen. Die Behauptung der K. der Welt besagt: die tatsächlich existierende Welt ist ihrem Sein und Sosein nach nichts Denknotwendiges oder absolut Seinsnotwendiges, rein gedanklich betrachtet hätte sie auch nicht oder anders sein können, als sie ist. Ihre Notwendigkeit (s. d.) und die der Gesetze (s. d.) der Natur ist nur eine bedingte. Richtig ist jedenfalls, daß das Individuelle als solches (seinem Wesenskern nach) als nicht logisch ableitbar für das Denken eine Art K. besitzt. — „K." bedeutet auch den Deckungsgrad zwischen zwei seelischen Merkmalen, deren Variantensysteme nach Typen geordnet sind.

„Possibile quidem et contingens idem prorsus sonant" (Abaelard bei Prantl, Gesch. d. Log. II, 198). Thomas: „Contingens est, quod potest esse et non esse" (S. th. I, 86, 3c). Spinoza: „Si ad rei essentiam simpliciter, non vero ad eius causam attendamus, illam contingentem dicemus" (Cog. met. I, 3). Nach Leibniz ist die „radix contingentiae" der Tatsachen des Progressus in infinitum, der bei der Erklärung einer Tatsache aus anderen schließlich zu Gott führt (Erdm. p. 83 b). Der Satz vom Grunde (s. d.) ist das Prinzip der k.en Wahrheiten (Gerh. VII, 390 ff.). Diese Welt (s. d.) ist nur eine der möglichen, sie ist nicht logisch, nur teleologisch (nach dem Prinzip der besten Wahl durch Gott) notwendig (s. Kompossibel). Chr. Wolff: „Contingens est, cuius oppositum nullam contradictionem involvit, seu quod necessarium non est" (Ontol., § 294). Diese Welt ist kontingent (Vern. Ged. I, § 576). Nach Cournot sind die Naturgesetze nur Annäherungen, die K. ist nicht ausgeschlossen (Ess. I, 83; vgl. Naville, A. f. s. Ph. IV, 373). Boutroux lehrt, es gebe in den Relationen der Phänomene eine K. (De la cont. des lois, p. 83ff.). Das Sein ist „contingent dans son existence et dans sa loi" (p. 43). Die Notwendigkeit gehört nicht zum Wesen der Dinge. Die konstanten Verhältnisse der Dinge sind nur durch Erfahrung erkennbar, daher (wie schon

Newton sagt) kontingent für uns (S. 127; vgl. Gesetz: Kant). Es bleibt Raum für Individuelles, Neues, Unableitbares. Die Mathematik und die exakte Wissenschaft erfaßt das Reale nicht in seiner Unmittelbarkeit, Lebendigkeit, Aktivität und Freiheit (De l'idée de loi naturelle, 1895; deutsch 1908. Ähnlich Bergson (s. Entwicklung). Vgl. Schelling, WW. I 10, 101; II 2, 153 („Urzufall"); Hegel, Log. II, 205; Naturgel., S. 36f.; Lachelier, Psych. u. Met., 1908; Jacoby, Allg. Ontol. I, 445 f. (Die Einzelphasen der Naturvorgänge stehen zu einander in K.beziehungen); Müller-Freienfels, Irrationalismus, S. 110 f.; K. der Wirklichkeit, die nie rein rational, wenn auch in hohem Grade rationalisierbar ist); Troeltsch, Die Bedeut. des Begriffes der K., Ges. Schr. II, 1913 (ähnlich); Stöckl, Lehrb. d. Ph. II^{8}, 126ff.; T. Pesch, Die großen Welträtsel^{3}, 1907; L. Baur, Met., S. 72, 449ff.; O. Boehlitz, Die Lehre vom Zufall bei Boutroux, 1907; F. Pelikan, Entsteh. u. Entwickl. des Kontigentismus, 1915; L. Noël, La ph. de la c., Rev. néoscolast. IX; G. Tarozzi, La variabilità infinita dei fatti.

„E contingentia mundi" ist der Gottesbeweis, welcher aus der „Zufälligkeit" des Daseins und Soseins dieser Welt, der Beschaffenheit der Dinge und ihrer Beziehungen auf die Existenz eines absolut notwendigen Wesens als Schöpfers schließt (Aristoteles, Cicero, Leibniz, Chr. Wolff u. a.; vgl. Kosmologisch). Vgl. Zufall, Geschichte, Willensfreiheit, Notwendigkeit, Irrational, Korrelation, Konstant.

Kontinuität: Stetigkeit (s. d.). — **Kontinuum:** Stetiges (s. d.), stetige Reihe. Vgl. Bewußtsein, Ich, Kausalität, Körper (Kröger).

Kontradiktion: Widerspruch (s. d.), contradictio. — **Kontradiktorisch** (contradictorius; *ἀντιφατικῶς*), Aristoteles, De interpret. 176) heißen Begriffe, deren einer die Verneinung des andern ist (z. B. sterblich — nicht sterblich). K. sind auch Urteile, deren eines von demselben Subjekt etwas aussagt, was das andere (in derselben Beziehung und zugleich) verneint. K.e Urteile können nicht beide zugleich wahr oder falsch sein (z. B. schließen die Urteile alle: Menschen sind sterblich — Einige Menschen sind nicht sterblich einander aus). Boëthius: „contradictionis oppositionem, quae affirmatione et negatione proponitur" (De divis., Migne 64, p. 882; K. ist auch der Gegensatz: alle S sind P, einige S sind nicht P). Vgl. Chr. Wolff, Ph. rational., § 288; G. F. Meier, Vernunftlehre^{2}, § 378 ff.; Kant, Log. § 47 ff.; Lotze, Log.^{2}, S. 79 f. (non-P ist keine Vorstellung, nur eine Formel; keine k.en Begriffe, nur k.e Urteile); Sigwart, Log. I^{2}, 167 ff., 359 ff.; G. Knauer, Konträr u. k., 1868; Külpe, Vorles. über Log., S. 245ff., 261ff. (Der k.e Gegensatz ist logisch, nicht ontologisch; der k.e Gegensatz gilt für Arten innerhalb einer Gattung); Ziehen, Lehrb. d. Log., S. 547 ff., 570 ff., 649 ff. (K. sind zwei Begriffe, von denen der eine das totale „Negat" des andern ist; einfach oder distributiv k.e und global-k.e Begriffe, auch „rekontradiktorische" Begriffe; k.e Urteile mit Negation der Kopula und mit Negation der Quantitätsbezeichnung). Vgl. Dialektik, Widerspruch, Beweis.

Kontrakt (Vertrag) s. Staat — Kontraktualismus: Vertragstheorie des Staates. Vgl. Gesellschaft (Fouillée). — **Kontraktion** (Zusammenziehung) s. Relativitätstheorie (Lorentz). — Ziehen spricht von „K.svorstellungen" (individuellen Erinnerungsbildern) und „K.sbegriffen" (sekundären Individualbegriffen; Lehrb. d. Log., S. 326 ff., 474 ff., 501 ff.).

Kontraposition (contrapositio): Entgegensetzung, eine Art der „Umkehrung" von Urteilen, bei der meist die „Qualität" des Urteils verändert wird und das kontradiktorische Gegenteil des Prädikats zum Subjekt wird. Bei der „unreinen" K. wird auch die „Quantität" des Urteils eine andere. Es gibt auch eine K. hypothetischer Urteile; das kontradiktorische Gegenteil der Thesis wird zur Hypothesis. Bei der K. werden 1. allgemein bejahende Urteile (a) zu allgemein verneinenden (e) (alle S sind P — Kein Non — P ist S); 2. partikulär bejahende Urteile (i) sind nicht kontraponierbar; 3. besonders verneinende Urteile (o) werden zu partikulär bejahenden (i); 4. allgemein verneinende Urteile (e)

werden zu partikulär bejahenden (i). Vgl. Aristoteles; Top. II, 8. Konversion „per contrapositionem" schon bei Boëthius (Migne T. 68, p. 807); vgl. Baumgarten, Acroas. log., § 288; B. Erdmann, Log. I²; Sigwart, Log. I², 439 ff.; E. Schroeder, Vorles. über die Algebra d. Log. III; Ziehen, Lehrb. d. Log., S. 718ff., 548ff. (Begriffe, die einander partiell negieren, sind „kontrapositorisch"). Vgl. Schluß, Konversion.

Konträr (contrarius, gegensätzlich) sind Begriffe, die als Glieder einer disjunktiven Reihe (koordinierter Begriffe) am weitesten voneinander abstehen (z. B. schwarz — weiß). Im konträren Gegensatze stehen Urteile, zwischen welchen noch ein drittes Urteil denkbar ist (von der Form: einige S sind P). K.e Urteile können nicht beide zugleich wahr, aber zugleich falsch sein. K. heißt bei Aristoteles *ἀντικείμενος τὸ κατὰ διάμετρον* (De coelo I 8, 277 a 23 ff.; *ἐναντιότης*, Met. 1055 a-b; *ἐναντίον*, Platon, Sophist., 257; Stoiker: *ἐναντία*, Simplic., In categ. comm.). Cicero: „Contrarium est, quod positum in genere diverso ab eodem, cui contrarium esse dicitur, plurimum distat, ut frigus calori" (De invent. 28, 42; Top. 11, 47). Vgl. Martianus Capella (De nupt. phil. IV, 384). Albertus Magnus: „Contraria sunt, quae maxime distant in eodem et expellunt se mutuo ab eodem susceptibili" (S. th. I, 24, 3). Thomas: „Contraria sunt, quae maxime differunt" (S. th. I, 77, 3 ob. 2). Chr. Wolff: „Opposita, quae enti simul inesse nequeunt, sunt contraria" (Ontol., § 272). Vgl. Crusius, Weg zur Gewißh., S. 292 ff.; Krug, Syst. d. theor. Ph. I³, 117 ff. (contrarietas); Kant, Log., § 47 ff. Hegel verwirft die Unterscheidung von k. und kontradiktorisch (Enzykl., § 165 (s. Dialektik). Vgl. Knauer, K. und Kontradiktorisch, 1868; Sigwart, Log. I², 167 ff.; Ziehen, Lehrb. d. Log., S. 578 ff., 647 ff; Külpe, Vorles. über Log., 1923; Höfler, Log., 1922. Vgl. Widerspruch, Subkonträr, Opposition, Dialektik.

Kontraselektion: Auslese, Erhaltung der Schwachen unter besonderen Umständen. Vgl. Selektion, Rasse, Krieg.

Kontrast (franz. contraste): scharfe Abhebung eines Objekts von einem andern, qualitativ größter Unterschied oder Gegensatz. Der K. bewirkt eine Verstärkung des Kontrastierenden. Es gibt einen Farben-, Gestalts-, Gefühls-K. Beim simultanen Farbenk. erscheint z. B. eine graue Scheibe auf einem schwarzem Untergrunde heller, auf einem weißen dunkler (Helligkeitsk.), auf roter Unterlage grünlich. Es gibt ferner „Flor-K." (H. Meyer), „Rand-K." (s. bei Wundt). Beim sukzessiven K. erscheint z. B. beim Beobachten einer grünen Fläche eine weiße in rötlichem Tone. Beim Gefühlsk. steigert vorangehende Unlust eine folgende Lust (in gewissem Grade auch umgekehrt). Über K.farben s. Gesichtssinn. Vgl. K.gefühle.

Den optischen K. erörtern schon Alhazen u. a. Den Gefühlskontrast kennt schon Cardanus (De subtil. XIII). Nach Kant ist K. „die Aufmerksamkeit erregende Nebeneinanderstellung einander widerwärtiger Sinnesvorstellungen unter einem und demselben Begriffe" (Anthr. I, § 25; Reflex. I, 110 f.). Nach Novalis sind K.e „inverse Ähnlichkeiten" (Fragm. I, 74). Kontrastierend sind nach Volkmann „jene homologen Gesamtvorstellungen, bei denen die Differenz der Gegensatzgrade sich ihrem Maximum nähert" (Lehrb. d. Psych. I⁴, 374). Den Farben-K. erörtern Buffon, Goethe (Farbenlehre, § 62 ff.; zusammengehörige „physiologische" Farben fordern einander), Chevreuil (Lois du c. simultané, 1839) u. a. Psychologisch erklären diesen K. Brücke (Die Physiol. der Farben, 1866) und Helmholtz (Physiol. Opt.², S. 543 ff.; auf „Urteilstäuschung" beruhend), physiologisch (als Beeinflussung einer Netzhauterregung durch eine andere), Brewster, J. Müller, Fechner, Mach, Hering (Grdz. d. Lehre vom Lichtsinn, 1905), Plateau (Irradiation der Erregung), v. Kries (Nagels Handb. d. Physiol. III), Stöhr (Psych., S. 232), G. E. Müller (Z. f. Psych. 10, 14), Messer (Psych., S. 93, 98) u. a. Wundt unterscheidet physiologischen und psychologischen K. Unter „K." faßt man Erscheinungen zusammen, „bei denen die zu vergleichenden Größen als relativ größte Unterschiede oder, wenn es sich um Gefühle handelt, als Gegensätze aufgefaßt werden" (Gr. d. Psych.⁵, S. 313). Der psychol. K. ist „das Produkt eines Beziehungsvorgangs" (ib.). Bei den

Gefühlen hängt die Wirkung des K. mit den „natürlichen Gegensätzen" der Gefühle zusammen. „So werden Lustgefühle durch unmittelbar vorangegangene Unlustgefühle und manche Entspannungsgefühle durch die vorangegangenen Spannungsgefühle, z. B. das Gefühl der Erfüllung durch das der vorangehenden Erwartung, gehoben" (S. 314). „Jede Farbe wird in größter Sättigung empfunden, wenn die umgebende Netzhaut von einem komplementärfarbigen Eindruck getroffen wird" (sukzessiver und simultaner K., auch für Helligkeiten; Grdz. II⁵, 207 ff.). Die den Einfluß ausübende Farbe ist die „induzierende", die andere die „induzierte" (reagierende, S. 210 ff.). „Florkontrast" ist der mittels bedeckender Medien entstehende K., im Unterschiede vom „Kontaktkontrast" (S. 212 ff.). „Randkontrast" entsteht durch Einfluß der Begrenzung (215 ff.; über „binokularen K." vgl. S. 225). Die physiol. ist durch die psychol. Erklärung zu ergänzen (Grdz. II⁵, 257 ff.; vgl. Beziehungsgesetze). Vgl. Kirschmann, Ph. Stud. VII; Külpe, Gr. d. Psych.; Ph. Stud. IV, 310 ff.; VI, 417 ff.; Fröbes, Lehrb. d. exp. Psych. I², 68 ff.; Tschermak, K. u. Irradiation, in: Ergebnisse der Physiol. III, 726 ff.; Jodl, Lehrb. d. Psych. I², 384 ff.; Störring, Psych., S. 81 ff.; Psych. des menschl. Gefühlslebens², 1922 (Die K.lust wird durch den Übergang von einem Unlusterlebnis zu einer uns dadurch aufgedrängten angenehmen Situation und sodann dadurch gegeben, daß wir uns der Betrachtung dieser neuen Situation hingeben). Nach Avenarius lautet „der Satz des Kontrastes": „Jeder E-Wert (s. d.) ist, was er ist, nur als Gegensatz zu einem differenten E-Wert, und er ist um so entschiedener, was er ist, je mehr er mit diesem kontrastiert" (Krit. d. r. Erf. II, 74). Vgl. Offner, Das Gedächtnis⁴, S. 62, 164 f. („K.energie"; das Anziehende des Neuen, Ungewohnten, Widersprechenden). Über Entwicklung in Kontrasten (Gegensätzen) s. Beziehungsgesetze (Wundt; vgl. Schäffle, Bau u. Lehren des sozialen Körpers, S. 184; vgl. Dialektik). Vgl. Komisch, Witz, Gesichtssinn, Gefühl, Assoziation.

Kontrastgefühle sind nach Wundt Gefühle, die „aus einer Folge von Lust- und Unlustgefühlen bestehen, in der je nach Umständen bald das eine bald das andere vorherrschen kann" (Gr. d. Psych.⁵, S. 193). — **Kontrastprinzip** (s. Wundt) s. Beziehungsgesetze. (Vgl. Log. I³, 22 ff.; Sinnl. u. übersinnl. Welt, S. 108 ff. Tendenz von Gefühlen, in kontrastierende umzuschlagen). — **Konvenienz** s. Möglichkeit (Leibniz).

Konvention: Übereinkunft, Herkommen, Vertrag (s. Staat). Ein gewisses Maß von K. steckt in Begriffen und Grundsätzen der Wissenschaft. Die K. ist auch eine Art der sozialen Regelung, sie besteht in der Sitte (s. d.), in Bräuchen u. dgl. (vgl. Stammler, Die Lehre von dem richtigen Rechte, 1902; Tönnies, Gemeinschaft u. Gesellschaft³, S. 42 f., 207: K. ist die einfache Form des allgemeinen gesellschaftlichen Willens; „Gesellschaft" ist ein durch K. und Naturrecht einiges Aggregat). Das Konventionelle, auf Übereinkunft betreffs des theoretisch Zweckmäßigsten Beruhende in Definitionen (s. d.), Axiomen (s. d.), Hypothesen und Begriffsbildungen mathematisch-physikalischer Art betont der Konventionalismus bei Poincaré, E. Le Roy (Revue de mét. VII—IX), Duhem (z. T.; Ziele u. Struktur der physikal. Theorie, 1908) u. a. Einen „kritischen K." vertritt Dingler (s. Axiom; „freiwillige Festsetzungen" als Grundlegung des durch den Ordnungswillen bedingten theoretischen Systems). Ähnlich z. T. Royce (Enzykl. d. ph. Wiss. I, 106 ff.; Wille zur Vernunft als Voraussetzung der K.), W. del Negro (Zum Wahrheitsproblem, Kantstud. XXX, 128 ff.), W. Scholz (Krit. K. u. Ph. des Als Ob, Ann. d. Ph. IV, 253 ff.), Schlick (Allg. Erk.², S. 67 ff.; durch passende Auswahl ist es möglich, durch einen „implizite" definierten Begriff eine eindeutige Bezeichnung von Wirklichem zu erreichen; eine „K." ist eine solche Begriffsbestimmung und Zuordnung; im weiteren Sinne ist jede Definition eine K.; die K. ist dort möglich, „wo die Natur eine lückenlose stetige Mannigfaltigkeit gleichartiger Beziehungen darbietet, denn aus einer solchen lassen sich stets beliebige gewünschte Komplexe von Relationen herausheben", so bei den raumzeitlichen Beziehungen: die Beziehungen zwischen den konventionsmäßig festgelegten Begriffen lassen sich aus der Erfahrung ableiten, durch die eine Eindeutigkeit der

Zuordnung für das Ganze des Begriffssystems gewahrt bleibt; vgl. Poincaré, Wiss. u. Hypothese², S. 51 f.; Der Wert der Wiss., S. 158 ff.; unsere Wahl unter den möglichen K.en der Mechanik wird durch Erfahrungstatsachen geleitet, ist aber nur beschränkt durch das Prinzip der Widerspruchslosigkeit). Gegen den K. Volkelt (Gewißh. u. Wahrh., S. 372 ff.) u. a. Vgl. Apriori, Mathematik, Physik, Körper, Raum, Zeit, Relativitätstheorie, Pragmatismus, Sprache, Lüge (Nordau).

Konvergenz (vergere, sich neigen; Näherung zueinander): 1. eine durch Drehung bewirkte Stellung der Augäpfel, bei der sich die Blicklinien im fixierten Objekt schneiden; Einwärtsdrehung der Augen (vgl. Tiefenvorstellung: „K.bewegungen"; Gesichtssinn); 2. Entwicklung verschiedener Arten durch gleichartige Anpassung zu einheitlichen (O. Schmidt, Friedmann, Die K. der Organismen, 1904); 3. Zusammenwirken innerer und äußerer Faktoren (der Organismus mit seinen Anlagen plus Umwelt, Individuum plus Gemeinschaft usw.): Will. Stern („Konvergismus"). Erst durch K. mit der Welt wird die Entfaltung der Anlagen (s. d.), das Bestimmtsein der zunächst potentiellen Dispositionen der „Person" (s. d.) möglich (Wertph., S. 82 ff., 205, 225, 459; Die menschl. Persönl., S. 95 ff.; Grundgedanken d. personalist. Ph., S. 34 ff.; Person u. Sache I, 1906; durch die K. wird erst das Wie des Wirkens der „Person" eindeutig bestimmt, aus dem „Wirkungsspielraum" heraus; K. ist „das Zusammentreten zweier Bedingungsgruppen zu einem einheitlichen zweckvollen Gesamtergebnis"). Ähnlich Häberlin (Der Geist u. die Triebe, S. 53 ff.) u. a. Vgl. E. Rabaud, Les phénomènes de convergence en biol., Rev. ph. 50. Vgl. Entwicklung, Kultur (eine K., Vereinheitlichung der K. nach Ostwald, Messer u. a.), Einheit, Harmonie, Milieu. — Nach N. Hartmann besteht die Tendenz nach K. der (divergierenden) Richtungen apriorischer und aposteriorischer Erkenntnis (Grdz. e. Met. d. Erk.², S. 449).

Konversion (logische) conversio: Apuleius; *ἀντιστροφή, αντιστρέφειν*: Aristoteles): Umkehrung, Umformung eines Urteils zu einem andern, behufs Prüfung, ob und innerhalb welcher Grenzen ein Urteil gültig ist. K. ist die Ableitung eines Urteils aus einem andern durch Vertauschung von Subjekt und Prädikat. Zu unterscheiden sind: reine oder einfache K. (conversio pura, simplex), wobei bloß die Stellung von Subjekt und Prädikat eine andere wird; quantitative K. (conversio per accidens), durch Wechsel der Quantität des Urteils; Kontraposition (s. d.), durch Wechsel auch der Qualität des Urteils. Allgemein bejahende und verneinende Urteile sind nur dann rein umkehrbar, wenn sie identisch sind: a wird zu a, e zu e (Alle S sind P — Alle P sind S; Kein S ist P — Kein P ist S.; „C. per accidens": Alle S sind P — (Nur) einige P sind S.). Bei partikulären Urteilen ist möglich a) reine Umkehrung: i wird zu i (Einige S sind P — Einige P sind S; Einige S nicht P — Die P enthalten einen Teil der S; b) unreine Umkehrung: i wird zu a. Zeichen für die „conversio simplex": s, für die „conversio per accidens": p.

Aristoteles: *τὸ ἀντιστρέφειν ἐστὶ τὸ μετατιθέντα τὸ συμπέρασμα ποιεῖν τὸν συλλογισμὸν ὅτι ἢ τὸ ἄκρον τῷ μέσῳ οὐχ' ὑπάρχει ἢ τοῦτο τῷ τελευταίῳ* (Anal. pr. II 8, 59 b 1; vgl. I 2, 24 b 31 ff.). Galenus (*ἀναστροφή*, Prantl, Gesch. d. Log. I, 584 f.); Apuleius, *Περὶ ἑρμην.* ed. Thomas III, 179 (Prantl, l. c.). Logik von Port-Royal: „Propositio converti dicitur, cum subiectum in attributum, vel attributum mutatur in subiectum, ita tamen, ut propositio non desinat esse vera, si prius vera fuerit" (II, 3 ff.). Vgl. Baumgarten, Acroas. log., § 278 ff.; Ueberweg, Log., § 89; Lotze, Grdz. d. Log., S. 36 ff.; Trendelenburg, Log. Unters. II, 332 f.; Bain, Log. I, 78 ff.; Sigwart, Log. I², 439 ff.; B. Erdmann, Log. I, 432 ff.; Ziehen, Lehrb. d. Log., S. 718 ff.; Brentano, Psych. II, 80 (Unzulässig ist die K. eines sog. allgemeinen in einen partikulär bejahenden Satz); Cohen, Log.², S. 550 ff.; Couturat, Die Prinz. d. Log., Enzykl. d. ph. Wiss. I, 175. Vgl. Folgerung, Schluß, Relation.

Konversion (psychologisch): Umsetzung verdrängter, nicht abreagierter seelischer Erregungen (Affekte), in körperliche (nervöse) „Symptome" (Freud, Neurol. Zentral-

blatt XIII, 402 ff.; Breuer u. Freud, Über Hysterie, S. 73, 177 ff.; vgl. Bleuler, Naturgesch. der Seele, S. 247). Vgl. Psychoanalyse.

Konzentration ist die „mehr oder weniger große Einschränkung der Aufmerksamkeit auf eine gewisse Zahl von Inhalten" (Külpe, Gr. d. Psych., S. 446). Mit jeder K. ist eine partielle „Zerstreuung" (für andere Inhalte) gegeben. Nach Kreibig ist die K. „ein bestimmtes Maß von Enge der Aufmerksamkeit während des Fixierungsstadiums" (Die Aufm., S. 30), nach Haas „die bewußte und willentliche, stetig dauernde Zuwendung zu einem Objekt" (Kraft u. Erscheinung, S. 45 ff.). Übungen in der K. empfiehlt der Buddhismus, die indische Joga-Lehre (auch die „Anthroposophie", s. d.). — Leibniz erblickt in jeder Monade (s. d.) eine „K." des Universums (Gerh. IV, 518, 542, 553 f.). Vgl. Aufmerksamkeit, Enge des Bewußtseins, Meditation, Lernen. Vgl. Gott (Planck).

Konzeption: Erarbeiten eines Gedankens, Einfall, Begriffsbildung (Kant, Lose Blätter, I 45 f.; Sully, Handb. d. Psychol., S. 238). Nach Hodgson ist „conception" „a case of voluntary redintegration" (Ph. of reflect. I, 289). Das „moment of attention" macht den Unterschied zwischen „concept" und „percept" (p. 294 f.). Vgl. Baldwin, Handb. of psych., p. 272; vgl. Müller-Freienfels, Psych. d. Kunst II², 215 ff. Vgl. Ästhetik.

Konzeptualismus („conceptistae" bei Petrus Nigri) heißt die Richtung der Universalienlehre (s. d.), nach welcher das Allgemeine (s. d.) als Begriffsinhalt, Denkgebilde („conceptus") Bestand hat. So ist nach Wilhelm von Occam das Allgemeine ein „conceptus mentis significans univoce plura singularia". Ähnlich Abaelard, Gilb. Porretanus, Petrus Aureolus, Locke, Leibniz, Reid u. a. Vgl. Terminismus.

Kooperation: Zusammenwirken (auch im psychologischen und soziologischen Sinne). Vgl. Stout, Anal. of psych. II, 128 f.; L. v. Wiese, Allg. Gesellschaftslehre I, 5. K., § 11.

Koordination (coordinatio: Boëthius): Beiordnung 1. zweckmäßige Regelung von Körperbewegungen; 2. logische K. von Begriffen. Koordiniert sind Begriffe von gleichem Umfange (Artbegriffe) in Beziehung auf einen ihnen übergeordneten (Gattung) Begriff (z. B. Eisen — Gold, die dem Begriff „Metall" subordiniert sind). Nach Wundt gibt es fünf Arten der K.: disjunkte (Rot-Blau), korrelate (Mann-Frau), konträre (Weiß-Schwarz), kontingente (Weiß-gelb), interferierende (Neger-Sklave) Begriffe (Log. I, 115 f.). Ziehen unterscheidet K. im weiteren Sinne (z. B. Neger — Sklave; gleichstufige oder „äquigrade" Begriffe) und im engeren Sinne (z. B. Arier — Mongole; Lehrb. d. Log., S. 333, 511, 565). Vgl. Sigwart, Log. I², 359 ff. — Koordinatensystem s. Bewegung, Relativitätstheorie.

Koppelung s. Korrelat, Inhalt, Akt (Linke).

Kopula (Band): das Wortzeichen, welches im Satze die Beziehung von Subjekt und Prädikat ausdrückt. Die K. (das „ist" u. dgl.) drückt die (meist als gültig gemeinte) Zugehörigkeit (Beziehung) des Prädikats zum Subjekt aus (s. Urteil). Das kopulative „Sein" ist nicht die reale (Existenz), ist kategorial mehrdeutig.

Nach Boëthius ist das „est" („non est") eine bloße „significatio qualitatis" (vgl. Prantl, Gesch. d. Log. I, 96). „Copula" kommt wohl zuerst bei Abaelard vor: „Membra, ex quibus coniunctae sunt, praedicatum ac subiectum atque ipsorum copula". „Verbum . . . interpositum praedicatum copulandum praedicatum subiecto copulat" (Dial. II; Prantl, II, 196 f.). Im 18. Jahrh. wird erörtert, ob die K. zum Prädikat gehört oder selbständig ist (vgl. Aristoteles, De interpret. c. 10). Nach Chr. Wolff ist die K. „vocula ista, quae nexum praedicati et subiecti significat" (Log., § 201). Vgl. Baumgarten, Acroas. log., § 207 f.; Crusius, Weg zur Gewißheit, § 219. Kant bestimmt die K. als „die Form, durch welche das Verhältnis . . . . zwischen Subjekt und Prädikat ausgedrückt wird" (Log., § 24), die Beziehung der Vorstellungen im Urteil auf die transzendentale Apperzeption (s. d.) und die objektive Einheit dieser, vermöge deren diese Vorstellungen „im Objekt selbst" zueinander stehen (Kr. d. r. V., S. 158). Nach J. St. Mill (wie nach J. Mill) ist sie nur ein Zeichen der Prädikation (Syst. of Log. I³, 85 ff.). — Schelling: „A ist B heißt: A ist nicht selbst,

es ist nur Träger, d. h. Subjekt von B" (WW. I, 10, 264). Die „K." ist das absolute Band, die Identität im Absoluten. Hegel: „Die K: ‚ist' kommt von der Natur des Begriffs, in seiner Entäußerung identisch mit sich zu sein; das Einzelne und das Allgemeine sind als seine Momente solche Bestimmtheiten, die nicht isoliert werden können" (Enzykl., § 166). Nach C. H. Weisse ist die K. „die reine Denknotwendigkeit, nur noch nicht in ihre Momente auseinander gebreitet, sondern in eine unterschiedlose Allgemeinheit wie in einen Keim verschlossen" (Met., S. 113). — Nach Lotze liegt in der K. die Beziehung, welche die Verknüpfung von Subjekt und Prädikat erklärt und rechtfertigt (Log.², S. 56). Nach B. Erdmann ist die K. „die Beziehung, welche im Urteile als zwischen Subjekt und Prädikat stattfindend ausgesagt wird" (Log. I², § 42). Ähnlich Külpe (Lehrb. d. Log., S. 219 f.; die K. ist eine sprachliche, nicht eine logische Bestimmung; vgl. Mauthner, Beitr. zu e. Krit. d. Sprache II², 75). Nach Wundt ist sie „diejenige Beziehungsform, welche das Verhältnis zweier Begriffe zu einem prädikativen erhebt" (Log. I, 147). Sie gehört dem Prädikate an (S. 143). Nach Sigwart ist K. „dasjenige Element der Sprache, welches eine Verbindung von Wörtern zum Satze und zum Ausdrucke einer Aussage zu machen vermag" (Log. I², 117 ff.). Nach Ziehen bezeichnet die K. die (vollständige oder partielle) Deckung von Subjekt und Prädikat (Lehrb. d. Log., S. 618 ff., 641 ff.). Nach Pfänder hat die K. die Funktion der (bejahenden oder verneinenden) „Hineinbeziehung der Prädikatsbestimmtheit auf den Subjektsgegenstand" (Log. 192 f.). Ähnlich E. J. Hamilton (Perzeptional. u. Modalismus, S. 10 f.). Nach O. Spann ist die K. nur ein Ausdruck für die Einheit des Ganzen, dessen Glieder Subjekt und Prädikat sind (Kategorienlehre, S. 86 f.). Die K. drückt nach Windelband verschiedene Kategorien als Arten der Verknüpfung von Subjekt und Prädikat aus, in mathematischen Urteilen auch die Gleichheit (nicht stets, wie Herbart u. a. meinen) (Einl. in die Ph.³, S. 67 f.; Enzykl. d. ph. Wiss. I, 22). Ähnlich Lask (Die Lehre vom Urteil, S. 69 ff.; Die Log. d. Ph., S. 69 ff.; die Kategorie ist das Ausgesagte) u. a. Die Mehrdeutigkeit der K. betonen W. Jordan (Die Zweideutigkeit der K., Stuttgarter Gymnasialprogr., 1870), Vaihinger (Die Philos. des Als Ob, S. 601 ff.) u. a. Nach Marty erkennen wir durch die K. zu: den logischen Teil dem Individuum, den kategorialen Teil dem entsprechenden Ganzen, die kollektiven Teile dem kollektiven Ganzen, die Teile eines Kontinuums diesem letzteren (Ges. Schr. II 1, 251 ff., 39). Nach Brentano läßt sich jeder kategorische Satz in einen Existentialsatz übersetzen; an die Stelle der K. tritt dann das „ist" („ist nicht") im Sinne der Existenz (Psych. II, 56 f.; s. Urteil). Nach Jacoby bringt die K. das vom Bewußtsein des Aussagenden unabhängige Ansichsein eines Sachverhalts zum Ausdruck, das allen geltenden Gegenständen zukommt (Allg. Ontol. I, 410 ff.). Daß im negativen (s. d.) Urteil die K. verneint wird, lehren Chr. Krause, Trendelenburg (Log. Unters. II, 89 ff.), Wundt (Log. I³, 165, 200), Sigwart (Log. I², 154), B. Erdmann (Log. I², 504), Jerusalem (Die Urteilsfunktion, S. 182 f.), Ziehen (Lehrb. d. Log., S. 641 f.) u. a. Vgl. Becher, Geisteswiss. u. Naturwiss., S. 60 (K. ist „die urteilsbildende, prädikative Beziehung, der Kern der Urteilsform"); F. C. S. Schiller, Formal. log., 1912; A. Vannérus, Log. (schwed.), S. 104 ff.; Kreibig, Die intellekt. Funktionen, S. 135 (K. ist „die gedankliche Form, in der sich die Bejahung oder Verneinung ausdrückt"). Vgl. Urteil, Prädikat, Sein, Identität.

Kopulative Urteile sind Urteile mit einer Mehrheit von Subjekten und einem Prädikate (sowohl S_1 als S_2 als S_3 sind P). Negativ-kopulative Urteile heißen remotive Urteile (weder S_1 noch S_2 noch S_3 sind P). Vgl. Sigwart, Log. I², 22 f., 297; Ziehen, Lehrb. d. Log., S. 705 (S. 721, 740: K. Schlüsse: S_1 ist P.; S_2 ist P. . . S_1 und S_2 sind P).

Korollar (*πόρισμα*, corollarium: Boëthius): Zusatz, Folgesatz, Folgerung aus einem bewiesenen Satze. Nach Goclen „omne id, quod ex propositione aliqua consequitur" (Lex. phil., 480). Vgl. Drobisch (Neue Darst. d. Log.⁵, S. 154).

Koros (*κόρος*): Sättigung, Fülle, nennt Heraklit die Einheit des Alls gegenüber der Zerspaltung in die Vielheit von Welten. Der K. wird immer wieder durch die Ekpyrosis (s. d.) hergestellt (Diog. L. IX, 8; Vorsokr. Diels, 12 B. 65). Vgl. Plotin, Enn. V, 9, 8.

Körper ist: 1. (geometrisch) ein dreidimensionales Raumgebilde; 2. (physikalisch) ein begrenztes Stück Materie (s. d.), ein relativ konstanter Komplex von räumlich geordneten, gesetzmäßig verknüpften Qualitäten und Kräften (naiver K.begriff), von Widerständen, Kräften, der Energien (quantitativ-naturwissenschaftlicher K.begriff). Etwas ist ein K., insofern es durch seine (Widerstands-)Kräfte einen Raumteil konstant erfüllt (s. Undurchdringlichkeit). Die Masse (s. d.) der K. besteht aus Molekülen, diese lassen sich auf Atome (s. d.) bzw. Elektronen zurückführen, die eine Mannigfaltigkeit von Elementen (s. d.) konstituieren. Ausdehnung, Bewegung, Widerstandsfähigkeit, Arbeitsfähigkeit gehören zur Körperlichkeit. Sie bedeutet die Beziehung eines Wesens auf andere, auch auf das erkennende Subjekt, auf dessen „Anschauungsformen". Die Körperlichkeit ist die Seinsweise der Dinge vom Standpunkte der „äußeren" Erfahrung, der mittelbaren Betrachtungsweise der Naturwissenschaft. K. und körperlich (materiell) ist das Reale nicht seinem „An sich" nach, wohl aber läßt sich die Körperlichkeit mit ihren Bestimmtheiten und ihren Relationen, in denen alle K. ihre Eigenschaften dartun, als Erscheinung („Außensein") dieses „An sich"-Seins, des absolut „Transzendenten" auffassen (s. Materie, Identitätstheorie). Im Verhältnis zur Seele ist der K. „Leib" (s. d.).

Der K.begriff tritt auf als ein mechanistischer (s. d.), dynamischer (s. d.) oder energetischer (s. d.). Der Begriff des K.s wird lange Zeit (mit einigen Ausnahmen wie schon z. T. in der indischen Philosophie) im Sinne des Realismus (s. d.) aufgefaßt.

Der Hylozoismus (s. d.) faßt die K. als unmittelbar belebt auf. Aus Atomen (s. d.) besteht der K. nach Demokrit, aus „Homoeomerien" (s. d.) nach Anaxagoras (vgl. Element), aus Korpuskeln (s. d.) nach Platon (vgl. Materie) u. a. Aristoteles definiert den K. als das allseitig Ausgedehnte oder Teilbare: *σῶμα μὲν γάρ ἐστι τὸ πάντῃ ἔχον διάστασιν* (Phys. III 5, 204 b 20); *σῶμα δὲ τὸ πάντῃ διαιρετόν* (De coel. I 1, 268 a 7). Die K. (*φυσικὰ σώματα*) sind Substanzen (Met. VII 2, 1028 b 10). Alle Naturwesen sind K. oder sind *ἀρχαί* von solchen (De coel. I, 1). Nach den Stoikern ist alles Wirkende körperlich (*πᾶν γὰρ τὸ ποιοῦν σῶμά ἐστι*, Diog. L. VII, 56). K. ist das Dreidimensionale (*τὸ τριχῇ διαστατόν*, VII, 135). Es gibt nur K. und das Leere (so schon Demokrit): „Zeno — nullo modo arbitrabatur quidquam effici posse ab ea (natura), quae expers esset corporis" (Cicero, Acad. I, 39). Auch die Seele (s. d.) ist stofflich (vgl. Seneca, Ep. 106, 3). Nach Epikur ist der K. *τὸ τριχῇ διαστατὸν μετὰ ἀντιτυπίας* (Widerstandskraft; Sext. Empir. Adv. Math. I, 21). Alles ist körperlich (*τὸ πᾶν ἐστι σῶμα*); die K. bestehen aus Atomen, als Mischungen *συγκρίσεις* solcher (Diog. L. X, 39 f.). Die Existenz der K. wird uns durch die Wahrnehmung gewährleistet (X, 39). Nach Plotin sind die K. Formen der Materie (s. d.), die aus übersinnlichen Prinzipien emaniert.

Nach Gregor von Nyssa bestehen die K. aus nicht-sinnlichen Qualitäten (*οὐδὲν ἐφ' ἑαυτοῦ τῶν περὶ τὸ σῶμα θεωρουμένων σωμά ἐστιν, οὐ σχῆμα, οὐ χρῶμα, οὐ βάρος, οὐ διάστημα, οὐ πηλικότης, οὐκ ἄλλο τι τῶν ἐν ποιότητι θεωρουμένων οὐδέν, ἀλλὰ τούτων ἕκαστον λόγος ἐστίν* De anim. resurr., p. 240). Alle Dinge sind körperlich nach Makarius, Arnobius, Tertullian u. a. (s. Materialismus). Nach Joh. Scotus sind die K. aus „Form" und „Materie", aus Unkörperlichem, Intelligiblem zusammengesetzt (De divis. nat. I, 44, 50, 54, 59). Der K. besteht im Zusammen seiner Akzidenzen (I, 60 ff.; „ex . . . qualitatibus copulatis corpora sensibilia conficiuntur", III, 32). Die Scholastiker erblicken das Wesen des Körpers in der Verbindung von Materie und Form. „Corporeitas" (Tertullian) ist eine „forma accidentalis", die Dreidimensionalität (Thomas, C. gent. IV, 81). Vgl. Hylemorphismus. — Nach Goclen ist der K. „subiectum triplicis dimensionis". Es gibt: „corpus sensibile" (physicum, artificiosum) und „corpus intelligibile" (mathematicum, metaphysicum). „In politicis corpus interdum pro persona accipitur" (Lex. philos., 481).

Hobbes unterscheidet natürliche und künstliche K.; zu den letzteren gehört der Staat („corpus politicum"). Ein natürlicher K. ist „quicquid non dependens a nostra cogitatione cum spatii parte coincidit vel coëxtenditur" (De corp. C. 8, 1). Zwei Akzidentien eignen den Körpern: „magnitudo, motus" (Leviath. I, 9; s. Qualität). Descartes definiert den

K. quantitativ als erfüllten Raum. Der K. oder die Materie (s. d.) ist „res extensa", ein Ausgedehntes und Bewegliches (Princ. ph. II, 1 f.; „Quod agentes, percipiemus naturam materiae sive corporis in universum spectati, non consistere in eo, quod sit res dura, vel ponderosa, vel colorata, vel aliquo modo sensus efficiens; sed tantum in eo, quod sit res extensa in longum, latum et profundum" (II, 4). Die Natur des K.s besteht „in sola extensione" (II, 5 ff.). Die Ausdehnung des K.s und des Raums ist dieselbe (II, 11). Die K. bestehen aus Korpuskeln. „Substantia, quae est subiectum immediatum extensionis localis et accidentium, quae extensionem praesupponunt . . ., vocatur corpus" (Append. ad. Medit. rationes, def. VII). Der K. ist eine Art der Substanz (s. d.). Nicht die Sinne erkennen den K., sondern das Denken („sola mente", „sola iudicandi facultate," „solo intellectu"; Medit. II). Die Quantität ist dasjenige, was der Geist klar und deutlich an den Körpern erkennt; daher muß sie das den K. Konstituierende sein (V). Die K. sind vom Geist klar und deutlich unterschieden: wir haben den Hang (propensionem) zum Glauben an die Existenz von Körpern; also muß es solche geben, da Gott uns nicht täuschen kann (VI). K. und Geist sind fundamental verschieden. Die K. haben keine inneren Kräfte, sie werden von außen bewegt. Spinoza: „Per corpus intelligimus quamcumque quantitatem, longam, latam et profundam, certa aliqua figura terminatam" (Eth. I, prop. XV, schol.). „Corpora res singulares sunt, quae ratione motus et quietis ab invicem distinguuntur" (II, lem. III, dem.). Die K. sind „modi extensionis", Modifikationen der unendlichen Ausdehnung, die eines der Attribute der (göttlichen) „Substanz" ist: „Per corpus intelligo modum, qui Dei essentiam, quatenus ut res extensa consideratur, certo et determinato modo exprimit" (II, def. I; vgl. III, prop. II, schol.). Nach Locke ist ein K. eine dichte (solide) ausgedehnte, gestaltete Substanz (Ess. III, ch. 10, § 15).

Einen dynamischen Körper-Begriff hat Leibniz. Die K. sind Aggregate von einfachen Substanzen mit qualitativen, dem Psychischen analogen Zuständen, Monaden (s. d.). Der K. selbst ist keine Substanz, sondern ein „substantiatum", ein „semiens", „phaenomenon bene fundatum" (objektives Phänomen) (Erdm., p. 269, 440, 445, 693, 719). Die Sinnesqualitäten sind nur Erscheinungen, das Wirkliche an den Körpern ist die Kraft, zu wirken und zu leiden (p. 445). Die „antitypia" (s. d.) konstituiert die K. (vgl. Gerh. VI, 243 ff.). „Les choses materielles ne sont rien hors des perceptions" (III, 623; vgl. Hauptschr. II, 292). Chr. Wolff: „Corpora sunt substantiarum simplicium aggregata" (Cosmol., § 176). Nach Crusius ist ein K. „eine ausgedehnte Substanz, welche aus trennbaren materialen Teilen zusammengesetzt ist" (Vernunftwahrh., § 368). Nach Malebranche sind die K. Modifikationen der Ausdehnung des Unendlichen (Rech. de la vérité III, 2, 1); die Ideen (s. d.) der K. sind in Gott und wir erkennen die K. vermittelst dieser. Erscheinungen geistiger Kräfte sind die K. nach R. Burthogge (Essay upon reason, 1694) u. a. Erscheinungen unbekannter Dinge an sich (s. d.) sind die K. nach Maupertuis, Bonnet, D'Alembert u. a. Komplexe von Wahrnehmungsinhalten, durch Gott in den Geistern in gesetzmäßiger Verbindung und Folge hervorgerufen, sind die K. nach Berkeley (Princ. XVIIIf.) u. a. (s. Materie, Idealismus; vgl. Drei Dialoge zwischen Hylas u. Philonous, deutsch², 1926). Nach Hume ist der K. eine Verbindung („collection formed by the mind") von Vorstellungen sinnlicher Qualitäten (Treat. IV, sct. 3). Nach Condillac ist ein K. für uns „une collection de qualités que vous touchez, voyez etc., quand l'objet est présent; quand l'objet est absent, c'est le souvenir des qualités que vous avez touchées, vues etc." (Trait. de sensat., extr. rais., p. 50).

Kant verbindet den dynamischen mit dem phänomenalistischen K.begriff. Zuerst lehrt er die Zusammensetzung der K. aus physischen „Monaden", Monad. phys. V, S. 349 f.). Die Vorstellung eines K.s enthält nichts, was einem Ding an sich zukommen könnte, bloß „die Erscheinung von etwas und die Art, wie wir dadurch affiziert werden" (Kr. d. r. V., S. 97). Aber Erscheinung ist nicht Schein (S. 103). K. sind Dinge außer uns, die wir nur durch die Vorstellungen der Sinnlichkeit kennen, nicht wie sie an sich beschaffen sind (Proleg. I, § 13, S. 43 f.). Die K. sind immer nur Verhältnisse, wenigstens

der Teile außer einander" (Kr. d. r. V., S. 307). Ein K. ist, physisch, „eine Materie zwischen bestimmten Grenzen" (Met. Anf. d. Naturwiss., S. 265). Mechanisch ist der K. „eine Masse von bestimmter Gestalt" (S. 283). Zweifellos existieren K. „als Erscheinungen des äußeren Sinnes außer meinen Gedanken" (Prol., § 49); empirisch, im Raum haben sie objektive Realität. Aber sie sind nicht Dinge an sich, sondern nur „Erscheinungen äußerer Sinne", „Erscheinung von irgend etwas", was unerkennbar bleibt (Über e. Entdeck., S. 29 f.; Reflex. II, 338 f.). K. sind kategorial-gesetzmäßig verknüpfte Inhalte des „Bewußtseins überhaupt" (vgl. Altpreuß. Monatsh., 1882—84; WW. Ak. XIV, 111 f.). Die K. sind Resultanten von Kräften (s. d.). Ein Teil der Kantianer (s. d.) nimmt ein An sich der K. an (Fries, Apelt, E. Marcus, Riehl u. a.), ein anderer erblickt in ihnen nur gesetzmäßige Verknüpfungen anschaulich-denkend bestimmter Erfahrungsinhalte (vgl. Ding, Objekt; auch Fichte u. a.), so Cohen, Natorp, Cassirer, Kinkel, Rickert (vgl. Syst. d. Ph., I, 181 ff.) u. a.

Idealistisch bestimmen den K. die „Immanenzphilosophie" (s. d.), so Schuppe (Gr. d. Erk. u. Log., S. 139), ferner J. Bergmann, O. Kröger, Bradley, Lachelier, Renouvier, Cornelius (Einl. in die Ph., S. 259 ff.), E. v. Aster, Kröger u. a. — Rehmke betont, daß K. als Gewußtes, von der Seele „Gehabtes" nicht selbst einen „Inhalt" des Bewußtseins bilden, sondern von diesem wesensverschieden sind (s. Ding). — Als Komplex von (wirklichen oder möglichen) Wahrnehmungsinhalten (Empfindungen) bestimmen den K. J. St. Mill, Bain, Verworn (Naturwiss. u. Weltansch., S. 29; Allg. Physiol.², S. 37), Clifford, Vaihinger (Die Ph. des Als Ob, 1911), Ziehen (s. Gignomene), Mach (Beitr. zur Anal. d. Empfind.⁴, S. 2 ff.; 9. A., 1922; Die Mechanik⁴, S. 543; 8. A., 1921; Erk. u. Irrtum², S. 137, 348, 4. A., 1920; Prinz. d. Wärmelehre, S. 423; K. sind „Komplexe von Empfindungen", „Gedankensymbole für Elementenkomplexe", bzw. „Bündel gesetzmäßig zusammenhängender Reaktionen"), F. Adler u. a.; vgl. Avenarius, Petzold u. a. (s. Ding, Elemente). — Vgl. O. Kröger, Die Ph. des reinen Ideal., S. 85 ff. (Die materielle Welt samt dem Leib des Ich ist ein Kontinuum).

Als Erscheinung oder Außensein von Dingen, die an oder für sich seelischer Art sind, bestimmen die K. Leibniz (s. oben), Schopenhauer (als Erscheinung des „Willens zum Leben"; vgl. Parerg. u. Paralipom. II, § 75), Beneke, Herbart (s. „Reale"; Psych. II, § 153), Lotze (Grdz. d. Met., S. 69), Fechner (s. Identitätstheorie), Heymans, B. Wille, Lasswitz, Paulsen, Adickes (Kant contra Haeckel, S. 62 ff.), J. Schultz, Lipps (Naturwiss. u. Weltansch., 1906), Reininger (Das psychophys. Problem, 1916), Wundt, Lipsius, Kühtmann, E. v. Hartmann, Drews (s. Unbewußt), J. Sylvester (Monaden), Mahnke (Eine neue Monadol., S. 6 ff., 59 ff.), Renouvier, Petronievics (s. Monade), Schleich (Vom Schaltwerk der Gedanken, 1922; das Körperliche ist Inkarnation von Ideen), Häberlin (Der Geist u. die Triebe, S. 15; Leib u. Seele, S. 60 ff., 166 ff.; Wiss. u. Ph. I, 62 ff.; s. Leib), Nietzsche (s. Macht), Bergson (Matière et mémoire, p. 232 ff., s. Materie, Leben), Stöhr (s. Materie) u. a. (s. Spiritualismus, Voluntarismus). Vgl. K. Joël (Seele u. Welt, S. 60 ff.; Konstant); Stern, Person u. Sache I (K. als Erscheinung psychophysisch neutraler „Personen"). Vgl. Materie.

Der Realismus (s. d.) erblickt in den K.n Dinge an sich oder Erscheinungsweisen solcher, die meist als Kräftesysteme (s. d.) gelten. So Feuerbach, Ueberweg, I. H. Fichte, Ulrici, Rülf, Baumann, Dühring, Spencer, Jodl, Jerusalem, V. Kraft, Brentano, Meinong, Höfler, Kreibig, Külpe, Messer, Freytag, Dürr, Volkelt, Becher (Philos. Voraus. d. Naturwiss., S. 119 ff.; K. sind „raumerfüllende Qualitäten"; Geisteswiss. u. Naturwiss., S. 238 ff.), Rauschenberger, Schlick (Allg. Erk.², 1925; s. Qualität), Dippe (Naturph., S. 31 ff.), Geyser (Erkth., S. 129. u. ö.), L. Baur (Met., 1922), Schwertschlager u. a. (s. Naturphilos.). Vgl. Driesch, Naturbegriffe u. Natururteile, S. 14 f.; Husserl, Ideen zu e. reinen Phän. I², 1922 (s. Abschattung); Scheler, Der Formal.², S. 414 f. (s. Leib); Jacoby, Allg. Ontol. II, 202 ff.; Geissler, Das Syst. der Seinsgebiete, S. 295, 302; Die Grundlagen der Natur, S. 14, 18 ff., 48, 72 f. (K. = Durchdringungen von Raum, Zeit und

Kraft); Schneider, Die Welt . . ., 1917; Ratzenhofer, Der posit. Monismus, 1899, S. 22 (K. besteht aus potentiellen Energien); Ostwald (K. als Komplex verschiedener räumlich zusammengeordneter Energien; s. Materie); L. Gilbert, Neue Energetik, 1911, S. XXXVf. 4 ff., 195 (der K. ist „energische Kapazität", ein „Energon", „Energie, die ihren gerichteten Raum . . . verteidigt", ein Ausschnitt aus der unendlichen Arbeitskette); Dingler, Über den Zirkel in der empir. Begründ. d. Geometrie, Kantstud. XXX, 314 ff.: Der starre K., Phys. Z. XXI, 187 (Was starrer K. ist, muß definiert werden; jede empirische Feststellung des starren K.s führt zu einem Zirkel; Grundlagen der Physik, S. 130, nicht der starre K. ist eine Annahme, sondern die Aussage seiner Unveränderlichkeit ist eine „freiwillige Festsetzung" gemäß dem theoretischen Zweckprinzip, S. 115 ff.; die Idee eines solchen K.s ist nicht durch die Natur aufgezwungen, ist Produkt der reinen Synthesis auf Grund des Willens zur Begreiflichkeit der Realität); Cournot, Ess. I, 239 ff.; Boutroux, Conting. des lois, p. 70 ff. Vgl. Materialismus, Ding, Objekt, Dynamisch, Kraft, Bewegung, Physisch, Leib, Korpuskel, Atom, Masse, Relativitätstheorie, Mathematik, Undurchdringlich.

Körperbewegungen: die durch motorische Nerven ausgelösten Bewegungen des menschlichen Körpers. Sie zerfallen in Reflex-, Ausdrucks-, automatische, Instinkt-, Trieb-, willkürliche Bewegungen (s. d.). Vgl. Tetens, Ph. Vers. II, 315 ff.; Wundt, Grdz. d. phys. Psych. I 6, 293 ff.; II, 236 ff.; Dyroff, Einf. in die Psych., S. 120 (impulsive oder emotionale und regulierte oder volitionale K.); Ebbinghaus, Abr. d. Psych.[8], S. 96 ff. (Angriffs- und Abwehr- oder Fluchtbewegungen zweckmäßiger Art, Erhaltungs- und Spielbewegungen u. a.); Ribot, La vie inconsciente et les mouvements, 1914; Bergson, Matière et mémoire, p. 94 ff. (Zusammenhang von Bewußtheit und K.). Vgl. Handlung, Motorisch, Ideomotorisch, Willenshandlung, Tropismen, Mimik.

Körperempfindungen oder „Innenempfindungen" = Gemeinempfindungen (Rehmke, Die Seele des Menschen, S. 69). — **Körperseele** s. Seele. — **Körpervorstellung** s. Ding, Tiefenvorstellung. Vgl. W. Schapp, Beitr. zur Phänom. d. Wahrnehmung, 1925; J. Wittmann, Über das Sehen von Scheinbewegungen u. Scheinkörpern, 1921. Vgl. Leib.

Korpsgeist ist eine Art des Kollektivbewußtseins, Gleichwertigkeit der Mentalität der Glieder einer Gruppe (eines Standes u. dgl.), Trieb des Zusammenhaltens (vgl. Schlick, Lebensweisheit, S. 225 ff.). Vierkandt, Gesellschaftslehre, 1923; Vgl. Gesellschaft, Masse.

Korpuskel (corpuscula, bei Amafanius, bei Cicero, Acad. post. II, 6): Körperchen, elementare Körper von verschiedener Form, aber nicht unteilbar wie die Uratome. Jetzt heißen „K." auch die „Elektronen".

Platon denkt sich die Elemente (s. d.) der Körper aus verschiedenartigen Gestalten zusammengesetzt, die wiederum aus Dreiecken bestehen (Tim. 58 A, 60 C, 79 B). Vgl. Ekphantos, Herakleides Ponticus (Sext. Emp. Adv. math. X, 318; Pyrrh. hyp. III, 32 ff.); Cicero, De nat. deor. I, 13, 34, auch der Epikureer Asklepiades: *ἄναρμοι ὄγκοι*. — Die Korpuskulartheorie hat in Descartes einen Hauptvertreter. Er nimmt an, alle Materie „fuisse initio a Deo divisam in particulas quamproxime inter se aequales et magnitudine mediocres" (Princ. phil. III, 46). Es gibt dreierlei Elemente, deren zweite Art die ist, „quae divisa est in particulas sphaericas valde quidem minutas, si cum iis corporibus, quae oculis cernere possumus, comparantur; sed tamen certae ac determinatae quantitatis et divisibiles in alias multo minores" (52). Die K. befinden sich in Wirbelbewegungen (65 ff.; IV, 202). Auch Spinoza denkt sich die Körper in K. zerlegt (Eth. II, lem. III, ax. II). K. gibt es nach D. Sennert (s. Atom), K. Digby (Two treatises, 1644), Bacon, Gassendi, nach Hobbes (De corp.) und Locke (Ess. IV, ch. 3, § 16). Chr. Wolff spricht von „Körperlein", die nicht die letzten Elemente der Dinge sind (Vern. Ged. I, § 613). Die „corpuscula" sind „entia composita per se inobservabilia, seu adeo exilia, ut omnem visum effugiant" (Cosmol., § 227). Es gibt „corpuscula primitiva" und „c. derivativa" (§ 229). „Philosophia corpus-

cularis" (Boyle u. a.) ist die Philosophie, „quae phaenomenorum rationem a corpusculis desumit" (§ 230). Ähnlich Baumgarten (Met., § 425 u. a.), L. Euler (vgl. H. E. Timerding, Kant u. E., Kantstud. XXIII, 18 ff.) u. a. In neuester Zeit werden die Atome aus elektrisch geladenen K. bestehend gedacht. Vgl. J. Thomson, Die Korpuskulartheorie der Materie, 1908; G. Mie, Moleküle, Atome, Weltäther⁴, 1918; Lorentz, Ergebnisse der Elektronentheorie, 1907. Vgl. Atom, Materie.

Korrelate (correlata) (bzw. Korrelationsbegriffe) sind Denkobjekte bzw. Begriffe, die nur in wechselseitiger Beziehung Sinn haben, einander als Ergänzung fordern, als Glieder zu einer und derselben Relation gehören (z. B. Vater — Sohn). Die Beziehung von Korrelaten zueinander heißt logische Wechselbeziehung oder Korrelation. Vgl. Marty, Unters. zur Sprachph. I, 409 ff.; Stöhr, Leitfaden d. Log., S. 7 ff.; Ziehen, Lehrb. d. Log., S. 347, 582 (Symmetrische, umkehrbare und asymmetrische, nicht umkehrbare Korrelation); Külpe, Vorles. über Log., S. 245, 274, 332 (Doppelsinnige Abhängigkeit); Natorp, Die log. Grundlagen d. exakten Wiss., S. 53 ff. (Grundkorrelation von Sonderung und Vereinigung, Mannigfaltigkeit und Einheit wie Cohen, s. Mannigfaltigkeit); Husserl, Ideen I², 1922; Linke, Gr. der Wahrnehmungslehre, S. 189 ff. („Koppelung" des vorgestellten Gegenstandes mit dem Akt oder Erlebnis; K. zwischen Erlebnis und Reiz). Nach Joël sind alle Differenzen der Individuen „Korrelate", „Austeilungen aus einem Gesamtleben, als dessen Gliederungen" (Seele und Welt, S. 372). Nach Spann hat auslegende, abstufende „Ebenbildlichkeit" die Weise der „Entsprechung" oder „Korrelation" (Kategorienlehre, S. 91, 176 ff.; leistungsmäßige, rangmäßige, stufenmäßige und Entsprechung im Eigenleben = Freiheits- oder Machtentsprechung). L. Gilbert bestimmt K. als „identische Gegensätzlichkeit". Alle Begriffe sind korrelativ, jedem „es" steht ein „Anderes" (nicht es) gegenüber, das die wesentlichen Bestimmungen des „es" enthält. Das K. ist die Grundbedingung der Polarität (s. d.) der Welt, hat auch heuristische Bedeutung (Neue Energetik, 1911, S. XLII ff., 201 ff.). Vgl. Zschimmer, Das Welterlebnis III, 1913. Vgl. Gegensatz, Polarität, Dialektik.

Korrelation s. Korrelat. — Biologische K. besteht im Zusammenhang bestimmter organischer Formen und Veränderungen mit bestimmten anderen, gemäß der Einheit des Organismus. So auch Cuvier (Recherches sur les ossements fossiles I, 1834, p. 178, G. St. Hilaire, Schopenhauer (WW. X, 155 ff.), Goethe, Darwin, Roux, Ludovici (Das genet. Prinzip, S. 26 ff.) u. a. (Vgl. E. Radl, Biol. Zentralblatt, Nr. 113—19, 1901; Petronievics, La loi de l'évolution non correlative, Rev. génér. des sciences, 1919; die organische Entwicklung fast immer im Gegensatz zum Gesetz der K.). — Seelische K. ist (gleichsinnige oder entgegengesetzte) wechselseitige Abhängigkeit psychischer Merkmale, Eigenschaften, Variationen von einander; „korrelative Determination" ist die Bestimmung der K.srichtung einer Eigenschaft (Giese, Psychol. Beitr. I, 1916; auch „K.shöhe"). In K. stehen zwei Merkmale, wenn bestimmte Varianten des einen bestimmten Varianten des andern mit gewisser Wahrscheinlichkeit zugeordnet sind. Der „K.skoeffizient" (r) drückt den Grad der Proportionalität zwischen zwei Arten von Merkmalen aus (Galton u. a.). Oft lassen sich nur Rangordnungen aufstellen (Binet, Spearman, Pearson u. a.). „Korrelation" nennt Stern den Zusammenhang zweier Eigenschaften, von denen nur die Anwesenheit oder Abwesenheit feststellbar ist. Die K. wird erklärt teils aus Gruppenfaktoren, teils aus einem allgemeinen Zentralfaktor in Verbindung mit einem spezifischen (Spearman). Vgl. Spearman, Am. Journ. of Psych. 15, p. 72 ff., 201 ff.; Krüger u. Spearman, Z. f. Psych. 44; Stern, Different. Psych. K., 15 ff.; K. Betz, Über K., 3. Beih. zur Z. f. angew. Psych., 1911; Damm, Beih. 9, 1914; Thorndike, An introduction to the theory of mental and social movements², 1913; Lipmann, Abzählende Methoden, 1921; Heymans, Über einige psych. K.en, Z. f. angew. Psych. I, 1908; Fröbes, Lehrb. d. exp. Psych. I², 504 ff.; A. Huth, K.stafel, 1925. Vgl. Variation, Vererbung, Intelligenzprüfungen.

Korrelativismus: Lehre von der Wechselbeziehung, untrennbaren Verknüpfung von Subjekt und Objekt (s. d.) des Erkennens (Laas u. a.). Vgl. Positivismus.

Kortikal: zur Hirnrinde (cortex) gehörig. Vgl. Nerven.

Kosmion (*κόσμιον*) nennt A. Stöhr jede „Ich-Welt" oder „Innenwelt". Für meine Ich-Welt sind alle anderen Kosmien (metaphysische) Außen -oder Du-Welten. Der Inbegriff der im Metaphysischen spezifisch schwingungsfähigen Strukturen eines „metaphysischen" Leibes ist ein Kosmioplasson. Dieses ist eine „sich selbst wissende Bewußtseinseinheit" (Wege des Glaubens, 1921, S. 3 ff.; s. Leib). Vgl. Metakosmion.

Kosmisch (*κοσμικός*, Aristoteles): auf die Welt (den Kosmos) bezüglich, zum Universum gehörig. Kosmisches Gefühl: Gefühl für das All, die Weltordnung. (Stoiker, G. Bruno, Spinoza, Goethe, Schleiermacher u. a.). Vgl. Höffding, Psych.[2], S. 365; Eth., S. 459; R. M. Bucke, K.es Bewußtsein, 1925. Vgl. Weltseele, Weltgeist.

Kosmodizee (*κόσμος*, *δίκη*): Rechtfertigung der Welt betreffs der Unzweckmäßigkeiten und Übel. Nach Oelzelt-Newin ist jede Theodizee (s. d.) nur möglich durch eine empirische K. Gottes. Allmacht entsteht erst allmählich im Kampfe gegen Hindernisse (K., 1897). Nach Vaihinger gibt Nietzsche eine K., Physiodizee, Biodizee (N. als Philosoph.[4], 1916, S. 41).

Kosmogonie (*κοσμογονία*): Lehre von der Weltentstehung, besonders in Form eines Mythus; auch = Kosmologie (s. d.). Noch halbmythisch sind die K.en von Hesiod, Pherekydes, den Orphikern (s. d.). Vgl. H. Cunow, Urspr. d. Relig., 1913, S. 77 ff.; Orphica, hrsg. von Abel, 1885; O. Kern, Orphicorum fragmenta, 1922; Rob. Eisler, Weltenmantel u. Himmelszelt, 1910; F. Lukas, Die Grundbegriffe in den K.en der alten Völker, 1893; L. Klages, Vom kosmog. Eros[2], 1926; M. B. Weinstein, Entsteh. der Welt u. der Erde nach Sage u. Wissenschaft[2], 1913; S. Arrhenius, Die Vorstellung vom Weltgebäude im Wandel der Zeiten[3], 1911. Vgl. Welt, Chaos, Mythus.

Kosmologie (cosmologia, *κόσμος*, *λόγος*): Weltlehre; Lehre von der Entstehung und Entwicklung der Welt und Welten. Chr. Wolff: „Cosmologia generalis est scientia mundi seu universi in genere, quatenus scilicet ens idque compositum atque modificabile est". Sie ist „scientifica" oder „experimentalis" (Cosm. gener. 1731, § 1, 4). Baumgarten: „C. generalis est scientia praedicatorum mundi generalium, eaque vel ex experientia proprius, empirica, vel ex notione mundi rationalis" (Met., § 351). Bilfinger: „Cosmologiam generalem s. transcendentalem definio scientiam de mundo et affectionibus eius generalibus" (Dilucid., § 136). Vgl. Nic. Taurellus, C. 1603; E. Weigel, Cosmologica, 1680; Lambert, Kosmolog. Briefe, 1761; Über die Methode . . ., 1761; 1918 (K. oder „systematologia" ist die Lehre „entium compositorum et connexorum ratione temporis et spatii"; die „c. transcendentalis" ist eine apriorische Theorie); Maupertuis, Essai de c. 1751; Kant, Allgem. Naturgesch. u. Theorie des Himmels, 1755; Laplace, Exposition du système du monde, 1796; G. H. Schubert, Handbuch d. K., 1823; Sibbern, Spekul. K., 1846; L. P. Hickock, Rational cosmology, 1858; G. E. Otto, Grdzüge. e. ph. K., 1860; Thöne, Syst. d. Met., 1908; J. Donat, Summa philos. christianae IV[5], 1924 (Cosmologia); Ehrenfels, Kosmogenie, 1916; A. Lehmen, K. u. Psychol.[3], 1911; Gutberlet, Der Kosmos, 1908; E. Becher, Weltgebäude, Weltgesetz, Weltentwicklung, 1916; Hörbigers Glazialkosmogonie, bearb. von Ph. Fauth, 1915; S. Arrhenius, Das Werden der Welten[2], 1913; Erde u. Weltall, 1926; Riezler, Gestalt und Gesetz, 1924; L. Klages, Vom kosmogonischen Eros[2], 1926; H. Poincaré, Leçons sur les hypothèses cosm., 1911; K. Werner, Die K. u. Naturlehre des scholast. Mittelalters, 1874; P. Duhem, Le système du monde de Platon à Copernic I, 1913; P. Busco, Le problème cosmog., Rev. ph. 50; E. Bélot, Les idées cosmog. modernes, Rev. de mét. XX; F. Neeff, Proleg. zu e. K.; Petronievics, L'évolution universelle, 1926. Vgl. Welt, Mechanismus, Teleologie, Naturphilosophie, Entwicklung.

Kosmologische Ideen, s. Idee. Sie gehen nach Kant auf das Unbedingte der hypothetischen Synthesis der Glieder einer Reihe, auf die „unbedingte Einheit der objektiven

Bedingungen in der Erscheinung" (Kr. d. r. V., S. 373), die „Totalität der regressiven Synthesis" in den Reihen von Zeit und Raum, der Teile der Materie, der Ursachen und Wirkungen, des Zufälligen und Notwendigen. Die vier k. I. beziehen sich auf 1. „die absolute Vollständigkeit der Zusammensetzung des gegebenen Ganzen aller Erscheinungen", 2. „die absolute Vollständigkeit der Teilung eines gegebenen Ganzen in der Erscheinung", 3. „die absolute Vollständigkeit der Entstehung einer Erscheinung überhaupt", 4. „die absolute Vollständigkeit der Abhängigkeit des Daseins des Veränderlichen in der Erscheinung" (S. 377ff.). Diese Ideen treiben die Synthesis (den Regreß), bis auf einen Grad, der alle mögliche Erfahrung übersteigt. Sie sind „Weltbegriffe" (bzw. „transzendentale Naturbegriffe", S. 383). Werden die k. I. nur „regulativ" (s. d.) gebraucht und wird der Unterschied von Ding an sich und Erscheinung beachtet, dann finden die kosmol. Antinomien (s. d.) ihre Auflösung (vgl. Proleg., § 50ff.). Vgl. Wundt, Syst. d. Ph. I³, 339ff.; Kleine Schriften I, 177ff. Vgl. Unendlich, Unbedingt, Transzendent, Teilbarkeit, Problem (Philosophie), Einheit, Vielheit, Kontingenz.

Kosmologischer Beweis für das Dasein Gottes ist der Schluß von der Endlichkeit, Kontingenz (s. d.), Bedingtheit der Welt (aller der Dinge und Phänomene) auf die Existenz eines durch sich selbst notwendigen, unbedingten, absoluten, allbedingenden Wesens als „erste Ursache", Erschaffer oder Urgrund der Welt (s. Gott, Ursache).

Des Anaxagoras Lehre vom „Geist" (s. d.) ist kosmologisch fundiert. Die erste Formulierung des k. B.es findet sich bei Aristoteles (bzw. schon Platon: Alles Bewegte setzt ein erstes, sich selbst Bewegendes voraus). Alles Werden beruht auf der Realisierung eines Potentiellen durch ein Aktuelles als Ursache. Schließlich muß es eine letzte Ursache, die nur aktuell, nur „Form" ist, geben, ein „Unbewegtes" (*ἀκίνητον*), von dem alle Bewegung (Veränderung) herrührt, ein *πρῶτον κινοῦν*, einen „Urbeweger", der reine *ἐνέργεια* (ohne *δύναμις*) ist (Met. XII 6, 1071 b 4; XII 8, 1073 a 23 ff.; 1073 a 27). Er wirkt nur durch das Streben der Dinge zu ihm hin (*ὡς ἐρώμενον*, Met. XII 7, 1072 b 3), als höchste Einheit und Denken seiner selbst. Cicero fragt: Wenn wir den Weltlauf betrachten, „possumusne dubitare, quin his praesit aliquis vel effector . . ., moderator tanti operis et muneris? Sic mentem hominis, quamvis eam non videas, ut deum non vides, tamen, ut deum agnoscis ex operibus eius, sic ex memoria rerum et inventione et celeritate motus omnique pulchritudine virtutis vim divinam mentis agnoscito" (Tusc. disp. I, 28, 69). — Ähnlich Augustinus (Conf. X, 6), Johannes Damascenus (De fide orth. I, 3), Gregor von Nyssa u. a. Die Notwendigkeit Gottes als der Weltursache betonen Alfârâbi (Font. quaest. 3 ff.), Averroës (Epit. met. IV), Maimonides (Doctor perplex or.; deutsch 1925) u. a. Nach Hugo von St. Victor geht der menschliche Geist von der Erkenntnis seiner Existenz zu der Gottes als der Ursache des ersteren (De sacr. I, 3, 6). „Auctorem sua natura clamat" (I, 3, 10). Richard von St. Victor: „Ex illo esse, quod non est ab aeterno nec a semet ipso, ratiocinando colligitur et illud esse, quod est a semet ipso" (De trin. I, 6 ff.; Migne T., 196). Thomas gibt den k. B. „ex ratione causae efficientis", „ex possibili et necessario", „ex gradibus", „ex gubernatione rerum" (S. th. I, qu. 2, 3). Der k. B. ist ein aposteriorischer, die Weltursache aus den Wirkungen ableitender Beweis. Es muß ein unbewegtes Bewegungsprinzip geben, die Reihe der wirkenden Ursachen geht nicht ins Unendliche, das Zufällige ist vom Notwendigen abhängig. (I, qu. 2, a. 1 ff.; Contr. gent. I, 10 ff.). Suarez: „Omne est aut est factum, aut non factum seu increatum; sed non possunt omnia entia, quae sunt in universo, esse facta: ergo necessarium est esse aliquod ens non factum seu increatum" (Met. disp. 29, sct. I, 21).

Descartes schließt aus dem Vorhandensein der Idee des Unendlichen in uns auf die Existenz Gottes; aus dem endlichen Ich kann diese Idee nicht stammen, denn in der Wirkung kann nicht mehr „Realität" enthalten sein als in der Ursache (Medit. III). Ferner daraus, daß das Ich nicht durch sich selbst existieren kann, weil es sonst unendlich, Gott selbst wäre (ib). „Dum in me ipsum mentis aciem converto, non modo intelligo me esse rem in-

completam et ab alio dependentem, remque ad maiora et maiora sive meliora indefinite aspirantem, sed simul etiam intelligo illum, a quo pendeo, maiora ista omnia non indefinite et potentia tantum, sed re ipsa infiniti in se habere, atque ita Deum esse; totaque vis argumenti in eo est, quod agnoscam fieri non posse ut existam talis naturae qualis sum, nempe ideam Dei in me habens, nisi revera Deus etiam existeret" (ib., vgl. Princ. ph. I, 14, 18, 20, 21). Den k. B. hält Locke für unangreifbar (Ess. IV, ch. 10, § 4 ff.). Er findet sich auch bei Clarke, Wollaston (Relig. of nature, p. 67) u. a. Nach Leibniz fordert die prästabilierte Harmonie einen Gott, der alles miteinander in Übereinstimmung bringt (Nouv. ess. IV, ch. 10, § 9). Die Dinge sind kontingent, daher muß man den Grund der Welt in einem Wesen suchen, das den Grund seines Daseins in sich trägt, notwendig und ewig ist (Theodic. I. B., § 7). Auf den k. B. legen Chr. Wolff, Mendelssohn (Morgenstunden I, 191 ff.), Reimarus u. a. Wert. Voltaire: „Tout ouvrage démontre un ouvrier" (Philos. ignor. XV, 74). „J'existe, donc quelque chose existe de toute éternité". Ohne ein Ewiges wäre alles aus dem Nichts (Oeuvres ph. I, 352 ff.).

Kant erklärt den k. B. in der Form: „Wenn etwas existiert, so muß auch ein schlechterdings notwendiges Wesen existieren. Nun existiere zum mindesten ich selbst: also existiert ein absolut notwendiges Wesen", für unzulässig, weil er sich auf den (von K. als falsch erwiesenen) ontologischen (s. d.) Beweis stützt. Einwände gegen den k. B. sind: 1. Der Schluß vom Zufälligen auf eine Ursache ist nur in der Sinnenwelt von Bedeutung. 2. Der Schluß von der Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe von Ursachen auf eine erste Ursache ist unberechtigt. 3. Die Vernunft, welche die Bedingung wegschafft, um das Notwendige zu denken, täuscht sich selbst. 4. Die logische Möglichkeit wird dabei mit der transzendentalen verwechselt. Wir sind nicht zur Überschreitung aller Erfahrung berechtigt (Kr. d. r. V., S. 520 ff.). Eine „Weltursache" ist übrigens noch kein wahrer Gottesbegriff (vgl. H. Scholz, Religionsph.², S. 154). Erlaubt wäre die Annahme einer göttlichen Weltursache, aber die Behauptung der notwendigen Existenz einer solchen ist unzulässig (S. 526 ff.). Das Absolutnotwendige muß außerhalb der Welt angesetzt werden, doch nur als „Prinzip der größtmöglichen Einheit der Erscheinungen als deren oberster Grund", nur „regulativ". Wir müssen die Erscheinungen voneinander ableiten, „als ob es kein notwendiges Wesen gäbe" und dennoch immer nach Vollständigkeit der Ableitung streben, „als ob" es ein solches Wesen gäbe (S. 530 f.; vgl. Fortschr. d. Met., S. 135 f.; Reflex. II, 1671 ff.; Vorles. über Met., Vorl. über ph. Religionslehre, S. 22 f.; s. Antinomie, Notwendigkeit, Unbedingt). Gegner des k. B. sind K. Fischer, D. F. Strauss u. a. Vgl. Verweyen, Zur Log. der Gottesbeweise, Kantstud. XXII, 311 ff. — Den k. B. akzeptieren Schleiermacher, C. H. Weisse, Drobisch (Grundl. d. Religionsphilos., S. 120 ff.), I. H. Fichte, Lotze, Brentano, Schell, Gutberlet, Lehmen, Stöckl, Isenkrahe (Zur Elementaranal. d. K. G.s, 1922; Über die Grdl. e. bündigen k. Gottesb., 1915), L. Baur, (Met., S. 449 ff.), Geyser (Das ph. Gottesproblem, 1899), J. Schnippenkötter (Der entropolog. Gottesbew., 1920) u. a. A. Dorner: 1. „Aus der Beschaffenheit der Welt, die in den Gegensatz von Subjekt und objektiver Realität zerspalten ist und doch diesen Gegensatz ausgleichen will, wird . . . auf eine letzte Einheit geschlossen, welche die Möglichkeit der Ausgleichung dieses Gegensatzes garantiert". (Ähnlich bei Schleiermacher.) 2. Alle Dinge stehen in bestimmter Wechselwirkung miteinander. Woher der mechanische Naturzusammenhang? „Auch hier schließt man mit Notwendigkeit auf eine letzte einheitliche Ursache, welche diesen ganzen Zusammenhang geordnet, welche die Weltpotenzen so zusammengeordnet hat, daß sie in dieser Weise aufeinander wirken." (Schleiermacher, Lotze). 3. Die ganze Kette der Entwicklung setzt, weil zugleich auf Wechselwirkung beruhend, „eine einheitliche Ursache voraus, die in jedem Stadium dieser Entwicklung stets das Aufeinanderwirken ermöglicht und am Ende auch die Ursache dafür ist, daß aus früheren Entwicklungsstadien spätere sich haben entfalten können" (Gr. d. Religionsph., S. 206 ff.). Vgl. Gottesbeweise, Absolut, Schöpfung.

Kosmopolitismus (*κόσμος*, *πολίτης*; nach Cicero, Tusc. disp. V, 37, 108 soll sich Sokrates zuerst einen Kosmopoliten genannt haben, was sehr fraglich ist): Weltbürgertum,

der Standpunkt, von dem aus alle Menschen als Mitbürger eines Universalreiches oder einer universellen Gemeinschaft gelten. Auch der „Patriot" kann „Kosmopolit" sein, sofern er sich und sein Volk als Glied der menschlichen Kulturgemeinschaft weiß und die Idee der Menschheitsorganisation anerkennt (vgl. Gesellschaft, Humanität, Universalismus). Einen kosmopolitischen bzw. (antinationalistischen) Standpunkt vertreten zuerst die Kyniker; vgl. schon Anacharsis: *Πάντες κοσμοπολῖται ἔσμεν, ἀνδρὶ σοφῷ πᾶσα γῆ πατρίς*; Demokrit: *Ἀνδρὶ σοφῷ πᾶσα γῆ βατή· ψυχῆς γὰρ ἀγαθῆς πατρὶς ὁ ξύμπας κόσμος*, Diels, Vorsokr. 55 B; 247 f.: Hingebung an das Gemeinwesen. Antisthenes erklärt, *τὸν σοφὸν οὐ κατὰ τοὺς κειμένους νόμους πολιτεύεσθαι ἀλλὰ κατὰ τὸν ἀρετῆς* (Diog. L. VI, 11); *τῷ σοφῷ ξένον οὐδὲν οὐδ' ἄπορον* (12); *ἐρωτηθεὶς πόθεν εἴη, κοσμοπολίτης, ἔφη* (63). Die Notwendigkeit des Zusammenhaltens aller Menschen, die zu einem großen Staat (s. d.) gehören (*κοινὴ πατρὶς ἀνθρώπων ἁπάντων ὁ κόσμος ἐστίν*) betonen die Stoiker (vgl. Seneca, Ep. 95; Epiktet, Diss. I, 6; 9; Marc Aurel, In se ipsum V, I, 44). Den K. lehren auch einige Epikureer (Theodoros: *εἶναί τε πατρίδα τὸν κόσμον*, Diog. L. II, 98 ff.; Diogenes von Oinoanda u. a.). Vgl. Plutarch von Chaeronea, De exil., 5 ff.; De anim. prol. 3 (Verwandtschaft aller Menschen). Kosmopolitisch denkt überhaupt die hellenistische Philosophie, auch das (frühere) Christentum. Der K. lebt wieder auf im 18. Jahrh. (Lessing, Wieland, Herder u. a.). Kant schätzt die Idee des K. als „regulatives Prinzip", dessen Vollendung „nur durch fortschreitende Organisation der Erdbürger in und zu der Gattung als einem System, das kosmopolitisch verbunden ist, erwartet werden kann" (Anthr. II E, S. 288 f.). „Weltbürgerliche Gesinnungen" müssen gepflegt werden (Über Päd., S. 276). Der Mensch muß sich auch als Bürger der Welt (des Kosmos) betrachten (Reflex. I, S. 173; WW. XV, Nr. 1099, 1351 ff., 1430, 1451). Die Idee eines „Völkerbundes" ist zu realisieren (s. Geschichte, Krieg). Eine Verbindung von K. und Nationalismus (Patriotismus) findet sich bei Goethe, Fichte, W. v. Humboldt, W. Sauer u. a. Gegner des K. sind Hegel (WW. I, 422; VIII, 27) und alle „Nationalisten". Daß mit der Entwicklung zum Individualismus eine solche zum K. und Universalismus (s. d.) verbunden ist, betonen Harnack, J. Burckhardt (Die Kultur der Renaissance I, 147 f.), Dilthey, Jerusalem (Einl. in die Ph.$^{9-10}$, S. 276 ff.; Moral. Richtlinien nach dem Kriege, S. 19 f.). u. a. Vgl. E. Pfleiderer, K. u. Patriot., 1874; F. Meinecke, Weltbürgertum u. Nationalstaat, 1908; L. Stein, Weltbürgertum, Nationalstaat u. internat. Verständigung, Nord u. Süd, 37, 1913; G. Selety, Die Polit. des Lebens, 1918; T. Hartwig, Der k. Gedanke, 1924. Vgl. Nation, Staat, Krieg, Mensch.

Kosmorganisch u. Kosmozoisch s. Organismus. — **Kosmos** s. Welt, All, Universum, Ordnung, Chaos. Vgl. Vierkandt, Der Dual., S. 56 ff. (K. und Chaos in der Welt; ethischer K.); J. Schultz, Jahrb. d. Ph. I, 167 ff. (primärer K.).

Kosmotheismus nennt Jacoby das die Welt vergötternde Heidentum (WW. IV 1, S. XL, VIII f.; schon Plinius spricht von Kosmotheisten). Vgl. H. Cysar, Erfahr. u. Idee, 1921, S. 137.

Kosmotheorie: Weltanschauungslehre (s. d.) (H. Gompekz). — Kant nennt Gott, der alles a priori (s. d.) erfaßt, einen Kosmotheoros.

Kosmozentrisch: Auf die Welt (s. d.) oder das Universum bezogen, aus dessen Standpunkt heraus beurteilt. (vgl. Wundt, Sinnl. u. übersinnl. Welt, S. 399 f.). Vgl. H. W. Philipp, Die Welt im Blickpunkt. Versuch e. Kosmosophie, 1921. Vgl. Wert.

Kraft (*δύναμις*, potentia, vis) ist, allgemein, Wirkungsfähigkeit. Sie ist ein Begriff, der ursprünglich aus der Fähigkeit des Ich, durch sein Streben (bzw. durch seine Muskelanstrengung) einen Widerstand zu überwältigen, seinen Inhalt empfängt, und der auf die Objekte übertragen wird. Indem die K. des Ich an der Außenwelt eine Schranke findet, sich durch die Objekte gehemmt fühlt, kann das Ich nicht umhin, den Widerstand als Betätigung einer Art Willenskraft zu deuten (s. Introjektion). Wir schreiben einem Ding

„Kräfte" zu oder betrachten es selbst als eine Kraft, wir erwarten unter gewissen Bedingungen eine bestimmte Wirkungsweise des Dinges, das wir als „Kraftzentrum" auffassen. Ursprünglich sind die Kräfte, die der Mensch den Dingen zuschreibt, Willenskräfte (s. Animismus). Das exakt-naturwissenschaftliche Denken abstrahiert von dieser Qualität, erhebt den Begriff der K. zu einem Beziehungsbegriff und betrachtet als physikalische Ursachen energetisch bestimmte, sei es mechanisch (s. d.), sei es elektrodynamisch oder sonstwie aufgefaßte raum-zeitliche Vorgänge. Die Metaphysik wiederum kann nicht umhin, dem Kraftbegriff seine qualitative Bestimmtheit zurückzugeben. — „Lebendige K." ist Energie der Bewegung. Die Menge der K. (besser Energie) im Universum ist konstant (s. Erhaltung). Ihr Maß hat die mechanische K. an der Beschleunigung, die sie an einer bestimmten Masse hervorbringt ($m \cdot g$). Die K. ist, physikalisch, der eine Beschleunigung bestimmende Faktor. Die mechanische K. ist durch ihre Größe, ihren Angriffspunkt und ihre Richtung (s. d.) bestimmt. Die K.einheit heißt „Dyn". Wenn auch „Fernkräfte" nicht ausgeschlossen sind, so ist die moderne Physik doch geneigt, sie auszuschließen. Die K. ist kein Ding, sondern ein Zustand oder Geschehen in gesetzmäßiger Beziehung zu anderen Zuständen oder Vorgängen. Die Dinge sind Ursachen durch ihre Kräfte, diese äußern sich in Bewegungsänderungen oder Energieumsetzungen, werden aus ihren Wirkungen der Art und Größe nach bestimmt. Man nimmt an, daß von den Elektronen (s. Atom) elektrische „Kraftlinien" ausgehen. Nach der Relativitätstheorie (s. d.) können auf Körper auch Kräfte wirken, ohne daß ein zweiter Körper als Ausgangspunkt der K. angegeben werden kann (vgl. Jellinek, Das Weltengeheimnis, S. 87 ff.; gegen diese Lehre; alle Kräfte sind wahrscheinlich auf elektrische und magnetische K. zurückzuführen; so auch P. Lenard, Über Relativitätsprinzip, Äther, Gravitation, 1920, u. a.; vgl. Äther, Schwere). In der Umgebung elektrischer oder magnetischer Körper treten Erregungen auf, durch die Körper beeinflußt werden. Diese „Kraftfelder" schreibt man der Erregung des „Äthers" zu oder (Einstein, Mie u. a.) dem Raum (s. d.) selbst. — Kräfte im physikalischen Sinne hat das Wirkliche als objektive Erscheinung; seinem Fürsichsein nach hat es Tendenzen, Strebungen (s. d.), analog unserer Willenskraft (vgl. Wille, Zweck). Alle K. hat eine Grundlage im „An sich" der Dinge, das sich physisch und psychisch darstellt, seinen Wesensgehalt auch in den dynamischen Relationen zum Ausdruck bringt. Die Materie (s. d.), der Körper (s. d.) selbst ist ein Komplex von (Widerstands-)Kräften, auf denen seine Undurchdringlichkeit beruht. Auch die Seele (s. d.) ist ein Kraftsystem, eine Einheit von Aktions- und Reaktionsfähigkeiten (vgl. Psychisch).

Nach Analogie der inneren Erfahrung der Willenskraft deuten die äußeren Ursachen der Animismus und der Hylozoismus (s. d.). Den Ursprung der K. erblickt im Bewußtsein unserer muskulären Anstrengung schon Galilei (Dial. III). Nach Locke entspringt die Vorstellung der K. (power) der Erfahrung, daß wir Körper bewegen, unseren Vorstellungslauf verändern können, auch aus der Wahrnehmung der Wirkungen der Körper aufeinander (Ess. II, ch. 7, § 8; ch. 21, § 1). Es gibt eine tätige und eine leidende K. (II, ch. 21, § 2). Die K. schließt eine Relation ein (§ 3). Die Sinnesqualitäten sind Wirkungen der Körperkräfte auf uns (ib.). Die klarste Idee der tätigen K. entlehnen wir von unserem Geiste (§ 4). Leibniz sieht das Urbild aller K. in dem Streben des Ich (s. unten). Condillac: „Il y a en nous un principe de nos actions, que nous sentons, mais que nous ne pouvons définir: on l'apelle force. Nous sommes également actifs par rapport à tout ce que cette force produit en nous ou au dehors. Nous le sommes, par exemple, lorsque nous réfléchissons ou lorsque nous faisons mouvoir un corps. Par analogie nous supposons dans tous les objets qui produisent quelque changement une force que nous connaissons encore moins, et nous sommes passifs par rapport aux impressions qu'ils font sur nous" (Trait de sens. I, ch. 2, § 11). Maupertuis leitet den K.begriff aus der Anstrengungsempfindung ab, J. J. Engel aus dem „sens musculaire" (Mém. sur l'orig. de l'idée de la force, 1802), Feder (Log. u. Met., S. 246 f.), G. E. Schulze (Über d. menschl. Erk., S. 138 ff.), Bouterwek (Apodikt. II, 53 ff.) u. a. aus der eigenen Willenskraft. Die K. finden wir in der Organisation des eigenen Ich nach

Herder (Metakrit. I, 143 ff.). K. ist ein verknüpftes In-, Mit-, Durcheinander, mittels des Gedankens und Erfolges in einer lebendigen Organisation; nach „Analogie unserer selbst" werden die Dinge gedeutet (S. 147 ff.). Die Dinge sind „sich selbst haltende" Kräfte. Die Natur ist ein Schauplatz neben-, auf-, in- und durcheinander wirkender Kräfte (S. 155 f.). Keine K. geht unter (Ideen z. Ph. d. Gesch. V, 1, 176 ff.). Das Sein „offenbart sich durch K.". Bewegung ist Wirkung der K. im Raume (Met. I, 83 ff.). Maine de Biran leitet den K.begriff ab aus der „apperception interne immédiate ou conscience d'une force qui est moi et qui sert de type exemplaire à toutes les notions générales et universelles de causes, de forces" (Oeuvr. III, 5). Die Vorstellung der K. gewinnen wir aus dem „effort voulu" (II, 117). Ähnlich Cournot (Ess. I, 258), Ravaisson, Bordas-Demoulin (Die Idee ist K.; Mél. ph. et relig., 1846; Oeuvres posthumes, 1861), Fouillée (Morale des idées-forces, p. 39; „idées-forces" s. Idee), Lachelier (Psych. u. Met., S. 67 ff.; jede Erscheinung ist Äußerung einer K., der „Tendenz einer Bewegung, nach einem Ziele", jedes Wesen ist eine K., eine zielstrebige Tendenz), Renouvier, Bergson (s. Leben, „élan vital"), Sabatier (La ph. de l'effort², 1908), Ribot (L'évolut. des idées-génér., p. 217; „effort musculaire"), Martineau, Stout (Anal. psych. I, 178 f.), Ladd, J. Ward (Naturalism and agnosticism³, 1907; alle K. ist unserer Willenskraft analog), G. E. Robertson (Elem. of gener. ph., 1896) u. a. (vgl. Monade). Auf die innere Erfahrung weisen hin Beneke (Syst. d. Met., 1840), Schopenhauer (s. unten), E. H. Weber (Tastsinn u. Gemeingef., S. 85), Teichmüller (Die wirkl. u. die scheinbare Welt, 1882), Lotze (Mikrok. I, 40 f.), Ulrici (Gott u. die Natur, S. 42), Volkelt (Erfahr. u. Denk., S. 107) u. a. Wie J. St. Mill und Bain sieht Spencer die Quelle des K.begriffes in der durch die Muskelspannung bestimmten Widerstandsempfindung. Unser Begriff von K. ist eine Verallgemeinerung jener Muskelempfindungen (Psych. II, § 348 ff.). Von der phänomenal-empirischen K. ist die in den Relationen der Dinge symbolisch sich manifestierende K. des Absoluten („inscrutable power manifested to us through all phenomena") zu unterscheiden. Materie und Bewegung sind K.äußerungen (First principles, § 31 ff.). Nach Du Bois-Reymond hat der K.begriff im Bewußtsein des Willens seine Quelle (Reden I, 243). Ähnlich Ueberweg (Log., S. 84), O. Schneider (Transzendentalpsych., S. 148 f.), Dilthey (Einl. 467), F. Erhardt (Met. I, 1894), Hagemann (Met.², S. 55), E. v. Hartmann (s. unten), Palágyi (Vorles. über Naturph., S. 63), Th. Ziegler (Das Gefühl², S. 72), H. Gomperz (Willensfreih., S. 115 f.), Siegel, Paulsen, Adickes, Kühtmann, Jodl (Urspr. u. Bedeut. des Kausalbegriffs, 1896; Vom Lebenswege I, 497 ff.), Stöhr, Wize (Allg. Kategorienlehre, S. 46 f.), Simmel (Ph. des Geldes, S. 507), K. Sapper (Das Element der Wirkl., 1924), J. Schultz (Die Bilder von der Materie, 1905), Lipps (Naturwiss. u. Weltansch., 1906; die erlebte K. wird den Dingen eingefühlt, die K. der Naturobjekte ist symbolische Auffassung eines Tuns und Leidens, S. 18 ff.), L. Candidus (Das Weltstreben, S. 4 ff., 30 ff.), Méchanik (Marsiana, 1909; s. „Dynamozoismus"), J. Sylvester (Vom Wesen der Dinge, S. 95 ff.), Mahnke (Eine neue Monadol., S. 6 ff.; Monaden als unausgedehnte Kraftzentren, deren Erscheinung die Körper sind; die Veränderungen der Monaden erfolgen aus einem „inneren Prinzip", bedingt durch ein „Streben" nach einem Ziel), E. Becher, Th. Haering (Die Materialis., S. 24 f., 193 ff.; Ph. u. Naturwiss., S. 135 ff.), Reininger (Kantstud. VI, 456; Das psychophys. Problem, S. 172 ff.; die K. ist nicht selbst Ursache, sondern die „Fähigkeit einer Erscheinung, Ursache zu werden", ein schöpferisches Prinzip), Geissler („K.gefühl"), Häberlin (Leib u. Seele, S. 136; Der Geist u. die Triebe, S. 51; die K. ist das, was körperlich als sinnliche Qualität und Bewegung erscheint, ist überall Lebenskraft; Wiss. u. Ph. I, 335: die „K." der Physik ist nur Gesetz, darf nicht hypostasiert werden), Nietzsche (WW. VIII², S. 93; XV, 298; Taschen-Ausg. IX; s. Macht) u. a. Riehl: „Wir haben die Begriffe von K. und Arbeit aus der gewollten Muskelbewegung abstrahiert und auf die äußeren Bewegungserscheinungen übertragen" (Der ph. Kritiz. II 1, 243). K. ist die Substanz nach ihrem Wirken, nach ihrem Dasein ist sie Materie (S. 271). Sigwart: „Wir sind uns bewußt, daß wir eine Handlung vollziehen können, sobald wir nur wollen . . . dies ist der Ursprung des Begriffes eines Ver-

mögens, einer Kraft" (Log. II², 114 f.). Dieser Begriff wird später zum abstrakten Relationsbegriff. K. ist die „Substanz als etwas Unveränderliches gedacht" (S. 156 ff.). Wundt: „Unsere Muskelempfindungen sind der Ursprung der Kraftvorstellung" (Beitr. zur Theor. d. Sinneswahrn., S. 429). K. ist später nichts als die an die Substanz gebundene Kausalität (Syst. d. Philos.², S. 279 ff.; I³; Log. I², S. 583 f., 614 ff.; II², 1, 327 ff.; Sinnl. u. übersinnl. Welt, S. 347 ff.; Das Wollen als unmittelbar gegebene Form des Tuns; s. unten). Nach W. Jerusalem wird durch die „fundamentale Apperzeption" (s. d.) jeder Vorgang nach Analogie des wollend-tätigen Ich auf einen Willen zurückgeführt. Indem das Subjektswort zum „Träger von Fähigkeiten" schlechthin wird, verliert das Urteil seinen grob anthropomorphischen Charakter. „Der Wille, der im Subjekte die durch das Prädikat bezeichnete Tätigkeit hervorgebracht, wird zur Kraft, die ebenso im Dinge wohnt und nur des persönlichen Charakters entbehrt" (Die Urteilsfunktion, S. 140 f.). „Was einmal die Subjektsfunktion übernimmt, ist Kraftzentrum, und zwar objektiv vorhandenes Kraftzentrum, und als dessen potentielle oder aktuelle Wirkungen werden die Vorgänge, die Tatsachen, die Gesetze des Geschehens gefaßt" (S. 156; Einl. in die Ph.¹⁰, S. 85 ff.).

Nach Hume entspringt der Begriff der K. (power, force, energy, efficacy, agency; Treat. III, sct. 14) weder aus der Vernunft, noch aus der Sinneswahrnehmung, noch kann uns die innere Erfahrung von der Wirksamkeit unseres eigenen Willens die K. begreiflich machen (S. 213 ff.). Wir kennen überall nur regelmäßige, konstante Abfolgen, kein inneres Band der Kausalität (s. d.; Enquir. VII, 1). Vgl. unten Mach, Vaihinger (K. als Fiktion) u. a. Ein abgeleitet apriorischer Begriff, eine der „Prädikabilien" (s. d.) ist die K. nach Kant. Der K.begriff ist eine Bedingung der Erfahrung, gilt (als empirisch bestimmbare K.) nur für die Dinge als Phänomena. Sie ist das „Verhältnis der Substanz zu den Akzidentien, sofern sie den Grund ihrer Wirklichkeit enthält". Man darf „Grundkräfte" nicht „a priori erdenken". Die bekannten Kräfte sind im Grunde „identisch" (Gebrauch teleol. Prinzip., S. 170 f.). Bewegende Kräfte sind Gesetze, nach denen die Ortsveränderung bestimmt wird, schließen also Relationen ein (Kr. d. r. V., S. 101). Die spezifischen Kräfte können nur „empirisch gegeben" werden (S. 239). K. ist die „Kausalität der Substanz" (S. 551 ff.; s. unten).

Anaxagoras bestimmt als Urkraft den „Geist" (s. d.). Empedokles betrachtet als Naturkräfte Liebe (*φιλία*) und Streit (*νεῖκος*), welche die Dinge bzw. Elemente bald zusammen-, bald auseinanderbringen (Diels, Vorsokrat. 21 A 28 ff.; Aristot., Met., II 4, 1000a 27; Sext. Empir. Adv. Math. VII, 115). Nach Demokrit (und Epikur) wirken die Atome (s. d.) durch ihre Bewegung (Druck und Stoß) auf einander. Platon schreibt zuweilen den Ideen (s. d.) Kräfte zu. Aristoteles erblickt in den „Formen" (s. d.) die von innen gestaltenden Naturkräfte. Die *δύναμις* ist Prinzip der Bewegung (*ἀρχὴ κινήσεως*, Met. IV 12, 1019 a 15). Es gibt *δύναμις τοῦ ποιεῖν* und *τοῦ πάσχειν* (IX 1, 1046 a 20), *ἄλογοι* und *μετὰ λόγου δυνάμεις* (IX 1, 1046 b 3; vgl. De somno 2). Die Stoiker betrachten die K. (*τὸ ποιοῦν*) als das Wesentliche des *πνεῦμα* (s. d.), das zugleich Stoff ist. In den Dingen sind die *λόγοι σπερματικοί* (s. d.) als Ausflüsse der göttlichen Urkraft (Diog. L. VII, 134). Philon betrachtet die Kräfte als relativ selbständige Wesen (De Abrah. IV, 26; De sacrif. III, 161 f., IV, 224: *ποιητικὴ* u. *βασιλικὴ* als Grundkräfte). Plotin bestimmt die Ideen (s. d.) als *νοεραὶ δυνάμεις*. Geistige Kräfte sind die *ἑνάδες* (s. d.) bei Proklos, die Äonen (s. d.) der Gnostiker (Nach Basilides emaniert die *δύναμις* mit der *σοφία* aus der *φρόνησις*, Iren. I, 24.)

Die Scholastiker betrachten als primäre Kräfte die „formae substantiales" (s. d.). Die „potentia" ist nach Thomas „principium operationis" (S. th. I, 25, 1 ob. 3). Es gibt „potentia activa" und „passiva" (I, 77, 3 c), „potentia cum ratione" und „irrationalis" (I, 79, 12 a). K. und Substanz sind unterschieden. Der Satz: „Unumquodque agit prout est actu, patitur vero prout est potentia" zeigt eine Unterscheidung zwischen aktiver K. und Vermögen (s. d.). Vgl. Stöckl, Lehrb. d. Ph. II⁸, 1912. Nach den (arab.) Lauteren Brüdern u. a. wirken die (von Gott erschaffenen) Kräfte vermittelst der Körper. Die Lehre vom „impetus" (s. d.), den Gott den Himmelssphären verliehen und der weiterwirkt, findet sich bei J. Buridan, Albert von Sachsen, Dominicus Soto, L. da Vinci u. a.

(Galilei). „Verborgene" Kräfte („virtutes occultae", z. B. gewisser Edelsteine) gibt es nach Wilh. von Auvergne u. a. (später „qualitates occultae": vgl. J. Wild, Jahrb. f. Ph. XIX).

Qualitative, von innen her wirkende Kräfte nehmen J. B. van Helmont, Cardanus, Glisson, H. More, Paracelsus (Opp., 1658, die K. in den Elementen heißt „vulcanus", in den Körpern „archeus") u. a. an. — Nach Telesius sind Wärme und Kälte die elementaren Naturkräfte (s. Prinzip). Nach Campanella ist die „facultas" „potestativae essentialis virtus ad actum et actionem energens" (Dial. I, 6). G. Bruno erblickt in der göttlichen Natur (s. d.) die Urkraft (De la causa, III). Nach J. Böhme ist die Natur in Gott ein Ineinanderwirken von sieben Kräften oder Qualitäten, „Quellgeistern" (Myst. magnum, C. 6). In jeder K. sind Leiblichkeit und Geistiges verbunden. Vico betrachtet die Dinge als aus Kraftzentren, die von der göttlichen Urkraft ausstrahlen, verbunden.

Den mechanistischen (s. d.) K.begriff haben L. da Vinci, K. Digby u. a., Kepler (der zuerst seelisch-kosmische Kräfte annahm, später die K. als „corporeum aliquid" bestimmt, Opp. I, 157 ff., 176; VI, 340; vgl. V, 256; Gott als „substantialis energia"), Galilei (Dial. III, 2; der „impetus" als stetige Folge von „Impulsen"), Bacon, Hobbes, Boyle, Locke u. a., ferner Descartes. „Hic vero diligenter advertendum est, in quo consistat vis cuiusque corporis ad agendum in aliud, vel ad actioni alterius resistendum: nempe in hoc uno, quod unaquaeque res tendat, quantum in se est, ad permanendum in eodem statu, in quo est, iuxta legem ... Hinc enim id, quod alteri coniunctum est, vim habet nonnullam, ad impediendum ne disiungatur; id, quod disiunctum est, ad manendum disiunctum; id, quod quiescit, ad perseverandum in suo motu, hoc est, in motu eiusdem celeritatis, et versus eandem partem. Visque illa debet aestimari tum a magnitudine corporis, in quo est, et superficiei, secundum quam istud corpus ab alio disiungitur; tum a celeritate motus, ac natura, et contrarietate modi, quo diversa corpora sibi mutuo occurrunt" (Princ. ph. II, 43). Das Kraftmaß ist $m \cdot v$ (II, 43 ff.; vgl. Wechselwirkung). Der Okkasionalismus (s. d.) führt alles Wirken auf die göttliche K. zurück (so schon Algazel u. a.; s. Kausalität). Newton definiert die K. als „das gegen einen Körper ausgeübte Bestreben, seinen Zustand der Ruhe oder gleichförmigen Bewegung in gerader Richtung zu ändern" (Nat. ph. princ. math. II, def. 4). Die letzte Ursache der Schwere (s. d.) wird nicht bestimmt (s. Hypothese). In der Natur geht alles mechanisch zu. — Leibniz sieht in der K. (force, effort, acte) „le constitutif de la substance", „le principe d'action"; sie verleiht der Materie die Wirkungsfähigkeit „rend la matière capable d'agir et de résister" (Gerh. IV, 472). Sie ist kein bloßes Vermögen, enthält eine *ἐντελέχεια* (s. d.), ein Streben, das nur der Beseitigung des Hindernisses bedarf (wie bei dem gespannten Bogen), um von selbst zu wirken (Erdm., p. 121). Der K.begriff wird nicht durch „imaginatio", sondern durch den „intellectus" gebildet (Erdm., p. 124). Ihrer inneren Natur nach ist die K. ein Streben von einem Vorstellungszustand zum andern (Monadol. 15). Es gibt „primitive" und „abgeleitete" Kräfte (Gerh. VI, 236). Die passive K. ist der Widerstand (die *ἀντιτυπία*, s. d.), durch den ein Körper sowohl der Durchdringung als auch der Bewegung widersteht (Math. Schr. III, 100). Die aktive K. schließt die Tendenz zur Handlung ein (S. 101). Die derivative K. ist der „impetus", die Tendenz zu einer Bewegung (S. 102); sie ist dasjenige, was von der Bewegung in jedem Zeitmoment real vorhanden ist (Hauptschr. I, 273 ff.; II, 238), „der gegenwärtige Zustand selbst, sofern er einem folgenden zustrebt oder diesen im voraus involviert", während die primäre Kraft das „Gesetz der Reihe" ist (S. 336). Die derivativen Kräfte sind „veränderliche Zustände und Ergebnisse der ursprünglichen" (S. 325). Die primäre K. ist die Substanz (als Kraftzentrum) selbst. Zu unterscheiden sind absolute K., Richtungskraft, relative K., deren jede sich konstant erhält (S. 257). Die „toten" Kräfte entstehen vielleicht immer erst aus den „lebendigen" (z. B. eine Zentrifugalkraft aus der lebendigen Kraft der Kreisbewegung, S. 377). „Lebendige" K. ist die in der aktuellen Bewegung sich äußernde K. (S. 235; vgl. S. 285 ff., 325 ff.). Die Kraftsumme im All ist konstant (Erdm., p. 775. Über das Kraftmaß vgl. Hauptschr. I,

246 ff., 309 ff.; II, 157 ff.). Chr. Wolff: „Die Quelle der Veränderungen nennt man eine K.“ (Vern. Ged. I, § 115). K. ist „dasjenige, worinnen der Grund von der Bewegung zu finden“ (§ 623). „Alle Kräfte bestehen in einer festen Bemühung, etwas zu tun oder den Zustand eines Dinges zu ändern“ (§ 117, 624). Durch die K. wird die Möglichkeit zur Wirklichkeit (§ 120). „Quod in se continet rationem sufficientem actualitatis actionis, vim appellamus“ (Ontolog., § 722). „Posita vi ponitur actio“ (§ 723). Die K. besteht „in continuo agendi conatu“ (§ 724). „Vis continuo tendit ad mutationem status subiecti“ (§ 725; vgl. Kosmol., § 480 ff.). Crusius: „Die Möglichkeit eines Dinges B, welche an ein anderes Ding A verknüpft ist, heißt in dem Dinge A in dem weitesten Verstande eine Kraft“ (Vernunftwahrh., § 29). In den Substanzen sind mehrere Grundkräfte (Met., § 73). Nach Mendelssohn heißt die K. „die beständigen Eigenschaften des A, oder das Fortdauernde in demselben“ (Morgenstunden I, 2). Platner sieht in der K. das Konstituens der Substanz (s. d.). In einer Substanz gibt es eine „Grundkraft“, von welcher die übrigen Kräfte abhängen (Ph. Aphor. I, § 930 ff.). Vgl. C. Colden, Princ. of action in matter, 1752. Unbekannt sind uns die Kräfte (Agentien) der Dinge nach Bonnet (Ess. anal., p. 166 ff.), Voltaire, Maupertuis (Examen ph. V, § 23, 36; Oeuvres I, 28 ff.: K. nur Maßbestimmung der Beschleunigung), Laplace (Mécan. célest. I 1, 2; ähnlich), Hume (Enquir. VII, 1; Treat. III, sct. 14), d'Alembert (Traité de dynam., Oeuvr. ph., 1820 ff.; K. = nur ein Ausdruck für quantitativ-räumliche Beziehungen; Kraftmaß = $\frac{1}{2}$ mv^2), Lagrange (Méc. Analyt.) u. a. Vgl. L. Euler, Recherches sur l'origine des forces, 1750; Boscovich, Dissert. duae de viribus vivis, 1745; Philos. naturalis theoria, 1763 (dynamische Atomistik, s. d.).

Nach Kant (s. oben) ist die K. eine „vis activa“, die Fähigkeit, den „inneren Zustand anderer Substanzen zu ändern“ (Von d. wahren Schätz. d. lebend. Kräfte, § 3, S. 17 f.; § 5, S. 20 ff.). Das Maß der lebendigen K. ist $m \cdot v^2$, das der „toten“ $m \cdot v$ (§ 17, S. 30 f., § 20 ff., S. 34 ff.). Die Bewegung ist „das äußerliche Phänomenon der K.“, die als solche „Bestrebung“, die Bewegung zu erhalten, „Intension“ ist (§ 118, S. 167 f.; vgl. § 120 ff.). Das „innere Vermögen“ erhält durch den Anstoß nur seine „Richtung“ (Nova dilucid. sct. II, 10, S. 36 ff.; vgl. Monadol. phys., 1756: physische Monaden als Kraftzentren, mit abstoßenden und anziehenden Kräften). Man darf keine ursprüngliche Kraft als möglich annehmen, wenn sie nicht von der Erfahrung gegeben ist (De mund. sens. sct. V, § 28, S. 129). Später bestimmt Kant die K. als eine „Prädikabilie“ des reinen Verstandes (vgl. Über e. Entdeck., S. 46 ff.), die nur für Erscheinungen Geltung hat. K. ist die „Kausalität der Substanz“. Die (anscheinende) Verschiedenheit der Kräfte ist auf möglichst wenig Grundkräfte zu reduzieren (Kr. d. r. V., 101, 239, 551 ff.). „Bewegende K.“ ist „die Ursache einer Bewegung“. Durch eine K. erfüllt die Materie (s. d.) den Raum. Anziehende, abstoßende (Zurückstoßungs-)Kraft, „Flächenkraft“, „durchdringende“ K. werden definiert (S. 230 ff.). Doch ist es „über dem Gesichtskreis unserer Vernunft gelegen, ursprüngliche Kräfte a priori ihrer Möglichkeit nach einzusehen, vielmehr besteht alle Naturphilosophie in der Zurückführung gegebener, dem Anscheine nach verschiedener auf eine geringere Zahl Kräfte und Vermögen“ (S. 280). Alle mechanische Kräftewirkung setzt eine dynamische voraus, welche a priori vorausgesetzt wird (Lose Blätter, S. 241 ff.). Die „primitiv-bewegenden“ Kräfte der Materie sind die in der Gravitation und im „Wärmestoff“ (Äther) wirkenden (S. 243 ff.). Alle Kräfte beruhen auf der „bewegenden K. des Wärmestoffes“; die Schwere ist eine alles durchdringende K., der Äther eine alles durchfließende Materie. Die alles durchdringenden Kräfte („vires originariae“) sind Licht und Wärme (S. 245 f., 274 ff.,). Die Substanz ist die „beständige K. bei gegebener Geschwindigkeit“ (S. 280; vgl. Altpreuß. Monatsh., 1882—84; WW. Ak. XIV, S. 119, 213 ff.; vgl. Äther). Vgl. Fries, Math. Naturph., 1822; Apelt, Met., § 109 f. Nach Schelling ist „jeder immanente Grund von Realität aus dem Begriff“ K., die „absolute Identität“ ist K. (WW. I 4, 145). K. ist „Extensität, bestimmt durch Intensität“. Die Intensität einer K. „kann nur gemessen werden durch den Raum, in dem sie sich ausbreiten kann,

ohne = 0 zu werden" (Syst. d. transzend. Ideal., S. 217). Die Dinge sind Produkte von Kräften, denn „Kraft allein ist das Nichtsinnliche an den Objekten" (Naturphilos., S. 308). Die Grundkräfte der Materie (s. d.) sind verstandesmäßige Ausdeutungen des An-sich der Dinge (S. 322). Die Materie ist selbst K. (S. 327). Nach Steffens ist die K. „die Identität der Intensität und Extensität" (Grdz. d. philos. Naturwissensch., S. 23). Vgl. Eschenmayer, Gr. d. Naturph., S. 16 f.; J. J. Wagner, Syst. d. Idealph., S. 24 ff. (K. wird vom Geiste in die Objekte hineingelegt); Novalis, Fragm. I, 229 f. (K. ist eine Funktion von Zeit und Raum, erscheint nur „im Übergehen"; Schr. hrsg. von Minor II, 195). Nach Gerlach ist die K. „die Substanz in der Kategorie der Individualität des Sichgestaltenden". Alles in der Natur ist Erscheinung, Gestaltung von Kräften (Die Hauptmomente d. Ph., S. 201 ff.). Im Sinne Hegels (vgl. Log. II, 170) erklärt K. Rosenkranz: „Jedes Wesen faßt als Ganzes seine Teile in sich zusammen und ist die Möglichkeit ihrer Vermehrung oder Verminderung. Als das In-sich-sein des Wesens, welches seine Unterschiede einfach in sich geschlossen hält, ist es die Kraft" (Syst. d. Wissenschaftslehre, S. 71). C. H. Weisse betrachtet die K. als das Substantiale des Körpers (Grdz. d. Met., S. 420 f.). Nach Schleiermacher sind die Erscheinungen die Seinsweisen der K. (Dial., S. 510 ff.). Vgl. Braniss, Met., S. 321. Nach Schopenhauer ist die K. „das, was jeder Ursache ihre Kausalität, d. h. die Möglichkeit zu wirken, erteilt" (W. a. W. u. V. I. Bd., K. 4; Vierf. Wurzel, K. 4, § 20). Die Naturkräfte sind von allem Wechsel ausgenommen, außer aller Zeit und der Kette von Ursache und Wirkung (Vierf. Wurzel, K. 4, § 20). Jede echte, ursprüngliche Naturkraft ist „qualitas occulta", d. h. physikalisch unerklärbar (ib.). Die Materie (s. d.) manifestiert sich nur durch Kräfte; jede K. inhäriert einer Materie (Parerga II, § 75). K. ist „jede Ursache, die man willkürlich oder gezwungen als eine letzte betrachtet" (Anmerk., S. 20). „Wir sind genötigt, bei Kräften zuletzt stehen zu bleiben, weil die Kategorie der Kausalität in aufsteigender Linie Befriedigung sucht, d. h. von der Wirkung zur Ursache fortschreitet; wo sie die Ursache nicht mehr findet, setzen wir eine Kraft ... gleichsam ein Merkzeichen, das wir anheften, um anzudeuten, wie weit wir im Regreß gekommen" (S. 144). Die Naturkräfte sind Erscheinungen des metaphysischen Willens (s. d.). „Die einzelne Veränderung hat immer wieder eine ebenso einzelne Veränderung, nicht aber die Kraft zur Ursache, deren Wirkung sie ist. Denn das eben, was einer Ursache immer die Wirksamkeit verleiht, ist als solche grundlos, d. h. liegt ganz außerhalb der Kette der Ursachen und überhaupt des Gebietes des Satzes vom Grunde und wird philosophisch erkannt als unmittelbare Objektität des Willens, der das An-sich der gesamten Natur ist" (W. a. W. u. V. I. Bd., § 26; Parerga II, § 75). „Daß das Wesen der Kräfte in der unorganischen Natur identisch mit dem Willen in uns ist, stellt sich jedem, der ernstlich nachdenkt, mit völliger Gewißheit und als erwiesene Wahrheit dar" (Neue Paralipom., § 163; WW. X, 24 ff., 108 ff., 124 ff., XI, 282 f.). Die Kräfte sind in den Ursachen und Wirkungen tätig, äußern sich durch sie. K. ist die grundlose Veränderung, die ursprüngliche Erscheinung des Willens. Die Physik führt alles auf Kräfte zurück, ohne diese selbst zu ergründen. Ähnlich alle Voluntaristen (s. d.). — Herbart: „Vermittelst des Zusammen eines Wesens mit einem andern wird ... auf jedes Akzidens das Sein bezogen, welches außerdem unmöglich wäre. Aber das Zusammen verdankt jedes Wesen dem andern, mit ihm darin begriffenen. Insofern sind die Akzidenzien des einen zuzuschreiben dem andern, als einer Kraft" (Hauptp. d. Met., S. 38). Für sich ist kein Wesen K., erst im „Zusammen" mit andern, in welchem die Wesen einander „stören" und sich selbst „erhalten", was in unserer „zufälligen Ansicht" als Wirksamkeit sich darstellt (S. 43; Allgem. Met. II). — Beneke versteht unter K. „das Wirkende in dem Geschehen". Die wahrnehmbaren Ursachen sind durch latente zu ergänzen (Syst. d. Met., S. 311 ff.). Alles innere Sein ist K. oder Vermögen (S. 315). K. und Materie sind an sich eins (S. 325 f.). Es gibt in der Seele ursprüngliche „Urkräfte", „Strebungen" (Lehrb. d. Psych.[3], § 19 ff.; s. Seelenvermögen). Eine Eigenschaft der „sinnlichen Urvermögen" ist die Kräftigkeit, d. h. die Vollkommenheit, mit der die Reize angeeignet

worden sind (§ 33). I. H. Fichte: „Das reale Wesen wird zur ‚Kraft' und zu ‚Kräften' erst durch die Verbindung mit anderen realen Wesen und die dabei eintretende Behauptung seiner Qualität der unterschiedenen Qualitäten des andern gegenüber" (Psych. I, 6 f.). „Potentielle" K. ist das Maß von Intensität, welches jedem Realwesen eignet, „lebendige" K. ist „die, welche an der einzelnen Gegenwirkung in bestimmter, aber nicht veränderlicher Stärke hervortritt". Die potentielle K. ist „das Gesamtkraftmaß eines realen Wesens, welches in einem gegebenen Zustande desselben unveränderlich und unüberschreitbar dasselbe bleibt" (I, 7). Das Reale ist K. nach Chr. Weiss (Wesen u. Wirken d. menschl. Seele, S. 13 ff.), E. v. Feuchtersleben. Nach Ulrici ist die „Widerstandskraft" die „erste fundamentale Bestimmung des Seienden als Seienden". Das Seiende ist die „Kraft des Bestehens", an welche alle andern Kräfte gebunden sind (Leib u. Seele, S. 37). Nach Fortlage sind die Substanzen „ewige Produkte ewig wirkender Kräfte" (Beitr. z. Psych., S. 4). Die K. ist (mechanisch) ein ursprüngliches Quantum von Geschwindigkeit von Massen und Massenteilchen (S. 50 ff.). Nach M. Carriere ist die K. „die Substanz der Dinge". Das All ist ein „System von Kräften". Es gibt „selbstlose" und „selbstseiende" Kräfte (Sittl. Weltordn., S. 32, 69). Ähnlich O. Pfleiderer, H. Gottschalk (Weltwesen u. Wahrheitswille, 1905, S. 3 ff.), F. Erhardt (Met. I, 575 ff.; Die Wechselwirk. zwischen Leib u. Seele, S. 101 ff.), Ratzenhofer (Der posit. Monismus, 1899; Die soziolog. Erk., S. 29 ff.; die Materie ist K.produkt; die Dinge als Manifestationen der göttlichen, allbewußten „Urkraft") u. a. Nach O. Caspari sind die Kräfte das Wesen der Dinge. Die K. ist etwas Relatives, bedingt einen Widerstand (Zusammenh. d. Dinge, S. 5, 10, 14 ff; „Kraft-Konstitutionalismus", S. 22). Nach A. Wiessner ist die K. die „Substanz in ihrer eigenen Äußerung", „Selbstdarstellung in allen Graden". Die Atome sind „Richtungsenergien" (Das Atom, V f., 32 ff., 289 f.). Vgl. E. v. Dungem, Dynamische Weltansch., 1921.

E. v. Hartmann nennt die K. ein „spiritualistisches Prinzip" (Ph. d. Unbew.[3], S. 464). Sie ist Streben (actus) und zugleich Ziel des Strebens (S. 484). Ihrem inneren Wesen nach ist sie Wille (S. 485). Die Atomkräfte sind „individuelle Willensakte" (S. 486; I—III, 11. A.; Gr. d. Naturph., S. 15 ff., 97 ff., 208 ff.; Gr. d. Met., S. 14 ff.; Die Weltansch. d. mod. Physik[2], 1909; s. Materie). Mainländer: „Die Welt, die Gesamtheit der Dinge an sich, ist ein Ganzes von reinen Kräften, welche dem Subjekt zu Objekten werden" (Ph. d. Erlös., S. 23). Alle besonderen Kräfte sind entstanden (S. 44). Im Selbstbewußtsein erfassen wir die K. als „Willen zum Leben" (S. 44). Es gibt ein Gesetz der „Schwächung der Kraft" im Universum. Nach Hamerling ist der Wille die allem Sein innewohnende Triebkraft (Atomist. d. Will. I, 263; II, 50). L. Noiré: „Alles, was uns von außen als K. erscheint, ist innerlich Wille" (Einl. u. Begr. ein. monist. Erk., S. 193; Monist. Ged., S. 280). Ähnlich Frauenstädt, Bahnsen, Bilharz, C. Peters, Rülf (Syst. e. neuen Met. I, 1893: Wissensch. der K.einheit; „Dynamomonismus", Gott als geistige Allkraft in allem), Paulsen, Adickes, Tönnies, Wenzig (Weltansch., S. 128 f.), Wiesner-Rudolph (Schöpf. u. Offenbar., 1909, S. 6 ff.), Nietzsche (WW. XV, 280, 296 ff.; „Willens-Punktationen, die beständig ihre Macht mehren oder verlieren", „Herrschaftsgebilde", „dynamische Quanta"), Mansel, Martineau (Essays), Wallace, J. Ward, Ladd, Lachelier, Fouillée, Sabatier, L. Dumont u. a. (s. oben), Wundt (s. unten), J. Schultz u. a. Nach E. Becher bestehen die Dinge an sich aus Kräften, deren Innensein dem Seelischen verwandt ist (Die Ph. d. Gegenwart I[2], 1923; vgl. Geisteswiss. u. Naturwiss., S. 251 ff.; Philos. Voraussetz. der Naturwiss., 1910; Naturph., 1914; „Kinetische" Auffassung in der Physik). Nach Haering sind die Kräfte immateriell, aber nicht alle psychisch oder psychoid. Physikalisch kommen sie nur nach ihren materiellen Wirkungen in Betracht, als Bewegungen, Energien, welche die K. nur repräsentieren, die hier eliminiert erscheint (Ph. u. Naturwiss., S. 135 ff.). Physikalisch ist ein Körper in einem Kraftfeld, d. h. er ist an einer bestimmten Stelle desselben einer bestimmten Kraftwirkung unterworfen; das „K.feld" ist für die Physik nur ein Symbol für die auf eine bestimmte Materie einwirkenden Umstände (S. 355 ff.). Die Realität der K. ist festzuhalten (S. 674 ff.; Hierarchie der Kräfte). Auch nach Koppel-

MANN setzt die kinetische und energetische Naturauffassung die K. voraus (Unters. zur Log. d. Gegenw., S. 235 ff.; denkökonomische Bedeutung aller Theorien für unsere Wirklichkeit, hypothetischer Charakter derselben). Vgl. DINGLER, Die Grundlagen d. Phys., S. 196 ff., 251 ff. — R. WAHLE schreibt die wahre K. den „Urfaktoren" zu, die phänomenale Welt ist unkräftig (Das Ganze d. Ph., S. 113 ff.). Nach REINKE ist K. „alles Wirkende, Wirksame in der Natur, alles, was aktuell und potentiell Änderungen im Bestehenden hervorruft" (Phil. d. Bot., S. 37 f.). K. ist das, wodurch die Ursache wirkt (S. 38). Es gibt energetische und nichtenergetische (Richt)-Kräfte (S. 39 f.; vgl. Dominanten). Vgl. DRIESCH, Naturbegriffe u. Natururt., S. 19 ff.; Ordnungslehre², S. 221 ff. (vgl. Entelechie). Nach GOLDSCHEID bedarf es keiner „Richtkräfte", da jede K. „Richtung" (s. d.) hat (ähnlich LEIBNIZ, HÖFFDING, MAHNKE u. a.). Keine „K." gibt es außer der Bewegung nach THÖNE.

Nach UEBERWEG sind K. und Materie zweifache Auffassungen einer „untrennbaren Einheit" (Log., S. 84). Nach CARNERI ist K. der nach seinem Wirken aufgefaßte Stoff (Entwickl. u. Glücksel., S. 142; vgl. RIEHL, Der ph. Kritiz. II, 271). Ähnlich DU-BOIS-REYMOND, F. A. LANGE u. a. Nach HAECKEL sind sie „nur verschiedene unveräußerliche Erscheinungen eines einzigen Weltwesens, der Substanz" (Der Monismus, S. 14; Die Welträtsel). Nach BÜCHNER bilden K. und Stoff eine Einheit. Die Kräfte sind Eigenschaften der Stoffe (Kr. u. Stoff, S. 31). HAGEMANN: „Betrachten wir nämlich die Körper in ihrem wirkungslosen Dasein als das Raumerfüllende, Beharrliche, was aus sich nicht zur Bewegung oder zur Ruhe kommt, so nennen wir dieses Stoff oder Materie. Dasjenige hingegen, was den verschiedenen Eigenschaften und Wirkungsweisen der Körper zugrunde liegt, nennen wir die Kräfte derselben" (Met., S. 65). Ähnlich LEWES (s. Materie). Innerlich K. ist die Materie nach RÜLF, DROSSBACH (Über K. u. Bewegung, 1876), C. BECKER (Vom geist. Leben u. Schaffen, S. 5 f.), HODGSON (Some cardinal points of knowledge, 1911), EWALD (Die Rel. des Lebens, S. 140 f.; Materie ist K.äußerung) u. a. OSTWALD betrachtet als das Primäre die Energie (s. d.). K. ist, was sich der Bewegung der Körper widersetzt (Vorles. über Naturph.², S. 157). L. GILBERT versteht unter K. „Energie" (s. d.) während ihrer Beschleunigung (Neue Energetik, S. 9, 93 f.; keine Zentral-, nur Volumkräfte; Außen- und Innen-K.). Vgl. G. RICHTER, Bewegung, 1912, S. 66 ff. (alles auf B. zurückgeführt); HERTZ, Prinz. d. Mechan., 33 f., 455 (K. ist nur das gedachte „Mittelglied zwischen zwei Bewegungen", verborgene Bewegung; s. Kinetik); K. C. SCHNEIDER, Die Welt, S. 26, 281 ff. (K. ist an sich Anziehung, ein potenzierender Faktor; es dominiert die Energie, die K. wirkt nur regulierend); GEISSLER (Die Grundlagen der Natur, S. 15 ff.; „Beharrungsk.", „untersinnlich kleine K.strecken", Kräfte, die sich in Bindungsruhe befinden, und K., die sich in Beharrungsbewegung befinden; Das Syst. der Seinsgebiete, S. 65 f., 141, 312 u. ö.). — Nach BERGSON (Matière et mémoire, p. 222 f.), JOËL (Seele u. Welt, 1912) sind K. und Stoff in einander umwandelbar. Vgl. G. LE BON, L'évolut. des forces, p. 14 ff. (K. u. Stoff sind „deux formes diverses d'une même chose"; vgl. Energie); J. SCHLESINGER, Energismus, 1901. Nach SPILLER ist der Äther die Urkraft (Der Weltäther als kosmische K., 1873; Die Einheit der Naturkräfte, 1868; Die Urkraft des Weltalls, 1876).

R. MAYER faßt die K. im Sinne der Energie, als Arbeitsleistung, auf und spricht den Gedanken der „Erhaltung der K." aus (vgl. Energie). Es gibt nur eine einzige K. „In ewigem Wechsel kreist dieselbe in der toten wie in der lebenden Natur; dort und hier kein Vorgang ohne Formänderung der K.". Das Hypothetische im K.begriffe wird eliminiert (Bemerk. üb. d. Kräfte d. unbelebt. Natur, 1842; Die organ. Beweg., 1845). Nach MAXWELL ist K. alles, was die Bewegung eines Körpers ändert oder zu ändern strebt (Theor. of heat, p. 83; Substanz u. Bewegung, S. 29 ff., 92). — Nach LOTZE bezeichnet die K. „nichts weiter als die Fähigkeit und die Nötigung zu einer nach Art und Größe bestimmten zukünftigen Leistung, die allemal eintreten wird, sobald eine bestimmte Bedingung realisiert sein wird, und die solange nicht eintritt, als diese Bedingung nicht realisiert ist" (Gr. d. Met., § 61). Nur in Beziehung zueinander haben die Körper

Kräfte (ib.). Nach Volkelt ist K. „Betätigung der Ursache nach der Richtung hin" (Erfahr. u. Denken, S. 234). Nach Wundt ist K. „die an die Substanz gebundene Kausalität". Physikalisch ist sie „die Beschleunigung, die an einer Masse von bestimmter Größe hervorgebracht wird" (Log. I², S. 583 f., 614 ff.) Die Materie ist das System der Ausgangs- und Angriffspunkte der Kräfte (Log. II² 1, S. 327 ff.; Syst. d. Ph.², S. 279 ff.; Ph. Stud. X, 11 ff.; XII, 3 Artikel). Alle Kräfte in der Natur sind „bewegende Kräfte und wirken zwischen räumlich getrennten Teilen der Materie". Sie sind alle „Zentralkräfte", d. h. „sie gehen von bestimmten Punkten des Raumes aus, an denen sich substantielle Träger der Kräfte (Kraftpunkte oder Kraftatome) befinden". Die vier „dynamischen Prinzipien" sind: 1. das Trägheitsprinzip, das den Charakter einer „permanenten Hypothese" hat; 2. das „Prinzip der Zentralkräfte": „Jede K. wirkt in der geraden Verbindungslinie ihres Ausgangs- und Angriffspunktes, und ihre Wirkung besteht in einer Geschwindigkeitsänderung, die der Größe der K. direkt und der Masse, auf die sie wirkt, umgekehrt proportional ist"; 3. das „Prinzip der Gegenwirkung"; 4. das „Prinzip der Kräfteverbindung" (Syst. d. Ph.², S. 476 ff.; Log. I², 614 ff.). Die „Kraftgleichungen" „enthalten als Wirkungen die Beschleunigungen irgend welcher Massen, als Ursachen die Komponenten samt den mit ihnen verbundenen speziellen Bedingungen, unter denen die Komponenten stehen" (Log. II², 1, 327 ff.). Die psychische K. besteht in der „Wirksamkeit des wollenden Ich in bezug auf die ihm gegebenen Vorstellungen", sie ist rein aktuell, bedeutet im engeren Sinne „die Wirkungsfähigkeit in bezug auf die aktive Apperzeption der Vorstellungen" (Log. I², 625 ff.; vgl. Log. I—III³; Syst. d. Ph. I—II³.).

Den idealistischen K.begriff (K. als Ausdruck für gesetzmäßige Relationen der Erkenntnisobjekte, die nicht Ding an sich sind) haben F. A. Lange, Gesch. des Material. II, 216 ff.), Laas, Kant (s. oben), Fichte, Schopenhauer, A. Fick (Die Naturkräfte in ihren Wechselwirkungen, 1869), Liebmann (Gedanken u. Tatsachen I, 189 ff.; Anal. d. Wirkl.², S. 285; K. ist der Realgrund, der das Gesetz gibt), Cohen (Log.², S. 288 ff.), Cassirer (Substanzbegriff u. Funktionsbegriff, 1910), Windelband, Rickert u. a. Nach Helmholtz ist die K. nur das Gesetz als objektive Macht gedacht (Vortr. u. Reden I⁴, 376; II⁴, 241; ähnlich Cohen, Schlick, Allg. Erk.², S. 197 f.; Naturph. in: Lehrb. d. Ph., hrsg. von Dessoir, S. 431 ff.); nach Schuppe (Gr. d. Erk. u. Log., S. 72 f.), Schubert-Soldern (Gr. e. Erkth., S. 62, 144) die Notwendigkeit des Eintreffens von etwas unter bestimmten Bedingungen. Nach Cornelius bezeichnen „Kräfte" und „Massen" nur „gesetzmäßige Zusammenhänge von Wahrnehmungen" (Einl. in d. Ph., S. 327; vgl. Clifford, Von der Natur der Dinge an sich, S. 34). Vgl. O. Kröger, Die Ph. des reinen Ideal., S. 94 ff. (Keine Fernkräfte, K. ist nur Bewegung von Körpern, die Bewußtseinsinhalte sind). Ein Hilfsausdruck zur Darstellung der Gesetze des Geschehens ist die K. nach Fechner (Über die physik. u. ph. Atomenlehre², S. 120 ff.), Stickers (Was ist Energie?, S. 120 ff.), B. Kern (Das Problem des Lebens, S. 248 ff.; Das Erkenntnisproblem², S. 124 ff.; Die Willensfreih., 1914, S. 14 f.; K. ist der „Größenwert" der Bewegung), Häberlin (Wiss. u. Ph. I, 335) u. a.

Den (metaphysischen) K.begriff will aus der Physik bereits d'Alembert eliminieren (Trait. de dynam., préf.). So auch Comtes, R. Mayer (s. oben), Kirchhoff (Vorles. üb. math. Phys. I, 5 ff.; s. Beschreibung), Czolbe (Grenzen u. Urspr. d. menschl. Erk., S. 82, 110) u. a. Nach Du-Bois-Reymond sind K. und Materie Abstraktionen der Dinge, die vereinzelt keinen Bestand haben. Die K. ist nur „eine versteckte Ausgeburt unseres Hanges zur Personifikation". Sie ist nichts als „das Maß, nicht die Ursache der Bewegung" (Untersuch. üb. tier. Elektrizit. I, S. XLI f.). Vgl. A. Brasseur (La psych. de la force, 1907, p. 2 f.), Stallo (Begriffe u. Theor. d. Phys., S. 168 f.; K. ist ein „Umstand bei der Auffassung der gegenseitigen Abhängigkeit bewegter Massen"). Mach hält die Anwendung des K.begriffs für „Fetischismus" (Populärwiss. Vorles., S. 259). Es gibt nur „Abhängigkeiten" funktioneller Art (s. Kausalität). Eine Fiktion ist die K. nach Taine (De l'intelligence I, 373; II, 32 ff.), H. Boehmer (Die Entwickl. d. naturwiss. Weltansch. 1872, S. 163 ff.), Vaihinger (Die Ph. des Als Ob, S. 50 f., 120, 315, 413 ff.; K. ist eine bequeme, zweckmäßige Fiktion,

eine Metapher, praktisch brauchbar), K. Bardegg (Natur, Wiss. u. Zweck, 1914, S. 18), Mauthner (Beitr. z. e. Krit. d. Sprache I, 450; II, 432; III, 81, 554 ff.), Kerler (Die auferstandene Met., S. 124) u. a. Vgl. Delboeuf, Ess. de log. scientif. 1865, p. 236, 267 ff.; Secchi, Die Einheit der Naturkräfte, 1876; F. Evelin, L'infini et la quantité, 1881, p. 52 ff. (Kraftpunkte): M. Möller, Die Naturkraft, 1891; A. Aall, Macht u. Pflicht I, 1902; Turner, D. K. u. Materie im Raume², 1894; Varisco, Forza ed energia, 1904; Dippe, Naturph., S. 78 ff.; E. Dreher, Üb. d. Begriff d. K., 1885; K. u. Materie, 1893; P. J. Müller, K. u. Stoff, 1909; O. Werner, K. u. Stoff 1909; E. Reyer, K²., 1909; M. Rubner, K. u. Stoff im Haushalt der Natur, 1910; H. Herz, Energie u. seel. Richtkräfte, 1910; J. G. Vogt, Die K. I; K. Jellinek, Das Weltengeheimnis, 1922; M. Neustadt, Der Selbstwille als dämon. Urkraft, 1922; W. Haas, K. u. Erscheinung, 1922 (s. Psychisch); G. Alliata, Die Kraftfelder, 1924; O. Franck, Die Allmasse, 1926; Ewald, Die Rel. des Lebens, 139 ff., 247 ff. Vgl. Dynamisch, Energie, Aktivität, Tat, Wirken, Wechselwirkung, Materie, Körper, Ursache, Entelechie, Vermögen, Substanz, Objekt, Organismus, Mechanik, Atom, Richtung, Natur, Leben, Ökonomie, Gesellschaft, Geschichte, Motiv, Macht, Können, Willenskraft, Geist, Psychisch, Gott, Relativitätstheorie.

Kraftempfindungen sind die Empfindungen, die uns von unserer Muskelkraft und dem Widerstand von Gegenständen Kunde geben. Experimente über die Schätzung von Gewichtsgrößen werden z. T. verschieden gedeutet. Vgl. Störring, Exper. Beitr. zur Lehre von den Bewegungs- u. K , A. f. g. Psych., 25; Psych., S. 76 ff.; G. E. Müller und Schumann, Über die psych. Grundlagen d. Vergleich. gehobener Gewichte, Pflügers Arch. 45, 1889; Benussi, A. f. g. Psych. 17; Trüschel, Exp. Unt. über K., A. f. g. Psych. 28; James, The feeling of effort, 1880; M. v. Frey, Zur Frage der K., Z. f. Biol., 67, 1917; Fröbes, Lehrb. d. exp. Psych. I², 154 ff. — Über das Kraftgefühl, das Bewußtsein eigener K. vgl. Schilling, Psych., S. 80 f.; Nahlowsky, Das Gefühlsleben, S. 90 ff.; Lipps, Gr. des Seelenlebens, S. 56 f. Vgl. Macht, Bewegungsempf., Muskelsinn.

Kraft-Ideen s. Idee (Fouillée).

Kreation s. Schöpfung. Vgl. Reininger, Das psychophys. Problem, S. 173 (K. und Emanation als Grundtypen inneren Erlebens, Formen der dynamischen Kausalität); Stöhr, Leitf. d. Log., S. 18. — Kreatianismus s. Creat.

Kreuzung (logische) ist das Verhältnis zweier Begriffe zueinander, welche einen Teil des Umfanges miteinander gemein haben (z. B. Mensch — alt). Vgl. Sigwart, Log. I², 359 f.; Ziehen, Lehrb. d. Log., S. 563 ff. (Konjunkte oder K.sbegriffe, S. 673 f.: Kreuzendes Urteil, z. B. Einige Säugetiere sind eierlegend).

Krieg ist Kampf (s. d.) mit den Mitteln der Gewalt, insbesondere seitens einer sozialen Gruppe (Stamm, Volk, Staat) gegen andere. Der K. erfährt allmählich eine zunehmende Regelung, unter dem Einfluß von Recht und Moral. Der K. trennt, aber vereinigt auch, wirkt staatenbildend. Anlagen sittlich guter und schlechter Art werden durch den K. entfaltet, vielfach bringt er die Menschen (zeitweise) auf frühere Kulturstufen zurück. Die günstigen (selektorischen u. a.) Wirkungen des K.s treten später hinter den schädlichen zurück. So beginnt die Idee des „ewigen Friedens", der Kriegslosigkeit, Völkerverständigung, der zwischenstaatlichen Regelung des Völkerlebens, der Völkergemeinschaft nach Verwirklichung zu streben. Die Idee der solidarischen Menschheit, die ihre Kräfte nur im Kampfe gegen Kulturhemmnisse und für die Höherentwicklung verwendet, sucht sich gegen die kriegerischen Instinkte, die Interessen am K. durchzusetzen. Der Pazifizismus wendet sich gegen allen Militarismus und Imperialismus, als Ausfluß des humanen Kulturwillens, der schließlich alle Sondertendenzen sich unterwerfen, zur Organisation der Menschheit führen wird, weil die wahren, universalen Interessen und Bedürfnisse der Menschheit dahin drängen und der K. durch seine Furchtbarkeit sich schließlich selbst ad absurdum führt.

Gedanken über den K. finden sich bei Heraklit (s. Kampf), Platon (Republ. V, 15), Cicero (De offic. I, 11 ff., der K. muß gerechte Gründe haben), Lucrez, J. Bodin, H. Grotius (De iure belli et pacis, 1625, I, 2; Ziel des K. ist Wiederherstellung von Ordnung und Recht), Spinoza (Abh. vom Staat, S. 78), Hobbes (De cive; K. aller gegen alle, „bellum omnium contra omnes" im Naturzustand, der K. ist ein Überbleibsel desselben), Leibniz, Lamettrie (Der Mensch e. Maschine, S. 35; der K. ist „die Geißel des Menschengeschlechts"), der Abbé St. Pierre (Projet de paix perpétuelle, 1713; Völkerbundsidee), Rousseau (Schriften zum ewigen Frieden, deutsch von Laserstein, 1920), J. Bentham (Principles of internat. law = Grundsätze für e. künft. Völkerrecht, deutsch von C. Klatscher, 1915; Schiedsgerichtshof u. dgl., S. 85 ff.), Herder (Ideen z. Ph. d. Gesch. IX, 4; K. als staatenbildend; XII, 2; der K. untergräbt sich selbst), Schiller u. a. (vgl. Recht, Staat). Pazifist ist Kant, der aber auch die staatenbildende und andere nützliche Wirkungen des K.es betont. Die Entwicklung drängt, durch die Übel des K.es selbst, zu Völkerverständigung und Ersatz des K. durch zwischenstaatliche Regelungen („Völkerbund", Schiedsgericht u. a.). Schon die beständige K.bereitschaft und K.srüstung ist unheilvoll, trotz manches Nützlichen (Idee zu e. allg. Gesch. 8, S. 47 f.; Mutmaßl. Anf. d. Menschengesch., S. 61 f.; Kr. d. Urt. I, § 28, S. 108 f.: das „Erhabene" der mutigen Denkungsart im K.; § 83, S. 302: Entfaltung von Kulturanlagen durch den K.). Auch der durch die K.kosten bedingte wirtschaftliche Druck wird zu seiner Beseitigung führen (Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein . . ., S. 110). Der K. ist „nur das traurige Notmittel im Naturzustande . . ., durch Gewalt sein Recht zu behaupten" (Zum ewigen Frieden, S. 120 ff.); er ist ein Mittel der Natur gewesen, „die Erde allerwärts zu bevölkern" (S. 144). aber er ist die „Geißel des menschlichen Geschlechts", beruht auf dem radikalen Bösen im Menschen (Relig., S. 35), ist „der Quell aller Übel und Verderbnis der Sitten", der „Zerstörer des Guten", das „größte Hindernis des Moralischen" (Der Streit der Fakultäten, S. 132 ff.), wenn er auch als Triebfeder gewirkt hat, „aus dem rohen Naturzustande in den bürgerlichen überzugehen" (Anthr. II, E, S. 286; vgl. § 87; Met. d. Sitten I, § 54 ff.; Lose Blätter II, S. 308 ff.). Die Last des K. muß die Staaten dazu bringen, selbst wider Willen in eine weltbürgerliche Verfassung zu treten, in einen „Völkerbund" als einen „Friedensbund" (Zum ewigen Frieden, 2. Abschn.; vgl. Worin besteht das Fortschreiten zum Besseren im Menschengeschlecht?, hrsg. von Kullmann, 1914, s. Geschichte, Recht, Staat; vgl. I. Kant, Zum ewigen Frieden, hrsg. von K. Vorländer, 1919; W. Moog, Kants Ansichten über K. und Frieden, 1917; Natorp, Kant über K. u. Frieden, 1924). Vgl. V. Embser, Widerleg. des ewigen Friedensprojektes, 1797; K. L. Zachariä, Janus, 1802; K. v. Clausewitz, Vom Kriege, 1832 (der K. ist „die fortgesetzte Staatspolitik mit anderen Mitteln"). Nach Fichte ist der K. gottgewollt, wenn er gerecht ist, der Erhaltung der Nation dient (Über das Wesen des Gelehrten, 8. Vorl.; vgl. Zum ewigen Frieden, 1796; Über den Begriff des wahrhaft. K.s, WW. IV; Polit. Fragm., hrsg. von R. Strecker, 1925; W. Moog, Fichte über den K., 1917). Vgl. Ad. Müller, Elem. d. Staatskunst, 1809. Nach Schleiermacher sollen alle Streitigkeiten „schiedsrichterlich" ausgeglichen werden (Entwurf e. Syst. d. Sittenlehre, WW. III 5, S. 287 ff.; vgl. III 2, 494; III 3, 252 ff.; III 8, 152). — Nach Hegel ist der K. „der Geist und die Form, worin das wesentliche Moment der sittlichen Substanz, die absolute Freiheit des sittlichen Selbstwesens von allem Dasein in ihrer Wirklichkeit und Bewährung vorhanden ist", der Zustand, in dem „mit der Eitelkeit der zeitlichen Güter und Dinge . . . Ernst gemacht wird." Er schützt vor dem „Versumpfen" im Frieden, dient der sittlichen Gesundheit der Völker, die aus dem K. gestärkt hervorgehen (WW. I, 372 f.; II, 339, 358; VIII, 27, 418 ff.). Ähnlich V. Cousin, Roscher, Knies, Treitschke, Hellwald, Ratzenhofer, Steinmetz (Der K. 1907; selektorische Wirkungen des K.es, auch antiselektorische), Schallmayer (Der K. als Züchter, A. f. Rassen- u. Gesellschaftsbiol. V, 364 ff.; Vererb. u. Auslese², 1910, S. 111 u. ö., intersoziale Kollektivauslese), H. E. Ziegler (Die Naturwiss. u. die sozialdemokrat. Theorie, 1894, S. 162 ff.) u. a., Scheler (Der Genius des Krieges u. der deutsche K., 1915, 3. A. 1917; K. und Aufbau, 1916; der K. ist „Ausdrucksgeberde",

impulsive Entladung des Ganzen der geistig-vitalen Nation, er entspringt dem „Lebenswillen des Staatswesens", einem geistigen Prinzip), Schmidt-Gibichenfels (Der K. als Kulturfaktor, 1912), E. Horneffer (Der K. 1914), Spann (Zur Soziol. u. Ph. des K.s, 1913; Gesellschaftslehre, S. 400 ff.), Wundt (Über den gerechten K., 1915), Th. Kerrl (Vom Sinn des K.s, 1919), K. C. Schneider (Die Welt, S. 82, 549 ff.; der K. ist unausrottbar, ein Bestandteil des menschlichen Wesens, aber doch nur ein unvermeidliches Übel; der K. ist gerecht im Dienste des Wollens eines begabten Volkes, sich Macht zu verschaffen, um Kulturtendenzen zu entfalten; Zerstörungs-, Gelegenheits-, Zweck-K.; letzterer zerfällt in Entfaltungs- und Beute-K.), Nietzsche (Also sprach Zarathustra, WW. Tasch.-Ausg. VII, 46 ff.: „der gute K. ist es, der jede Sache heiligt"; 45: das Leben ist eine Folge des K.s, die Gesellschaft ein Mittel zum K.; der K. wirkt stählend, züchtend; jeder soll ein „Krieger" — im weiteren Sinne — sein) u. a.

Gegen den K. sind Novalis, Chr. Krause (Entwurf e. europ. Staatenbundes², 1920), Saint-Simon, Chr. Planck (Testament e. Deutschen, 1881), O. Umfried (Friede auf Erden! 1897), Carneri (Sittl. u. Darwin., S. VI), Tolstoi, B. v. Suttner (Die Waffen nieder! Roman), M. Revon (Die Ph. des K.s, 1896), Novicow (Der K. u. seine angebl. Wohltaten, 1896), Norman Angell (Die falsche Rechnung, 1912), A. H. Fried (Die Friedensbewegung², 1907; Handbuch der Friedensbew., 1905 u. a.), Müller-Lyer (s. Kultur), O. Ewald, M. Adler (Prinzip oder Romantik, 1915), S. Marck (Imperial. u. Pazif. als eth. Weltansch., 1918), Popper-Lynkeus, K. Jellinek (Das Weltengeheimnis, S. 418 ff.), Kronenberg, Foerster, Nicolai (Biol. des K.s, 1916), H. Ströbel (Sozialismus u. Weltgemeinschaft, S. 156 ff.; gegen den Glauben an die Wunderwirkung der Gewalt), Selety (s. Politik), Gerlach, Wehberg, Quidde, K. Hiller, Coudenhove (Paneuropa, 1925), R. Goldscheid (Höherentwickl. u. Menschenökonomie I; Grundfragen des Menschenschicksals, S. 190 ff.; Friedensbeweg. u. Menschenökonomie, 1912; der K. wirkt lebens- und kulturschädigend, ist heute ein Anachronismus), M. Heller (Der bewaffnete Pazifizismus, o. J.), O. Kraus, Ewald (Rel. d. Lebens 1925) u. a. Vgl. die Zeitschrift „Die Friedenswarte" (begründet von Fried), I ff.; H. Fülster, Monographien zur Friedensfrage², 1924. Vgl. A. Lasson, Der Kulturideal. u. der K., 1868; Tarde, Die sozialen Gesetze, S. 55 f. (allmähliches Verschwinden des K.s); Jodl, Vom Lebenswege II, 161 ff. (der K. ist eine gewaltsame Krisis, eine pathol. Erscheinung); Sombart, K. u. Kapitalismus, 1913; G. del Vecchio, Die Tatsachen des K.s und der Friedensgedanke, 1913; Kreibig, Gedanken über Moral u. K., 1915 (ethische Wirkungen des K.s); G. Steffen, K. u. Kultur, 1915; Frischeisen-Köhler, Das Problem des ewigen Friedens. 1915; H. Gomperz, Ph. des K.s, 1915 (nützliche und schädliche Ks.-Wirkungen); W. Jerusalem, Der K. im Lichte der Gesellschaftslehre, 1915; Moral. Richtlinien nach dem K. 1918 (der K. wirkt sozialisierend usw., bringt aber primitivere Zustände wieder; Gedanken u. Denker II; Philos. der Gegenw., 1922); L. Hartmann, Der K. in der Weltgesch., 1915; W. Mackenzie, Significato bio-filosofico della guerra, 1915; Il fenomeno della guerra e l'idea della pace², 1911 (das Kollektiv-Unterbewußte, Biologische, Triebhafte führt zum K.); H. Prager, Vom Sinn u. Widersinn des K.s, Z. f. Ph. 156, S. 114 ff.; J. Cohn, Widersinn u. Bedeutung des K.s, Logos V, 1915; Mehlis, Der Sinn des K.s, Logos V; Lehrb. d. Geschichtsph. S. 79 ff.; Simmel, Der K. und die geist. Entscheidungen, 1917; Haeckel, Ewigkeit, S. 120 (Pazifismus); R. Wahle, Ein Weg zum ewigen Frieden, o. J.; Vierkandt, Gesellschaftslehre, S. 248 ff. (der geregelte K. setzt ein gesellschaftliches Verhältnis zwischen den kämpfenden Gruppen voraus); S. Lourié, Staat u. K., Logos III; H. A. Pichler, Der K. vom Standpunkt der Naturgesetze, 1913; Ziehen, Die Psych. großer Heerführer, 1916; O. v. Gierke, K. u. Kultur, in: Deutsche Reden I, 1914; A. Messer, Zur Ph. des K.s, 1915; Külpe, Die Eth. u. der K., 1915; G. Radbruch, Zur Ph. dieses K.s, A. f. Sozialwiss., 44, 1917, S. 139 ff.; W. Braun, Der K. im Lichte der idealist. Ph. vor hundert Jahren, 1917; H. Prutz, Die Friedensidee, 1917; S. Freud, Zeitgemäßes über K. u. Tod, Samml. kl. Schr. zur Neurosenlehre IV, 1918; O. Kraus,

Der K., die Friedensfrage u. die Ph., 1918; E. A. Jaensch, Die Friedensfrage, 1919; Goedeckemeyer, Die Idee vom ewigen Frieden, 1920. Social history of the war, 1920 ff. (Carnegie-Stiftung). Vgl. Imperialismus, Politik, Macht, Geschichte, Gesellschaft, Staat, Recht, Kampf, Selektion, Mensch, Kosmopolitismus.

Kriminalpsychologie s. Verbrechen.

Kriterium (*κριτήριον*, criterium): Kennzeichen, Prüfstein. Das K. der Wahrheit (s. d.) erörten zuerst die Stoiker (*K. ἐστι πράγματος διαγνωστικὴ κατανόησις*, Dox. Diels 606), dann die Skeptiker (Sext. Empir. Adv. Math. VII, 150 ff.). Chr. Wolff: „C. veritatis est propositioni intrinsecum, unde agnoscitur, eam esse veram" (Log. § 523). Fries: „Ein Grundsatz wird ein K., ein Unterscheidungsgrund der Wahrheit für gegebene Erkenntnisse, wenn ich aus ihm die Wahrheit dieser Erkenntnisse beurteilen kann" (Syst. d. Log., S. 182). Nach Jodl ist zwischen K. und Fundament der Moral zu unterscheiden (Allg. Eth., S. 38 ff.). W. Stern nennt K. einen „empirischen Tatbestand, aus dem wir im Einzelfalle das Wirklichwerden einer Denkforderung widerspruchslos erdeuten" (Person u. Sache I, 120 ff.; „Kriterienlehre"). Vgl. Mercier, Critériologie générale ou théorie de la certitude, 1899; R. Jeannière, Criteriologia, 1912; J. Donat, Critica[3], 1924. Vgl. Erkenntnistheorie (Nelson), Sittlichkeit.

Kritik (*κριτική*, critica): Beurteilung, Prüfung von etwas auf seine Richtigkeit, Normgemäßheit, seinen Wert in irgendwelcher Hinsicht, seine Berechtigung. Der K. können Personen, Leistungen, Werke (als Wertträger) unterzogen werden. Die K. bedient sich eines Maßstabes, einer Norm (s. d.), mit der sie ein Dargebotenes vergleicht; sie scheidet das Schlechte und Gute, Richtige und Verfehlte und begründet ihr Urteil norm- und sachgemäß (als objektive K.); gegenüber dem Autoritarismus und Traditionalismus erweist sich der Geist der K. zwar manchmal „zersetzend", im ganzen aber als fortschrittsfördernd. In der Gesellschaft unterliegen Individuen, Handlungen und Institutionen einer K., die also auch ein historisch-soziologisch sowie ethisch bedeutsamer Faktor ist (vgl. Meinung, Sittlichkeit). Ein Spezialfall ist die ästhetische K., bzw. die Kunst-K. (s. Ästhetik). „Critica" bedeutete früher die Lehre vom Urteil (vgl. Goclen, Lex. ph., 492; Baumgarten, Met., § 607: „ars diiudicandi", „aesthetica critica" = „ars formandi gustum sive de sensitive diiudicando et iudicium suum proponendo"). Vgl. Lawrov, Histor. Briefe, 1901, S. 290 ff. (Sozialkultureller Wert der K. am Überlieferten); E. Hennequin, La crit. scient.[3], 1894; Wundt, Ess.[2], S. 417 ff. (Lessing u. die krit. Methode); C. E. Rasius (A. Kirschmann), Rechte u. Pflichten der K., 1897; P. Zillig, Über Wesen u. Wert der K., 1910; Vierkandt, Gesellschaftslehre, S. 142 f. Th. Alt, Die Möglichkeit d. K. 1910; R. Wrezionko, Über die Bedeut. d. K. 1925. Über Erkenntnis-K. s. Erkenntnistheorie, Kritizismus. Vgl. Aufklärung, Denken, Wert, Sprache (Mauthner), Wille (Goldscheid: „Willenskritik"), Geschichte (Dilthey), Vernunft, Gesellschaft, Urteilskraft.

Kritisch s. Kritizismus, Empirismus, Idealismus, Konventionalismus, Metaphysik, Monismus, Positivismus, Rationalismus, Realismus, Philosophie, Ethik.

Kritizismus („criticism" bedeutete früher im Englischen die Ästhetik) heißt (seit Kant) der Standpunkt der Kritik der Erkenntnis, namentlich der apriorischen (der „reinen Vernunft"), im Gegensatz zum Dogmatismus (s. d.). Im weiteren Sinne ist „kritisch" (von „kritizistisch" im engeren Sinne zu unterscheiden) jede Philosophie, welche ihre Thesen nicht dogmatisch auffstellt, sondern mit Begründung ihres Geltungsanspruchs und im Bewußtsein ihrer Voraussetzungen. Kritisch ist das Verfahren der Begründung einer Metaphysik oder Ontologie auf erkenntnistheoretischen Untersuchungen, die Besinnung auf die Möglichkeit, Bedingungen, Quellen, Gewißheit, Grenzen der Erkenntnis, die Analyse der Struktur dieser und der Gegenstände der Erkenntnis, die Unterscheidung von Erscheinung und Ansichsein, die Einsicht in die Relativität (Bewußtseinsbezogenheit) wenigstens einer Seite der Wirklichkeit. Der K. im weiteren Sinne fußt auf solcher Erkenntnistheorie, mag

sie nun zu einem kritischen Empirismus oder krit. Rationalismus, einem krit. Realismus oder krit. Idealismus oder Phänomenalismus (s. d.) führen, er berücksichtigt die Rolle des Denkens im Erkennen und die dem Intellekt oder Logischen eigene Gesetzmäßigkeit, er betrachtet die Erkenntnis als Produkt logischer Verarbeitung des Erfahrungsmaterials. Der K. im engeren Sinne ist die Methode und Lehre Kants oder eine Fortbildung derselben, des „Transzendentalismus" (s. d.). Über dessen verschiedene Formen s. Kantianismus.

Ansätze zum K. schon bei Platon, Leibniz, Geulincx, Burthogge, Locke, Hume, Tetens, Lambert u. a. (vgl. Riehl, Der ph. K. I; Apriori, Erkenntnistheorie). Herder meint (gegen Kant), es sei nicht zu fragen, wie reine Vernunft möglich ist, sondern: „Was ist Verstand und Vernunft? Wie kommen sie zu ihren Begriffen? Wie knüpfen sich solche? Was für Recht haben wir, uns einige derselben allgemein und notwendig zu denken". Eine „Physiologie" der Erkenntnis ist nötig (Metakrit. I, 3 ff., 43 f.). Nach Kant ist die Zeit, in der er lebt, das „Zeitalter der Kritik, der sich alles unterwerfen muß", das kein „Scheinwissen" duldet (Kr. d. r. V., S. 15). Zum Standpunkt des K. ist K. erst später gekommen (vgl. Träume e. Geistersehers; De mund. sensib. sct. II, § 8; An Herder, 9. Mai 1767; An Lambert, 2. September 1770; An M. Herz, 7. Juni 1771; 21. Februar 1772: Die „Grenzen der Sinnlichkeit und der Vernunft" als ursprünglich geplanter Titel, enthaltend eine „Phänomenologie", „Metaphysik" u. a.; Suche nach den „Quellen der intellektuellen Erkenntnis"; „Transzendentalphilosophie"; „Krit. der reinen Vernunft"; An M. Herz, gegen Ende 1773; 20. Aug. 1777; 11. Mai 1781: eine „Metaphysik von der Metaphysik"; An Garve, 7. Aug. 1783: „Kritik einer a priori urteilenden Vernunft"). Es bedarf einer „Wissenschaft, welche die Möglichkeit, die Prinzipien und den Umfang aller Erkenntnisse a priori bestimme" (Kr. d. r. V. Einl. III, S. 52). Aller Metaphysik muß die Frage vorangehen, wie der Verstand zu seinen apriorischen Erkenntnissen kommen kann und welchen „Umfang, Gültigkeit, Wert" sie haben (S. 53). „Wie sind synthetische Urteile a priori möglich?" Zu fragen ist nach der „Möglichkeit des reinen Vernunftgebrauchs in Gründung und Ausführung aller Wissenschaften, die eine theoretische Erkenntnis a priori von Gegenständen enthalten". Wie ist reine Mathematik, reine Naturwissenschaft, Metaphysik als „Naturanlage" und als Wissenschaft möglich? Denn daß sie alle möglich sein müssen, wird „durch ihre Wirklichkeit bewiesen". Die Vernunft muß „den Umfang und die Grenzen ihres über alle Erfahrungsgrenzen versuchten Gebrauchs" bestimmen (S. 63 ff). Die Kr. d. r. V. ist eine „Propädeutik" zum „System" der reinen Vernunft, der „Transzendentalphilosophie", sie ist „transzendentale Kritik". Sie besteht aus der transz. Elementarlehre (mit der transz. Ästhetik und tr. Logik) und tr. Methodenlehre, S. 66 f.). Die Kr. d. r. V. ist eine Kritik „des Vernunftvermögens überhaupt, in Ansehung aller Erkenntnisse, zu denen sie, unabhängig von aller Erfahrung, streben mag", „mithin die Entscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit einer Metaphysik überhaupt und die Bestimmung sowohl der Quellen, als des Umfanges und der Grenzen derselben, alles aber aus Prinzipien" (S. 15 ff.). Alles ist hier gewiß, ohne Hypothesen (S. 17). Die Kr. d. r. V. ist „ein Traktat von der Methode, nicht ein System der Wissenschaft selbst" (S. 32 f.). Die Kritik warnt uns, die Erfahrungsgrenze zu übersteigen; sie zeigt, daß alle theoretische Erkenntnis es nur mit Erscheinungen (nicht Dingen an sich) zu tun hat, während das Übersinnliche nicht erkennbar, wohl aber denkbar ist, so daß es in praktisch-sittlicher Absicht anerkannt zu werden vermag. Das Scheinwissen dogmatischer Metaphysik wird aufgehoben, „um zum Glauben Platz zu bekommen" (S. 33 ff., 618 ff.). Der Richter der reinen Vernunft ist die „allgemeine Menschenvernunft" selbst (S. 627 ff.), die gereifte „Urteilskraft" (S. 634 ff.).

Gefragt wird nach dem Grund der Möglichkeit einer Erkenntnis aus reiner Vernunft (Proleg. § 5, S. 26 ff.). Das Vermögen der Vernunft, etwas a priori zu erkennen, ist „vermittelst der Tat selbst" zu erforschen (S. 31 f.). Es handelt sich nicht um die „quaestio facti", nicht um das psychologische Entstehen der Erkenntnis, sondern um die „quaestio iuris", um die Berechtigung, a priori über Gegenstände zu urteilen, um das, was in der Erfahrung an apriorischen und aposteriorischen Elementen liegt (§ 21, 35, 43, 58; vgl. Anhang,

S. 163 ff.; vgl. Fortschr. d. Met., S. 88 ff., 151 f.). Die Kr. d. r. V. umfaßt die Kritik aller „reinen", d. h. „a priori gesetzgebenden" Vermögen, die Kritik des reinen Verstandes, der reinen Urteilskraft und der reinen Vernunft im engeren Sinne (Kr. d. Urt., S. 15). Die Kritik will auch die unvermeidliche Dialektik (s. d.), in die sich die reine Vernunft stürzt, auflösen (Was heißt, sich im Denken orientieren? S. 135). Sie „beschneidet dem Dogmatismus gänzlich die Flügel in Ansehung der Erkenntnis übersinnlicher Gegenstände" (ib.), zeigt aber gegenüber dem Skeptizismus (s. d.) die Gewißheit und objektive Geltung der alle Erfahrungserkenntnis und exakte Wissenschaft formal bedingenden (aber nur für Erfahrungsobjekte geltenden) apriorischen Erkenntniselemente. Wir erkennen von den Dingen nur das a priori, „was wir in sie selbst legen", und dieses gilt von den Objekten, weil die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung zugleich die Bedingungen der Gegenstände der Erfahrung sind (vgl. Deduktion, Kategorie). Wenn sich die Gegenstände (als Phänomena) „nach unserer Erkenntnis" richten, d. h. nur gemäß den Formen (s. d.) der Sinnlichkeit und des Denkens, der Gesetzlichkeit der Erkenntnis erkannt werden und sein können, dann ist es begreiflich, wie apriorische Erkenntnis gegenständlich-gültiger Art möglich ist („kopernikanische" Revolution der Erkenntnis; Kr. d. r. V. Einl.; vgl. Reflex. II, 96 f., 109 112, 120, 191, 209, 231, 283 f.; Prol. Anh., S. 163: „Krit. Philos."; § 21 a: „Kritik der Erkenntnis"; auch WW. Ak. XV, 48; 31: „Kritik der Sprache"; XVI, 19ff.: „Kritik der Wissenschaften", S. 444ff.). „Kritizismus" des Verfahrens mit allem, was zur Metaphysik gehört, ist „die Maxime eines allgemeinen Mißtrauens gegen alle synthetischen Sätze derselben, bevor nicht ein allgemeiner Grund ihrer Möglichkeit in den wesentlichen Bedingungen unserer Erkenntnisvermögen eingesehen worden" (Über e. Entdeck., 2, S. 50 f.). „Kritische Philosophie" untersucht die Vernunft (Traktat zum ewigen Frieden in d. Ph., 1, S. 32; vgl. Lose Blätter III, S. 21f., 34f.). Die Kritik der praktischen Vernunft soll dartun: „Es fragt sich, „ob reine Vernunft zur Bestimmung des Willens für sich allein zulange" (Kr. d. pr. V., Vorr., S. 3; Einl., S. 18 ff.; Der Streit der Fakultäten, S. 79: „Kritizismus der prakt. Vernunft"). Es ist keine dogmatische, transzendente, nur eine kritische, das System des Apriorischen selbst enthaltende Metaphysik (s. d.) möglich. Für den „kritischen Idealismus" (s. d.) sind die Dinge kategorial bestimmte Erfahrungsinhalte als Erscheinungen der Dinge an sich. — Vgl. Bendavid, Über den Zweck der krit. Ph., 1796; Beck, Gr. der krit. Ph., 1796; Snell, Über philos. Kritizismus, 1802; J. Chr. Grohmann, Neue Beitr. zur krit. Ph., 1796—98; Krug, Fundamentalph., S. 286 („Kritizism" nicht identisch mit „Kantizism"; auch Handbuch d. Ph. I, 99); Fries, Gr. d. Log., S. 132; Neue Krit. I, S. XIX, 29 ff.; Syst. d. Log., S. 52 ff; Apelt, Syst. d. Met., § 6ff.; L. Nelson, Die krit. Methode, S. 3ff. („regressive" Methode; s. Erkenntnistheorie); Ed. Schmidt, Ideen zu e. erneuten Krit. d. Vernunft I, 1831. Fichte: „Darin besteht nun das Wesen der kritischen Philosophie, daß ein absolutes Ich als schlechthin unbedingt und durch nichts Höheres bestimmbar aufgestellt werde." „Im kritischen Systeme ist das Ding das im Ich Gesetzte ...; der K. ist darum immanent, weil er alles in das Ich setzt" (Gr. d. ges. Wiss., S. 41). Der K. muß allen Erkenntnisinhalt aus „Tathandlungen" des Ich (s. d.) ableiten, er darf nichts als „gegeben" voraussetzen (s. Wissenschaftslehre; vgl. Eine bisher unveröff. Abh. F.s gegen das Unwesen der Kritik, Kantstud. XVI, 361 ff.). Windelband: „Die Voraussetzung der kritischen Methode ist ... der Glaube an die allgemeingültigen Zwecke und an ihre Fähigkeit, im empirischen Bewußtsein erkannt zu werden" (S. 34, 342 ff.). Der K. geht von obersten Werten und Normen (s. d.) aus, verfährt „teleologisch". Nach Rickert ist kritisch „das Verfahren, welches zwischen wertvollen und wertlosen Zielen der Erkenntnis scheidet und mit Rücksicht auf sie die Geltung der zu ihrer Erreichung notwendigen Erkenntnismittel begründet" (Grenz. d. naturwiss. Begriffsbild., S. 673 f.,) Der K. ist „Philosophie der Werte"; ein „überindividuelles, normatives Subjekt" stellt sich „nach geltenden Regeln", einem „transzendenten Sollen" gehorchend, nach objektiven Werten sich richtend, sein Objekt gegenüber (Syst. d. Ph. I, 156ff.; s. Erkenntnistheorie). Riehl setzt die kritische

Methode in die prinzipielle Trennung des ideellen Erkenntnisfaktors vom empirischen und die faktische Vereinigung beider (Der ph. K. I, 221; vgl. I 2, 1908). Nach C. Göring ist es die Aufgabe der Kritik, „den festen Punkt aufzuzeigen, von welchem alles Erkennen und Wissen ausgeht" (Syst. d. krit. Ph., Vorw., S. VII). Nach Cohen ist der K. „Kritik der Erfahrung", Wissenschaft von den Methoden des Denkens als Grundlagen der Erkenntnis (s. Logik). Nach Natorp betont der K., daß der „Gegenstand der Erkenntnis" „nur ein x, daß der Gegenstand stets Problem, nie Datum ist; ein Problem, dessen ganzer Sinn allein bestimmt sei in Beziehung auf die bekannten Größen der Gleichung, nämlich unsere fundamentalen Begriffe, die nur die Grundfunktionen der Erkenntnis selbst, die Gesetze des Verfahrens, in dem Erkenntnis besteht, zum Inhalt haben" (Platos Ideenlehre, S. 367). — Wundt betrachtet als K. das Verfahren des Nachweises der logischen Motive der wissenschaftlichen Erkenntnis in ihrer reinlichen Scheidung von den anderen Motiven (Ph. Stud. VII, 15). Kritisch ist die Philosophie, welche von vornherein Rechenschaft über ihre Voraussetzungen und Verfahrungsweisen gibt (Log. II² 2, 631; vgl. Ph. Stud. IV, 19; X, 82 f.; XIII, 421). Einen „evolutionistischen K.", der das Apriori (s. d.) der Erkenntnis als gattungsmäßig erworben, individuell ursprünglich ansieht, vertreten Spencer, L. Stein (Der soziale Optim., S. 36) u. a. — Vgl. B. Erdmann, Kants K., 1878; H. Maier, Die Bedeut. d. Erkth. Kants f. die Gegenw., Kantstud. III; J. Bergmann, Zur Beurt. des K., 1875; Vorles. über Met., S. 36 f. (keine Kr. d. r. V., aber eine „Wissenschaft von der erkennenden Vernunft"); F. Münch, Erlebnis u. Geltung, 1913; J. Schultz, Das Verhältnis des ‚reinen' K. zum Phänomenal., V. f. w. Ph. 35; Riehl, Der ph. K. I³—III³; Cassirer, Das Erkenntnisproblem I—III; M. Apel, Einf. in d. krit. Ph., 1924; Buchenau, Grundprobleme der Kr. d. r. V., 1914; K. Sternberg, Einf. in die Ph. vom Standpunkte des K., 1919; Beitr. zur Interpret. der krit. Eth., 1912; O. Weidenbach, Weltansch. aus dem Geiste des K., 1923; K., eine Samml. von Beitr. aus der Welt des Neukantianismus, hrsg. von F. Myrho, 1926; Liebert, Wie ist krit. Ph. überhaupt möglich?, 2. A., 1923, S. VI ff., 1 ff., 8 ff., 21 ff., 32 ff. („Logik des K."; „Problem der systematischen Begründung, der wissenschafts-theoretischen Beglaubigung des K.", „systematische Selbsterkenntnis" des K.; der K. ist hervorgegangen aus der „dialektischen Spontaneität der autonomen systematischen Vernunft", diese ist für ihn wie für alle Philosophie das „innere gesetzliche Prinzip seiner Möglichkeit"; die krit. Ph. ist „die krit. Grundlegung der Kultur" und selbst ein Glied dieser; Unterscheidung zwischen „krit. Theorie" und „krit. Prinzip"; „kritisch-phänomenologisch-systematische Methode"; die systematische Einheit der Vernunft als Quelle des Rechtsgrundes auch des K.; vgl. S. 161 ff.: K. u. spekulative Philos.; auf dem Grunde des K. ist eine „Metaphysik der Vernunft" möglich); G. Cesca, Storia e dottrina del crit., 1884; Renouvier, Essais de critique générale², 1875—96 (Neokritizismus). Vgl. Erkenntnistheorie, Kantianismus, Transzendental, Apriori, Geltung, Erfahrung, Erkenntnis, Objekt, Ding, Erscheinung, Noumenon, Anschauungsformen, Kategorie, Grundsätze, Idee, Urteile, Übersinnlich, Antinomie, Gesetz, Postulat, Mathematik, Natur, Ich, Apperzeption, Einheit, Synthese, Verstand, Vernunft, Bewußtsein, Urteilskraft, Zweck, Ethik, Ästhetik, Sittlichkeit, Recht, Religion, Wert, Kultur.

Krokodilschluß (κροκοδειλίτης, crocodilina) ist der Name eines (den Stoikern zugeschriebenen) Trugschlusses (Dilemma). Ein Krokodil hat ein Kind geraubt. Es verspricht der Mutter des Kindes, ihr dieses wiederzugeben, wenn sie ihm darüber die Wahrheit sagt. Sie erklärt nun: Du gibst mir das Kind nicht wieder. Das Krokodil: Du erhältst das Kind keinesfalls; wenn du die Wahrheit sagst, auf Grund deines Ausspruches, sprichst du aber nicht wahr, unserem Vertrage gemäß. Die Frau: Ich muß mein Kind erhalten, entweder, weil ich die Wahrheit sprach, also auf Grund unseres Vertrages, oder, wenn ich unwahr sprach, gemäß meiner Aussage. Vgl. Lucianus, Vitarum auctio, 22; Aulus Gellius, Noct. attic. V, 10 f.; Thomas, Opuscula I, De fallaciis, 12; A. Lehmen Lehrb. d. Ph. I⁵, 106; C. Frick, Instit. logicae², 1914, p. 216, 320; Schuppe, Gr. d. Erkth.

u. Log., S. 180 f. (Unklarheit des Begriffs „Wahrheit"; die Wahrheit wird abhängig gemacht von der an sie geknüpften Folge, diese von der Übereinstimmung der Vorhersage mit ihr); Fries, Syst. d. Log., S. 245 (die Frau ist im Vorteil, denn das Krokodil bricht sein Wort, wenn es das Kind nicht wieder gibt); O. Unger, Grundwiss. IV, 1923, S. 267 (Beide haben logisch Recht mit je einem ihrer Sätze und juristisch Recht je mit dem andern Satze; mit der Schlußfolgerung, daß im Falle der Unwahrheit eines und dasselbe erfolgen werde, haben sie beide logisch unrecht). Vgl. Cornutus, Lügner, Trugschluß.

Kryptomnesie (*κρύπτω*, verberge, *μνήσις*, Erinnerung): latentes Gedächtnis, unterbewußte Erinnerungsdispositionen, zuweilen im Traume und ähnlichen Zuständen sich verwirklichend. (Vgl. Offner, Das Gedächtnis[4], S. 70, 106 f.).

Kultur (cultura, Pflege, Ausbildung; urspr. als „c. agri", Ackerbau) heißt sowohl ein Akt oder Prozeß als das Erzeugnis desselben. Funktionell ist K. Formung, Gestaltung eines (physischen oder geistigen) Materials zu etwas, was oder wie es nicht von selbst („urwüchsig") wird; das Produkt dieses Aktes ist ein Kulturgebilde oder ein kultureller (kulturlicher) Zustand, und das Bestehen sowie der Inbegriff solcher Gebilde und Zustände ist „K." im Gegensatz zu den Gebilden der „Natur" (s. d.). „Kultiviert" ist etwas, sofern es eine K.form erhalten hat, die Form bloßer „Naturhaftigkeit" mit einer solchen vertauscht hat, die der Mensch ihm durch sein Schaffen verleiht. Insbesondere ist „kultiviert" ein menschliches Individuum mit (hinreichender) K., d. h. das K. in solchem Maße und solcher Weise erworben hat, daß sie in seinem Wesen und dessen Grundrichtungen zum Ausdruck kommt. K. besteht in der Herausarbeitung von Potenzen, Anlagen in einer menschlichen Bedürfnissen und Zielen gemäßen Weise, in der Erzeugung werthafter Gebilde und Zustände (K.güter", „K.werte"). K. enthält eine Vervollkommnung („Veredlung"), sofern sie wahrhaft K., nicht „Scheinkultur", sondern „richtige" K. ist. (Was wir „K." nennen, umfaßt auch Pseudo- und Halbkultur). Je nach den Richtungen seelisch-geistiger Möglichkeiten, Anlagen, Tendenzen, je nach der Art menschlicher Wertungen und Zielsetzungen sind die Produkte des „Kulturwillens" verschieden. Stets ist die „objektive" K. das Korrelat einer „subjektiven" K., die aber an Höhe der äußeren K. nachstehen kann. Indem der Mensch seine menschlich-geistigen Anlagen entfaltet, sein Wesen in K.gebilde projiziert, kultiviert er sich selbst (die Natur in ihm), auch durch Rückwirkung der objektiven K. auf das „Seelentum", dessen Ausdrucksform sie ist. Die K., als System des menschlich-geistig, zielgemäß erarbeiteten, in der Gesellschaft Entstandenen und von Generation zu Generation überlieferten, immer neu vermehrten Bestandes an werthaften Gebilden und Zuständen, produzierende Menschheit entwickelt sich im K.prozeß zur Kulturmenschheit, der Natur- zum K.menschen. Eine „Vollkultur" im Sinne reiner „Menschheitskultur" besteht (als „Ideal, dem wir uns nur mehr oder weniger annähern") als harmonische Vereinigung aller „Partialkulturen", deren jede (technische, sittliche, ästhetische, intellektuelle K. usw.) einer Grundrichtung des menschlichen Geistes oder Wesens, einer spezifischen Tendenz, Zielrichtung, Wertung entspricht. Vielfach geht der Fortschritt in einer Partialk. mit einer Stagnation oder einem Rückschritt in einer andern Hand in Hand. Das Ideal ist Fortschritt auf allen K.gebieten, geleitet von der Idee der Voll- und All-Kultur; alles und jeder soll kultiviert werden; die Schäden, die partielle K. oft zeitigt, können nur durch ein Plus an K. behoben werden. Sachkultur (materieller und ideeller Art) muß immer wieder, durch Rezeption, Verinnerlichung sowie durch eigene K.akte, durch personale K. ergänzt werden, und diese (wie die soziale K.) muß der Verwirklichung reiner und voller Menschheitskultur dienen. Intellekt, Gemüt, Wille, physisches, seelisches und geistiges Sein des Menschen muß in gleicher Weise zur Vervollkommnung, zur ideengemäßen Formung gelangen, damit von wahrer, echter K. die Rede sein kann. Die Außenseite der K. ist, als der Inbegriff verfeinerter Formen der Lebenserhaltung und des sozialen Verkehrs, die Zivilisation, die nicht eine Phase der

K.entwicklung ist, sondern zu jeder K. gehören kann. Ein Postulat ist die möglichste Verinnerlichung äußerer K. und die Unterordnung der Zivilisationsgebilde unter die K. (im engeren Sinne). Alles soll schließlich der Geistes- und Menschheitskultur dienen, denn K. bedeutet zuhöchst Herrschaft des Menschentums über das Naturhafte („Naturbeherrschung") sowie auch über die Produkte der K. selbst, die in zweckbewußter Weise immer höher und umfassender auszubauen ist („Kulturbeherrschung" im Sinne von Goldscheid und Müller-Lyer). Der K.prozeß ist die Verwirklichung der Menschheitsidee, der Kampf um das volle, reine Menschentum (s. Humanität), wobei oft Schwankungen zwischen Rückfall in Unkultur und Verstricktsein in Überkultur zu verzeichnen sind. Die historische „Selbstregulation" (s. Geschichte) macht, je weiter die Menschheit fortschreitet, um so sicherer, Kulturkrisen und drohenden „Untergang" zu Übergängen. Der mit seinen Taten und Gebilden sich entfaltende Menschengeist, dessen „Möglichkeiten" nicht zu berechnen sind, wächst mit seinen Zwecken und Errungenschaften und schreitet in schöpferischer Entwicklung und Synthese zu immer neuen Zielen, anknüpfend an ältere K.phasen, das kulturelle Erbgut teils bewahrend, teils umbildend, Einseitigkeiten ausgleichend, Lücken behebend, Differenziertes stets integrierend. Die Einheit des Kulturbewußtseins duldet auf die Dauer keine Widersprüche, die Kulturlogik führt immer wieder (vermittelst des Kulturwollens) über sie hinaus, gemäß der Idee einheitlicher und totaler K. (als einer Form der Idee des einheitlichen Zusammenhanges überhaupt, die das Grund-Apriori des geistigen Schaffens darstellt). Die Einheit der K. eines Volkes, einer Zeit wurzelt in der Einheit des in ihr sich äußernden Seelentums, bekundet sich in einer gewissen Analogie der verschiedenen K.gebiete, zugleich wird sie durch die Wechselwirkung dieser Gebiete (s. Gesellschaft, Geschichte) und durch den Einheitswillen selbst immer wieder hergestellt und vielfach gesteigert. Die K. ist, auch wenn sie von Individuen ausgeht, als Ganzes ein Erzeugnis des „Gesamtgeistes" (s. d.) und hat eine von der Willkür und Existenz der Einzelnen unabhängige Gesetzmäßigkeit der Entwicklung. Sie bildet ein eigenes Seins- und Wertgebiet; das „Reich der K." gehört wohl zur Natur als Universum, ist aber von der „Natur" im Sinne des Urwüchsigen, durch den Menschengeist nicht Geformten, verschieden, wenn sie auch (als „veredelte Natur") Natur einbeschließt und ihre „Künstlichkeit" nicht Unnatürlichkeit bedeutet. — Während manche in der K.entwicklung das Originale der K.schöpfung (aus gemeinsamen Geistesanlagen) betonen (A. Bastian: „Elementargedanken", „Völkergedanke"), räumen andere der K.entlehnung (Akkulturation) größeren Raum ein (Ratzel u. a.). Die endo- und exogene K.entstehung kommen vielfach zusammen vor. Es gibt bestimmte „K.kreise" und „K.grenzen", auch „K.schichten".

Von einer „cultura animi" spricht zuerst Cicero (Tusc. disp. II, 13; auch Bacon, De dign. VII, 1 ff.; Thomas Morus, Utopia I, 10; „c. rationis": Baumgarten, Met., § 646; „Geisteskultur": Herder, Ideen XII, 2, S. 49 u. a.; „Kultivierung" des Menschen: Tetens, Philos. Vers. I, 585 f.; Wilde Völker — kultivierte Nationen"; ein höherer Grad der „K." ist „Polizierung", d. h. Zustand einer bürgerlichen Staatsverfassung; „K." schlechthin bei Herder u. a.; „civiliser": Bayle u. a.; „civilisatio", „civilitas": Renaissancezeit; „civilisation": Turgot u. a.; „Zivilisation": Herder, Kant, F. A. Wolf; Z. gegenüber höherer „Geisteskultur", Feuchtersleben u. a.).

Ältere Erörterungen über K. (vgl. Protagoras, Demokrit, Diogenes von Sinope, Lucrez, Posidonius, Seneca u. a.) finden sich in der Literatur unter „Geschichte", „Gesellschaft", „Milieu". Vgl. über primitive K. Lubbock, Die Entsteh. d. Zivilisation, 1875, A. Tylor, Primitive culture[3], 1891; = Die Anfänge der K., 1873, 1913, die Schriften von Wundt (s. unten), Spencer, F. Engels, H. Schurtz, H. Lehmann, Durkheim, Lévy-Bruhl, Cassirer u. a. (s. Gesellschaft, Anthropologie, Ethnologie, Mythus), F. Graebner (Das Weltbild der Primitiven, 1925), Th. W. Danzel (K. u. Relig. des primit. Menschen), kulturgeschichtl. Werke von Hellwald, Kolb, Ratzel, Honegger, Lippert u. a. Vgl. O. Apelt, Die Ansichten der griech. Philosophen über den Anfang der K., 1901; Billeter,

Griech. Ansch. über die Ursprünge der K., Progr. Zürich, 1901; Grabmann, Die K.ph. des hl. Thomas von Aquino, 1926; J. Burckhardt, Die K. der Renaissance[13], 1922. Eine Kritik der K. (vgl. Buddhismus, Cynismus) gibt Rousseau (Discours sur les sciences et les arts, 1750; Emile, 1762). Die Wissenschaften haben die Menschen nicht glücklicher gemacht und nicht gebessert, die K. bringt viel Schäden mit sich, die Rückkehr zu einer gewissen Natürlichkeit des Lebens ist zu wünschen, da der Mensch sonst entartet („Tout est bien sortant des mains de l'auteur des choses, tout degenère entre les mains de l'homme". Später fordert Rückkehr zur Natürlichkeit, Einfachheit besonders Tolstoi (Gesamm. WW., 1891 ff.; vgl. unten Spengler). — Herder (der von der „K. unseres Jahrhunderts", An Kant, Nov. 1767, spricht, betrachtet K. als Ausbildung aller menschlichen Anlagen („K. der Menschheit", Ideen XVII). K. erwächst nur in der Gesellschaft und hat die „Humanität" (s. d.) zum Ziel (vgl. XI, 1; XII, 4: „Sittenkultur"; IX, 1; XI, 5, u. ö. IX, 13: „die K. eines Volkes ist die Blüte seines Daseins"; Metakrit. II, 176: „K.", „Überkultur", „höhere reine K.", „Barbarei"; vgl. O. Braun, H.s Ideen zur K.ph., 1911). Öfter im 18. Jahrh. werden die „kultivierten" den „wilden" Völkern oder dem Zustand der „Barbarei" gegenübergestellt. Nach Hufeland wird der Mensch nur durch „K." (Entwicklung, Verfeinerung, Veredlung; Verzärtelung durch „Hyperkultur"; „Unkultur"; Makrobiotik, Univ.-Bibl.). K. und Zivilisation unterscheidet G. E. Schulze (Anthrop., S. 358 ff.). Nach Kant gibt es K. des Verstandes, der Vernunft, des Willens, der Moralität, der menschlichen Anlagen (Met. der Sitten II, 227 ff.). Der Mensch gelangt durch eigene Kraft von der „Rohigkeit" zur K. in der Gesellschaft, vermittelst des Antagonismus zwischen individualistischen und sozialisierenden Motiven (s. Geschichte). K. besteht eigentlich im „gesellschaftlichen Wert des Menschen". Ohne die „ungesellige Geselligkeit" des Menschen gäbe es keine Entfaltung seiner Anlagen (Idee zu e. allg. Gesch.[4], S. 9 f.). Alle K. ist die Frucht „der Ungeselligkeit, die durch sich selbst genötigt ist, sich zu disziplinieren und so durch abgedrungene Kunst die Keime der Natur vollständig zu entwickeln" (5, S. 11). Endziel der K. ist eine „vollkommene bürgerliche Verfassung", ohne die höchste K. nicht möglich ist (Mutmaßl. Anfang d. Menschengesch., S. 57; Rezens. von Herders „Ideen", 2, S. 45). Die „fortschreitende K." dient der „Perfektionierung des Menschen", wenn auch mit „mancher Aufopferung der Lebensfreuden" (Anthr. II, E., S. 275 f.). Aber nur als Gattung, nicht als Einzelner erreicht der Mensch seine Bestimmung (S. 278). Diese geht dahin, „sich durch Kunst und Wissenschaften zu kultivieren, zu zivilisieren und zu moralisieren", mit Überwindung „passiver" Hingabe an Gemächlichkeit, im Kampf mit den Hindernissen seitens der „Rohigkeit seiner Natur" (S. 279 f.). K. ist „die Hervorbringung der Tauglichkeit eines vernünftigen Wesens zu beliebigen Zwecken überhaupt (folglich in seiner Freiheit)". Nicht hinreichend ist die „K. der Geschicklichkeit", es bedarf der „K. der Zucht (Disziplin)", der „Befreiung des Wollens von dem Despotism der Begierden". Nur ein weltbürgerliches Ganzes, ein „System aller Staaten", das den Krieg ausschaltet, kann die größte Entwicklung der menschlichen Anlagen ermöglichen (Kr. d. Urt. II, § 83, S. 300 ff.). Die K. der Geistes-, Seelen- und Leibeskräfte als Mittel zu allen möglichen Zwecken ist „Pflicht des Menschen gegen sich selbst" (Met. d. Sitten II, 1, § 19 ff.; der Mensch soll „ein der Welt nützliches Glied" sein). K. ist „Verschaffung der Geschicklichkeit", Zivilisation eine Art der K., die den Menschen klug, für die Gesellschaft passend macht (Über Päd., S. 222). Es gibt „physische" und „praktische" (pragmatische u. moralische) K. (S. 244 f.; vgl. Rickert, K. als Philosoph der mod. K., 1924; Baeumler, Kritizismus u. K.ph., Kantstud. XXV, 411 ff.).

Nach Schiller soll die K. Sinnlichkeit und Vernunft in Harmonie bringen, den Menschen frei machen, ihn die Welt der „Einheit seiner Vernunft" unterwerfen lassen, ihn seinen „ganzen Begriff" erfüllen, die Persönlichkeit, den Willen behaupten lassen. Das Ideal ist, daß der Mensch „mit der höchsten Fülle von Dasein die höchste Selbständigkeit und Freiheit verbinde". „Physische" und „moralische" K. ist nötig (Über die ästh. Erzieh., 13. Brief; Über das Erhabene; vgl. Briefwechsel mit Körner II, 26 f.: die Kunst

hat die intellektuelle und sittliche K. vorbereitet; Vorw. zum Pitaval: „Vollkultur"; vgl. Ästhetik; Begriff einer ästh. K.). Die Humanität (s. d.) als Ziel der K. betont W. v. Humboldt. Stärke der intellektuellen, Güte der moralischen, Empfänglichkeit der ästhetischen Fähigkeiten sollen gleichmäßig erreicht werden (An Fr. A. Wolf; vgl. Spranger, W. v. H., 1910; „Zivilisation" ist „die Vermenschlichung der Völker in äußeren Einrichtungen und Gebräuchen und der darauf Bezug habenden inneren Gesinnung", Über die Kawisprache, 1836, I, S. XXXVII; vgl. Barth, Ph. d. Gesch. I³, 573, der unter K. die „Herrschaft des Menschen über die Naturstoffe und Naturkräfte", unter Zivilis. die „Herrschaft des Menschen über sich selbst" versteht, also umgekehrt wie im Englischen u. sonst oft). Nach Fichte ist K. Übung aller Kräfte auf den Zweck der völligen inneren Freiheit, der Selbständigkeit des reinen Selbst, der Unabhängigkeit von allem, was das reine Ich nicht ist, hin. Endzweck des Menschen ist, „alles Vernunftlose sich zu unterwerfen und nach seinem eigenen Gesetze es zu beherrschen", „Vervollkommnung ins Unendliche". K. ist Erwerbung der „Geschicklichkeit, teils unsere eigenen ... fehlerhaften Neigungen zu unterdrücken und auszutilgen, teils die Dinge außer uns zu modifizieren und sie nach unseren Begriffen umzuändern" (Über die Bestimm. des Gelehrten, 5. Vorles.). Die K. ist der letzte Zweck des Menschen als sinnlichen Wesens (2. Vorles.; vgl. Die Bestimm. des Menschen, z. B.: „Reich der K."; Syst. d. Sittenlehre, S. 472: „moralische K."). Hegel setzt die K. zum objektiven Geist (s. d.) in Beziehung. Eine idealistische K.auffassung haben auch Schelling (vgl. Meth. d. akad. Stud.³ V.), Chr. Krause, Schleiermacher (WW. III 5, § 198 ff.; Unterwerfung der äußeren und menschlichen Natur unter die Vernunft), Herbart, Diesterweg (Die Lebensfrage der Zivilisation, 1836), Lotze, R. Wagner (Kunst u. Klima, 1850, S. 194: K. gegenüber Zivilisation) u. a. (vgl. Geschichte). Nach L. Ziegler bedeutet die K. die Gesamtheit aller Beziehungen des Menschen zum unbewußten Weltgeist, der sich im menschlichen Dasein zur Selbstbefreiung, Erlösung bringt (ähnlich wie E. v. Hartmanns „Hingabe an den K.prozeß") (Das Wesen der K., S. 15 ff., 160 ff.). Von der K., der „Realisation des objektiven Gattungszweckes" ist unterschieden die Zivilisation als „praktisches Verhalten, durch den bewußten Zweck der Glückseligkeit bestimmt" und illusionärer Art (S. 38 f.). K. ist Gottesdienst. (Vgl. Der abendländ. Rational., 1905, Der deutsche Mensch, 1915; Gestaltwandel der Götter, 1922). Nach O. Braun kommt in der K. das metaphysische Wesen der Welt zur Entfaltung, Ziel ist „Weltvergeistigung" (Gr. e. Ph. des Schaffens, 1912, S. 118, 212; Die Tat I, 327: Ineinsbildung von Realem und Idealem). Schäffle versteht unter K. den sachlichen Gehalt aller Gesittung, unter Zivilisation die Gewinnung und Bewahrung desselben. K. u. Z. sind zwei Seiten der Gesittung. Es gibt Anfangs-, Halb-, höhere K. und Vollkultur (Bau u. Leben des sozialen Körpers², 1896; 1. A. I, 551 ff.; vgl. Abr. d. Soziol., S. 24 f.). K. ist nach Eucken „alle den Menschen auszeichnende Leistung". Echte Geisteskultur muß das Wesen des Menschen erhöhen und verinnerlichen, ihm eine neue Art des Seins gegenüber dem physischen und psychischen verleihen, die Geisteswelt (s. d.) in ihm zum Durchbruch gelangen lassen (Der Kampf um e. geist. Lebensinhalt, S. 8 ff.; Gr. e. neuen Lebensansch., S. 160, 255 f.; Der Sinn u. Wert des Lebens², 1910). Idealistisch lehren Dilthey, Frischeisen-Köhler (Wiss. u. Wirkl., S. 114 f.; Aufbau von etwas, das über die bloße Natur hinausreicht), Th. Litt (Gesch. u. Leben², 1925 u. a.), H. Gottschalk (Weltwesen u. Wahrheitswille, S. 120 ff.), J. Kohler (A. f. Rechtsph. III, 303; „Vergöttlichung des menschlichen Lebens"), A. Vannérus (Kultursystematik. 1908; Metaph., 1914, S. 337 ff., schwed.: K.idealismus, Wertidealismus) u. a. Nach Spranger ist eine K. (d. h. ein historisch gegebenes Geistesleben) die Verwirklichung teils objektiver Werte, teils auch von Scheinwerten (Lebensformen, S. 14). Jedes K.gebiet dient einem bestimmten Sinn, beruht auf einer Richtung geistiger Akte, enthält einen zeitlosen Sinngehalt (S. 24 ff.). Zwischen individueller Seele und objektivem Geist (s. d.) besteht eine Wechselwirkung, in beiden wirkt der normative Geist (S. 26). Jedes K.gebiet hat seine spezifische Wert- und Zweckrichtung, in der eine geistige Grundrichtung und der in ihr intendierte Sinn

zum Ausdruck kommt (S. 27 ff.). Objektivationen des Geistes sind „die im Laufe der Geschichte gesellschaftlich bearbeiteten, vom Einzelich losgelösten geistigen Leistungen und Gebilde, deren Ineinanderwirken dem Einzelbewußtsein als historisch gegebene K. gegenübersteht" (S. 350 ff.; vgl. K. u. Erzieh.[3], 1925). Radbruch und Tillich unterscheiden Form (u. Inhalts-) und Gehalts-K., typisch profane, formale, typisch religiöse, gehaltsüberwiegende, die typisch gleichgerichtete, harmonische oder klassische Kulturschöpfung. Die „Kulturtheologie" gibt eine religiöse Analyse der K. (Relig. u. K., S. 37 ff.). Ähnlich wie O. Weininger (Über die letzten Dinge[2], S. 155 ff.) ist nach Müller-Walbaum die K. „transzendental"; sie ist die Projektion des objektiven Menschengeistes auf das soziale Leben. Die wahre K. gründet sich auf die innere K. der Individuen (Die Welt als Schuld u. Gleichnis, S. 162 f.; S. 556 ff.: K. u. Symbolik; K. ist „die Gesamtheit aller Beziehung der Menschen auf absolute Werte", soweit sie in objektiven Schöpfungen zum Ausdruck kommen"; Zivilisation ist technische K., die den „Leib" der K. bildet). Nach Joël ist K. die „Ausbildung einer vorhandenen Natur", Zivilisation der allgemeine Schliff, der die Menschen uniformiert. Die K. treibt und steigert, zeugt und züchtet, differenziert und erhöht individuell, schafft Werte als sachliche Inhalte; die Zivil. schützt, beruhigt, konzentriert, verbreitet sozial, verfeinert persönliche Formen, regelt von außen mechanisch. K. und Z. ergänzen einander. Ideal ist deren völlige Durchdringung, die Weltkultur (Neue Weltkultur, 1915, S. 5 ff.; Die Vernunft in der Gesch., 1916, S. 16 ff.: Organisierung des Geistes, der Menschheit als Ziel). K. ist nach Th. Mann „menschliche Ganzheit und Harmonie", „die Vergeistigung des Lebens und das Fleischwerden des Geistes", die „Synthese von Seele und Geist" (Rede u. Antwort, Ges. Abh., 1922, S. 276). Nach Simmel ist K. der „Weg der Seele zu sich selbst". K. entsteht durch das Zusammenkommen der subjektiven Seele und des objektiv geistigen Erzeugnisses. Kultiviert ist ein Mensch, „wenn die aus dem Überpersönlichen aufgenommenen Inhalte wie durch eine geheime Harmonie nur das in der Seele zu entfalten scheinen, was in ihr selbst als ihr einziger Trieb und als innere Vorgezeichnetheit ihrer subjektiven Vollendung besteht" (Philos. K., S. 245 ff.; die objektive K. geht der subjektiven voran, Schwierigkeit der Anpassung jener an diese). K. besteht, „wenn die schöpferische Bewegung des Lebens gewisse Gebilde hervorgebracht hat, an denen sie ihre Äußerung, die Formen ihrer Verwirklichung findet, und die ihrerseits die Flutungen des nachkommenden Lebens in sich aufnehmen und ihnen Inhalt und Form, Spielraum und Ordnung geben". Ein Kampf des Lebens gegen jede kulturelle Formung findet immer wieder statt, eine Spannung des vorwärts über alle Form strebenden Lebens gegen die K., worin die „Tragik" der K. besteht (Der Konflikt der modernen K., 1918). K. ist die entfaltete Einheit der Seele, zugleich eine Objektivierung von Lebensprodukten mit eigener Gesetzlichkeit und zeitloser Gültigkeit des Geschaffenen (Lebensansch., 1918; Der Begriff u. die Tragödie der K., Logos II; Michelangelo. Ein Kapitel zur Met. der K., Logos I). Nach W. Stern sind die physischen Erzeugnisse eines Volkes Gebilde der Zivilisation, sofern sie „Dienstwert", Gebilde der K., sofern sie zugleich „Ausdruckswert" haben (Wertph., S. 178 f.). Für den Menschen ist wesentlich ein „Bereich" von K.gebilden, die „Umsetzung leiblicher Tat in körperliches Werk und damit die Entäußerung der unmittelbaren Lebendigkeit in Kulturproduktion", welche „die Selbstentfaltung und den Gliederungsfortschritt der Menschheitsperson selbst" begleitet (S. 178 ff.). Der Mensch macht die K.gebilde zu „Ausdrucksformen seiner erweiterten Persönlichkeit", wandelt Umwelt in „Bereiche" um (S. 166 f.; S. 279: historische Bedingtheit der K.). Nach Haering ist die Kulturwirklichkeit objektivierter Geist, der die Natur zweckvoll-ideengemäß bearbeitet (Die Struktur der Weltgesch., S. 239 ff.). Die K.epochen hängen mit einander zusammen, es gibt eine einheitlich-stetige K.entwicklung (S. 277 f., 323 ff.; gegen Spengler; vgl. Kulturwiss. u. naturwiss. Methode, Z. f. Ph. 160, S. 151 ff.). Nach Kerler ist die Idee der K. für alle Zeiten und Völker dieselbe. Geistige K. ist sittliches Endziel (Jenseits von Optim. u. Pessim., S. 121 ff.; vgl. P. Bergemann Eth. als Kulturph., 1904). Nach Wundt ist die K. ein bei aller Mannigfaltigkeit nach

übereinstimmenden Gesetzen verlaufender Vorgang (Völkerpsych. X, K. u. Gesch., S. 425 f.). Die K. ist Umwandlung der Natur zu den eigenen menschlichen Zwecken, Beherrschung der Natur. Sie ist besonders auf geistige Güter gerichtet, bedarf der Zivilisation (als Außenseite), die wiederum in jener ihre tiefere Grundlage hat (S. 3ff.). Der Weg führt von der primitiven K. über die Sippen-, Stammes-, nationale K. zur humanen K., die aber nicht übernational ist; die internationale K. ist eine Seite der nationalen K. selbst (S. 36 ff.). Die Motoren der K.entwicklung sind (zielgerichteter) Trieb und Wille, wobei die „Heterogonie der Zwecke" (s. d.) zu beachten ist (S. 214ff.; IX, 157; vgl. Elem. d. Völkerpsych. 1912). K. ist „aktive Beeinflussung der Natur im Interesse menschlicher Lebenszwecke", sie geht vom Geist aus und wirkt auf ihn zurück (Eth. I³, 257ff.; vgl. Sittlichkeit). Vierkandt unterscheidet von der „Halbkultur" die „Vollkultur", bei der das Aktive im Wollen und Denken, das Rationale überwiegt, die aber an einer gewissen „Gebrochenheit" leidet. Die K. ist ein Produkt des Gesamtgeistes. In der K.entwicklung spielt das „Infinitesimale" eine große Rolle, sie ist (infolge Tradition, Rezeption u. dgl.) großenteils stetig (Naturvölker u. Kulturvölker, 1896, S. 286ff.; 444 ff.; Die Stetigkeit im K.wandel, 1908, S. 102ff.). Die K.güter sind überindividuelle Gebilde. Die Faktoren der Erhaltung der K. sind formaler und sachlicher Art; zu den ersteren gehören das Selbstgefühl, die Freude am Können, der Mangel an Initiative, die Übung, die Macht der Gewohnheit, Gefühlswirkungen, das Gruppenbewußtsein, die Nachahmung, Suggestion, der allmähliche Wechsel der Generationen, die Wechselwirkung zwischen Handlung und Denkweise, der Rollenwechsel (Die Gründe für die Erhalt. der K., Ph. Stud. XX, 1902, S. 407 ff.). Von Bedeutung sind der „Völkergedanke" (Bastian) im „endogenen" K.wandel und die „Akkulturation" (K.entlehnung, N. u. K., S. 98ff.). Eine Akkumulation kleiner Antriebe bedingt die Stetigkeit des K.wandels; auch eine „Selbstbeschleunigung" der K. hat statt (N. u. K., S.415). Triviale und ideale Motive, soziale und sachliche Kräfte sind wirksam. Die K. ist ein System von Kräften, Formen, Funktionen und Prozessen (S. 102ff.). Zu unterscheiden sind der Typus der Instinktherrschaft, der kulturellen Dauerzustände, der antitraditionalistischen Kulturen (Gesellschaftslehre, S. 438). Die moderne K. zeigt eine starke Triebverkümmerung, einen hohen Grad der Bewußtheit, die Herrschaft von Rationalismus und Individualismus, eine Verselbständigung der einzelnen Kulturgebiete gegenüber dem Gesamtzusammenhang des Lebens. Die „schöpferische Entwicklung" des Geistes schließt aber die Voraussage einer durch die K. bedingten Krankheit aus (S. 439 f.). Die K. ist mehr als die Fortsetzung des animalischen Lebens, mehr als eine Summe von Institutionen zur Erhaltung und Steigerung des äußeren Daseins, sie ist beherrscht von einem „Dualismus der erlebten Qualitäten oder Werte und von einem solchen der objektiv herrschenden Kausal- und Zielzusammenhänge". Die geistigen Ziele überwiegen später die animalischen. Der eigene innere Reichtum des Lebens wird zu einem Ziele der K. (Der Dual. im modernen Weltbild, S. 24 ff.). Nach K. Jellinek sind die Volksseelen die Zentren der verschiedenen Kulturen. Der kulturelle Fortschritt führt zu aktiv-bewußter, freier Gestaltung der Lebensverhältnisse durch den Menschengeist (Das Weltengeheimnis, S. 414 f.). Ähnlich J. Kohler (s. Recht), E. Horneffer (Religion und Deutschtum, 1921; ohne Religion keine einheitliche K.; vgl. die Zeitschrift „Die Tat") u. a. Nach W. Sauer ist die K. die Vermittlung zwischen Leben und Ewigkeit (d. h. der „Summe der unvergänglichen aus dem Leben einst übernommenen Werte, die auf dem Wege zur Gottheit gelegen sind"). Die vier Kulturzweige sind Sittlichkeit, Kunst, Wissenschaft, Werkkultur, gemäß den vier allgemeingültigen Zielen des Lebens. K. ist „die Summe der allgemeingültigen Lebenswerte". Der Begriff der K. ist ein „Weckbegriff", er weist in die Zukunft. Jede fruchtbare Philosophie ist K.philosophie, Ph. der „ragenden Fernziele", „Ph. der Zukunft" (Ph. d. Zuk., 1923, S. 10ff.). Den Stoff zur K. bietet das Leben; K. ist „die Verarbeitung des Stoffes zu Werten", S. 13 f.). Die K. ist Arbeit, ein Erarbeiten und Erkämpfen, ein „Vorwärtsarbeiten hinein in die Zukunft, die stets Zukunft bleibt, weil die Aufgabe sich fortwährend erneuert", ein „Sehnen über das Leben hinaus", „der Durchgang vom Leben zur Ewigkeit" (S. 85 ff.; Aktivismus, „transzenden-

taler Energismus"). Vollkultur ist erst die bewußte Verbindung der vier K.gebiete; jedes Volk, jeder Mensch hat seine Mission in der Ausbildung einer besonderen Richtung der K. (S. 92 ff.; Propheten, Künstler, Denker, Tatmenschen als verschiedene K.träger). Die K. „stellt ewige Aufgaben", kennt keinen Abschluß (S. 174 ff.). Die Idee der K. ist „die Harmonie und Einheit der Lebensäußerungen der gesamten Menschheit" (S. 222 ff.; konstitutive Bedeutung der Idee der K.). Die K. hat in sich die „Tendenz zur Zukunft, zum Aufstieg, zur Ewigkeit", sie ist „eine stetige Entwicklungslinie von überlieferten zu zukünftigen Werten", sie wächst und erstirbt gleich einem Organismus (S. 105, 228 ff.). Die K. ist „die intuitive Auflösung des Lebens (s. d.) in ewige Werte" (S. 253 f.). Die K. setzt sich zusammen aus „Wert-Monaden" (s. d.; vgl. Grundlagen der Wissenschaft, 1926). Die oberste Einheit der Soziologie ist die „K.gemeinschaft" freier, werthafter Persönlichkeiten (Grundlagen der Gesellschaft, 1924, S. 3 ff.). Keyserling stellt der äußerlichen Könnens-K. die wesenhafte innerliche, seelenhafte Seinskultur gegenüber, die eine rechte „Einstellung" erfordert (Schöpfer. Erk., S. 156 ff., 172 ff.; das bloße Können hat den Menschen zum Sklaven der Sachen gemacht, es folgt ungeistigen Gesetzen; jede reicher werdende K. verlangt desto tiefere Verwurzelung im Geist, S. 192; die Seins-K. ist „Beseeltheit des äußeren Lebensausdrucks vom Wesenszentrum her" S. 192 ff., 251 ff.). Nach Hammacher ist unsere K. ein „Werden zur Mystik", zu der der Wille, bewußt zu leben, die Herrschaft der Abstraktion, durch die unsere K. bedroht ist, schließlich führen wird (Hauptfragen d. mod. K., 1914). Die zersetzende Wirkung des Rationalismus betonen Tönnies (s. Gesellschaft), Vierkandt (s. oben), Spengler (s. unten) u. a. Th. Lessing bestimmt die K. als die „Welt menschheitssteigernder Sachwerte". Die Sinnlosigkeiten der K. sind durch den „Geist" (s. d.) verschuldet, der das unmittelbare Leben abtötet. Das Sachhafte der K. überwächst und tötet das Seelenhafte (Gesch. als Sinngebung, S. 20, 120), das ist das Wesen der Zivilisation (S. 153 f.). Die K. des Abendlandes ist „fortschreitende Entsinnlichung und Vergeistigung der Erde, logificatio und desqualificatio" (Untergang der Erde, S. 265). Bei dieser K. handelt es sich nicht um ein Leben und „Ahmen" von Gestalten, sondern um ein Können, Schaffen, Leisten, Aussichherausstellen (S. 293), um ein Sichherumdrücken um das Leben selbst (S. 333). Aber das Leben der Menschen muß und soll noch fortschreiten an Rationalität, bis zur Vollendung (S. 52; vgl. Sinn, Geschichte.).

Nach Cohen besteht eine Einheit des „Kulturbewußtseins", mit der es die Psychologie zu tun hat (Log.², S. 427 f., 609 f.). Einheitlich ist die K., „weil ein einheitliches Gesetz auf Grund einer einheitlichen Methode in ihr zur Entwicklung gebracht werden kann, werden muß". Die Aufgabe der systematischen Philosophie ist, „die K. einheitlich zu machen in ihrer einheitlich methodischen Gesetzlichkeit" (Ästh. I, S. 9 f.). Nach Kühnemann ist K. „die Gestalt . . ., die die Seele erhält in ihrer Beziehung auf die ewigen Gedanken der Wahrheit, der Sittlichkeit, der Schönheit, des Göttlichen". Nach Hönigswald ist sie der systematische Zusammenhang der Geltungswerte (Über die Grundlagen der Päd., 1918). Vgl. Natorp, Volksk. u. Persönlichkeitsk., 1911. K. Sternberg unterscheidet drei kulturelle Sphären: Wissenschaft, Sittlichkeit, Kunst. Die Philosophie ist die universelle Theorie der K., sie hat Wesen, Bedeutung, Gehalt, Wert, Geltung, d. h. Geist und Vernunft der K. aufzuhellen, sucht die Voraussetzungen und Bedingungen der K. (Ideale u. K., S. 16). Die Idee der K. ist die Idee der Ideen. K. ist „das Verhältnis der Menschheit zu den Ideen, nämlich des Wahren, Guten und Schönen, die Anerkennung dieser Ideen und ihr Niederschlag in wissenschaftlichen, moralischen und künstlerischen Institutionen". Alles K.schaffen ist an Werten orientiert, zielt auf Verwirklichung von Werten ab (S. 20 ff.). Die K. hat auch ihre „Problematik" (S. 39; vgl. Vierkandt, Keyserling, Scheler, Simmel, Liebert, Unsere Zeit u. die Ph., in: Der Leuchter, 1919 u. a.). Die Entwicklung der K. als einer Einheit ist (gegen Spengler u. a.) zu betonen (Die ph. Grundlagen in Spenglers Untergang des Abendlandes, Kantstud. XXVII, 101 ff.). Die Förderung der K. ist sittliche Pflicht (Id. u. K., S. 46 ff.; S. 72: Das Reich der K. als das Gottesreich). Nach K. Lasswitz ist K. Leben und Arbeiten um der Würde der Menschheit willen (Seelen u. Ziele, S. 192 ff.),

nach Münsterberg „ein Schaffen, das sich zielbewußt auf Werte richtet" (Ph. der Werte, S. 298). Ähnlich Messer u. a. Vgl. L. Nelson, Die krit. Eth., 1914. Nach Windelband ist die Bestimmung der Gesellschaft die Schaffung ihres Kultursystems (Prälud.[3], S. 410; vgl. I[9], K.philos. u. transz. Ideal.). K. ist ein „Herausarbeiten der Lebensordnung zu gemeinsamen Tätigkeiten und zur Erzeugung sichtbarer Institutionen" (Einl. in die Ph.[3], S. 319 f.), „die Selbstverwirklichung der Vernunftanlage, die bewußte Erfassung und Ausgestaltung dessen, als was der Mensch sich vorfindet" (S. 333; vgl. S. 349 f.; 396: Philosophie als K.ph.). Rickert versteht unter K. den Inbegriff aller für die Glieder einer Gesellschaft wertvollen Gebilde. K. bedeutet „das mit Werten verbundene reale Sein" (Syst. d. Ph. I, 217). Die K. ist ein Gut, besteht aus „Kulturgütern" (S. 320 f.; S. 148 f., 213; K. = das „wertbehaftete", Natur = das „wertindifferente" Sein). Alle K. setzt soziales Leben voraus (S. 323). Einem Kulturvolk gehört jemand an, sofern dessen allgemein geforderte Kulturwerte auch für ihn zu Normen geworden sind (S. 323). „Form" der K. ist, was zu den formalen Voraussetzungen jeder geschichtlichen K. gehört (S. 352). Die Kulturwerte sind von den „Lebenswerten" unterschieden (Lebensw. u. K.werte, Logos II, 42ff.). Die Geschichte (s. d.) ist eine auf Kulturwerte „beziehende", diesen gemäß auswählende und begriffsbildende Wissenschaft (Die Grenzen d. naturwiss. Begriffsbild., S. 577 ff., Kulturwiss. u. Naturwiss.,[2] S. 831; vgl. Logos I: Manifestation eines Logos in der K.entwicklung; vgl. Radbruch, Logos II; Mehlis, Lehrb. d. Geschichtsph., S. 258 ff.; die K. ist „der Treffpunkt ewiger Werte mit zielbewußtem menschlichen Tun", S. 236, 523 ff.; Ph. Monatsh. d. Kantst. I, 1. H.: Asoziale u. soziale K.formen). Nach F. Münch ist die K. „die konkrete Erfüllung der Vernunft" (Z. f. Rechtsph. I. 129), freie, „ideenbezogene" Natur- und Gesellschaftsgestaltung (K. u. Recht, 1918, S. 2 ff.; Erlebnis u. Geltung, S. 3 ff., 159: System normativer Werte, S. 93: die K. entnimmt ihre Gegenständlichkeit den sachlichen Sinnzusammenhängen, S. 133: „Reich der K."; vgl. Bauch, Über den Begriff der Geistesk. in: Rel. u. Geistesk. I, 143 ff.; vgl. Wert). Nach J. Cohn ist K.leben „geformtes Leben, Leben, in dem jede wesentliche Richtung Ausdruck findet" (Relig. u. Kulturwerte, 1914, S. 24). In der K.arbeit erleben wir einen Sinn des Daseins, aber nur als „Richtung, Forderung". Daß diese Forderung erfüllbar ist, zu glauben, ist „K.frömmigkeit" (Der Sinn der gegenwärt. K., 1914, S. 270 ff.). Nach Liebert richtet sich die tiefste Absicht der kritischen Philosophie „nicht sowohl auf die Darstellung des Apriori der K., als auf die Begründung der K. aus diesem Apriori", aus der systematischen Einheit der Vernunft. Sie vollzieht die Grundlegung der K., insofern sie die Gesetzesstruktur und Systematik derselben enthüllt und in dieser die Objektivität der K. nachweist (Wie ist krit. Ph. überhaupt möglich?, 2. A., S. 10 f.). Die K. weist eine „Dialektik" auf, auch ist sie vom Mythus (s. d.) erfüllt; sie ist vor Erstarrung bewahrt (Mythos u. K., Kantstud. XXVII, 399 ff., 1925; vgl. Troeltsch, Ges. Schr. II, 805 ff; Der Historismus, 1924). Vgl. H. Leser, Über die Möglichkeit der Betracht. von unten und oben in der K.ph. 1905; E. Linde, Natur u. Geist, Vers. e. K.ph., 1907; R. Biese, K.wiss. Weltansch., 1909; E. Krieck, Persönl. u. K., 1910; E. Grisebach, K. als Formbildung, 1910; Die k.philos. Arbeit der Gegenw., 1913; Sauer, Die Grundl. der Wissensch., 1926.

Positivistisch wird die K.geschichte von Comte u. a. aufgefaßt (s. Geschichte). Die biologischen, psychologischen, ökonomischen Faktoren der K. werden vielfach erörtert. K. ist nach L. Stein „das vom Menschengeschlecht zweckmäßig und planvoll Erarbeitete", „Beherrschung der Umgebung durch den Menschen" (Die Anfänge der menschl. K., 1906, S. 2 ff.; vgl. An der Wende des Jahrh., 1899; Der Sinn des Daseins, 1903). Nach Jodl ist K. ein Streben nach Macht über die Natur, ideengemäße Gestaltung der Wirklichkeit (Vom Lebenswege II, 100; Allg. Eth., S 398 ff.). K. ist „die Summe dessen, was im Laufe der Entwicklung des Geschlechts geistig erarbeitet und aufbewahrt worden ist" (Lehrb. d. Psych. I[5], 174 f.; ähnlich H. Schurtz, Urgesch. der K., S. 5 ff.). Nach E. v. Majewski ist die K. die Summe der Äußerungen sozialer Tätigkeit und der Gebilde dieser (La science de la civilisation[2], 1910, ch. 33 ff.). Nach K. Breysig umfaßt die K. alle sozialen Institutionen, alles geistige Schaffen (Aufgaben u. Maßstäbe e. allg. Geschichtsschreib., 1900, S. VII ff.).

Verschiedene „Kulturzeitalter" je nach dem in der K. zum Ausdruck kommenden seelischen Habitus („Dominante", „Diapason" der K.) unterscheidet Lamprecht (s. Geschichte). Nach E. Rothacker sind K.gegenstände „Sinnerscheinungen"; in ihnen kommt K. als ein innerer, geistiger Zustand zur Erscheinung (Über die Möglichkeit u. den Ertrag e. genet. Geschichtschreib., S. 50 ff., 95). Müller-Lyer bestimmt (ähnlich wie Tylor) K. als „die Summe aller und jeder Fortschritte und Errungenschaften, die die menschliche Gesellschaft in materiellen und geistigen Dingen . . . seit ihren ersten Anfängen sich zugeeignet hat." Sie ist „Anhäufung von Erfahrungen, Errungenschaften und Erfindungen" und, ihrer Wirkung nach, „Bewußtseinserweiterung, Verkünstlichung, Vermenschlichung, Humanisation". Die K. ist die Frucht der „Synergie" (s. d.) der Menschen und ein Produkt des „Sozialintellektes". Die K.gebiete sind Wirtschaft, Familie, Staat, Sprache, Wissen und Glauben, Moral, Recht, Kunst. Die Phasen der K.entwicklung, welche die „phaseologische" Methode miteinander vergleicht (s. Geschichte), sind „Kulturstufen". Sie streben bestimmten Zielen zu, die K.bewegung hat eine bestimmte Richtung, eine innere „Logik". Es gibt „Richtungslinien" der K.bewegung, die uns die höheren Formen („Zielphasen") zeigen, zu denen die Menschheit aufsteigen kann. „Untergang" einer K. ist oft ein Übergang zu Neuem, Höherem. Der K.rhythmus schließt häufig Rückschläge und Stillstand ein. Es bedarf immer neuer K., um die Mißstände einer K. zu beseitigen. Kritische und stabile Zeitalter wechseln miteinander ab. Die Führung in der K.entwicklung, die auf allen Gebieten zugleich erfolgt, hat die Wirtschaft, die K.bewegung ist ein Fortgang von einfachen, niederen zu komplizierteren, höheren Formen (Comte, Spencer u. a.); auf die Periode der „Wildheit" folgt die der „Barbarei", auf diese die „Zivilisation" mit zunehmender Differenzierung und stets erneuter Integrierung. Die K.bewegung schreitet vom Unbewußten zum Bewußten, vom Triebhaften zum Aktiven, Zweckbewußten, Sinnvollen, Geordneten, Planmäßigen fort. Schließlich kommt zur Naturbeherrschung die „Kulturbeherrschung" durch die auf Erkenntnis und Wissenschaft gestützte menschliche Gesellschaft (ähnlich Fichte, Comte, Fourier, Lawrov, Marx, Engels, Vierkandt, Goldscheid u. a.; s. Aktivismus). „Fundamentalrichtungslinie" der K.bewegung: „Es findet eine immer intensiver, geregelter und planvoller geleitete Wechselwirkung einer fortwährend wachsenden Zahl von Individuen statt". Nur höchste K. individuell-sozialer Art kann wahrhaft und universell Glück (bzw. „Euphorie", s. d.) bringen; in der K.arbeit selbst liegt die höchste Befriedigung. Ziel ist ein „Reich der Vollkultur". Die K. dient der „Erlösung der Menschheit durch sich selbst" (Der Sinn des Lebens, S. 55 ff., 200 ff., 261 ff., 304 ff.; Phasen der K., S. 3 ff., 16 ff., 78 ff., 273 ff., 321 ff., 339 ff., 364 ff.; Formen der Ehe, S. 1 ff.; Die Zähmung der Nornen I, S. 190 ff.; II, 3 ff., 77 ff., 306 ff.). Energetisch betrachtet die K. Ostwald (Die Ph. der Werte, 13. K.; Energet. Grundlagen der K.wiss., 1908; Der Monismus als Kulturziel, o. J.; Monist. Sonntagspredigten, 1913; „K.konvergenz", einheitliche Tendenzen, gemeinsame Linien der K.bestrebungen; „Kulturologie" als Lehre von den spezifisch menschlichen Betätigungen). Psycho-energetisch und soziologisch, werttheoretisch und „willenskritisch" bestimmt die K. der Aktivismus von R. Goldscheid. K. ist „jene Form des Geschehens, in der die richtigste und ökonomischste Umwandlung von äußerer Arbeit in innere Arbeit erfolgt" (Entwicklungswerttheorie . . ., S. 31 f.), ökonomische Umwandlung von Natur- in Kulturenergien (Höherentwickl. u. Menschenökon., S. 538; S. 532: Desiderat „vergleichender K.bilanzen"; vgl. Kulturperspektiven, Annal. d. Nat. u. Kulturph., XII, 1913, S. 3 ff.: „K.gewissen", Kampf um die K., Kulturwille, S. 26 f.: K. als Umwandlung auch innerer in äußere Energie; Monismus u. Polit., o. J., S. 22 ff.; „K.bilanz", „K.patriotismus"; Grundlin. zu e. Krit. d. Willenskraft, S. 78: „K.auslese"; S. 100 f.: unser „teleologisches Können", gegen den „Passivismus"; Grundfragen des Menschenschicksals, 1920, S. 82 ff.; vgl. Menschenökonomie). Vgl. E. Herbst, Für Menschheitskultur, 1919. — D. Koigen erörtert die Richtungen und Betätigungsarten des Wollens, die einen einheitlichen „Kulturakt" ausmachen, er spricht auch von einer „K.-Theodizee" (Ideen zur Ph. der K., 1910, S. VII ff.). Die gesellschaftliche Wirklichkeit kann als einheitlicher K.akt aufgefaßt werden, der eine

vierfache Wurzel hat (aristokratisches, demokratisches, revolutionäres Gemeinschaftsprinzip, dazu noch der Wille zum eigenen Ich (S. 5ff.; Heteronomie, Autonomie, Polarität, Gemeinschafts-Einheit, S. 28 ff.; der Gemeinschaftswille hält in jedem K.akt das Ganze des Inhalts zusammen, S. 230 ff.). Zivilisation ist die k.technische Phase im K.akt, „künstlich", extensiv wirkend; die „K." ist die „k.ästhetische" Phase, bringt individualisierte Totalitäten hervor, wirkt intensiv. K. und Zivilisation bilden Seele und Leib des K.aktes (S. 573; vgl. Die K. der Demokratie, 1912; Gesch. u. K., Ethos I, 6 ff.; zwei Gebiete). Als Hauptfaktor der K. betrachten die Rasse (s. d.) Gobineau, H. St. Chamberlain (Die Grundlagen des 19. Jahrh.[8], 1907) u. a. Dagegen F. Hertz (Rasse u. K.[3], 1925) u. a.

Nach O. Spengler gibt es kein Ziel einer allgemeinen „Menschheit", nur Abläufe verschiedener K.gruppen, mit eigenen Formen und Ideen, aufblühende und alternde Kulturen (Der Untergang des Abendlandes I, 29). Jede K. hat „ihre eigenen Möglichkeiten des Ausdrucks, die erscheinen, reifen, verwelken und nie wiederkehren" (ib.). Diese K.en sind „Lebewesen höchsten Ranges", sie „wachsen in einer erhabenen Zwecklosigkeit auf, wie die Blumen auf dem Felde", sind „organische Formen", „Organismen" (S. 29 ff.). Zu jeder K. gehören die Phasen der Jugend, des Aufstiegs, Reifwerdens, Alterns, Verfalls (S. 36 ff.). Das Schicksal jeder K. ist die Zivilisation als Inbegriff der äußersten und künstlichsten Zustände, die Erstarrung, das Greisentum der K., die zu ihrem Untergang führt (S. 43 f.), sie besteht in einem stufenweisen „Abbau anorganisch gewordener Formen", bekundet sich als Mechanisierung, Veräußerlichung, Rationalisierung des Lebens (S. 44 ff.). Die wirkliche K. ist der Körper der möglichen K. (als Idee), die Summe ihres versinnlichten, räumlich und faßlich gewordenen Ausdrucks (S. 80). Geschichte (s. d.) ist die „Verwirklichung möglicher Kultur" (ib.). Gewordene K. ist „Ausdruck und Abbild einer Idee menschlichen Daseins" (S. 81 f.), Ausdruck eines spezifischen „Seelentums" mit einer bestimmten „Physiognomie", in bestimmten „Symbolen" sich bekundend (S. 146 ff.). Die Kulturen müssen in ihrer physiognomischen Bedeutsamkeit erschaut, ihrem symbolischen Gehalte nach begriffen werden. K. ist das „Urphänomen" der Geschichte, ein organisch Werdendes, sein „Schicksal" Erfüllendes, von innen her sich Entfaltendes, die Möglichkeiten des spezifischen Seelentums bis zum Ende Erschöpfendes (S. 150 ff.). Geboren wird eine K., „wo eine große Seele aus dem urseelenhaften Zustande ewig-kindlichen Menschentums erwacht, sich ablöst, eine Gestalt aus dem Gestaltlosen, ein Begrenztes und Vergängliches aus dem Grenzenlosen und Verharrenden". Sie „erblüht auf dem Boden einer genau abgrenzbaren Landschaft, an die sie pflanzenhaft gebunden bleibt", sie stirbt, „wenn diese Seele die volle Summe ihrer Möglichkeit in der Gestalt von Völkern, Sprachen, Glaubenslehren, Künsten, Staaten, Wissenschaften verwirklicht hat und damit wieder ins Urseelentum zurückkehrt" (S. 153). Innerhalb jeder K. besteht eine Verwandtschaft aller K.gebiete auf Grund des gleichen Seelentums und der gleichen Entwicklungsphase. Von dieser „Analogie" ist die „Homologie" (morphologische Gleichartigkeit) von K.gebilden verschiedener Kulturen und Zeiten zu unterscheiden (z. B. die der griechischen Plastik und der nordischen Instrumentalmusik; S. 159 ff.). Die K. ist überall „Verwirklichung des seelisch Möglichen" (S. 418). Die Typen der K. sind verschieden je nach der Art des Seelentums, insbesondere je nach der Einstellung zu Raum und Zeit. Es gibt apollinisches, faustisches, magisches Seelentum. Die Seele der antiken Kultur wählt den sinnlich gegenwärtigen Einzelkörper zum Idealtypus des Ausgedehnten, die faustische Seele hat zum Ursymbol den grenzenlosen Raum und ist auf die Zukunft gerichtet (S. 254 ff.). Acht große K.en hat es gegeben, deren bisher letzte die faustisch-abendländische K. ist (II, 49, 225 ff.). Jede K. ist in sich abgeschlossen, ohne (erheblichen) Einfluß auf andere (I, 533). Die „ideale" Lebensdauer einer K. ist etwa ein Jahrtausend (I, 158). Die abendländische K. befindet sich seit über hundert Jahren in der Phase der Zivilisation; sie wird um 2000 ihr Ende erreichen (I, 488; vgl. II, 129; vgl. Preußentum u. Sozial., S. 97 ff.: Imperialismus, Nationalsozialismus; U. d. A. I, 500 f.; II, 129; II, 3 ff.: „Kulturseelen"; II, 24, 41: Geburt der hohen „K.en" aus einer großen und seelischen Erschütterung; I, 152 ff.: auf Grund der Korrelation von K.gebilden Möglichkeit der Re-

konstruktion unbekannter und künftiger Phasen der K.; I, 500 u. a.: Wesen aller K. ist Religion, aller Zivilisation Irreligion, Umwertung der Werte u. a.). Zur Kritik dieser Lehren vgl. die unter „Geschichte" angegebene Literatur (H. Scholz, M. Schröter, Haering, K. Sternberg, Messer, O. S. als Philosoph, 1922; O. Selz, O. S., 1922, u. a.); vgl. Logos IX, 1921 (von Verschiedenen). Als organische Einheiten mit einer Entwicklung von schöpferischem Drange bis zur Erstarrung bestimmt die K.en L. Frobenius. Die drei Perioden der „Variabilität", „Organität", „Mechanik" gelten auch für die K. und deren Gebilde. Eine kulturelle Ganzheit mit einer eigenen Seele heißt kulturelles „Paideuma"; als Gegenstück zum infantilen, juvenilen, virilen P. des Individuums gibt es eine Entwicklung von „Barbarei" „Kulturei", „Mechanei" (Paideuma. Umrisse e. K.- u. Seelenlehre, 1921). Vgl. H. Piper, Der Lebenslauf der Völker, Die Morgenröte, 1925, Nr. 8 (Die moderne K. steht in demselben Stadium der Spätreife wie die K. zur Zeit Alexanders des Großen; vgl. Der Ursprung der K. I, 1898). Als seelischen Ausdruck bestimmt die K. A. Weber. Die drei Sphären des Prozesses der Geschichte (s. d.) sind: Gesellschaftsprozeß, Zivilisationsprozeß, K.bewegung (Prinzipielles zur K.soziologie, A. f. Sozialwiss., 47, S. 1 ff.). Der Zivilisationsprozeß bekundet sich in Intellektualisierung, Rationalisierung des Daseins, in der Herausarbeitung eines praktisch-intellektuellen Wissenskosmos (S. 11 ff.). Der K.prozeß zeitigt Symbole mit seelischem Gehalt, dient nicht der Nützlichkeit im Daseinskampfe, ist nicht zweckhaft, nicht vom „Geist". K. ist Ausdruck des „Wesens", einer „Seele", die durch Formung eine Art Abbild ihrer selbst bietet und so zur „Erlösung" hilft. K. ist die jeweilige „Ausdrucks- und Erlösungsform des Seelischen in der materiell und geistig gebotenen Daseinssubstanz" (S. 22 ff.). Die K.produktivität ist der Versuch einer seelischen Formung des durch Zivilisation geschaffenen Inhalts der neuen „Lebensaggregierung" (S. 30 ff.). — Nach Nietzsche ist K. vor allem „Einheit des künstlerischen Stiles in allen Lebensäußerungen eines Volkes" (Unzeitgemäße Betracht. I², 5). Vgl. F. Grau, Ursprünge und Ziele uns. K.entwickl., 1875; E. Lasker, Wege und Ziele der K.entwicklung, 1881; K. W. Jurisch, Grdlagen d. Ph. der K., 1890; J. Goldstein, Unters. zum K.problem der Gegenwart, 1899; E. Meyer, Die Lebensgesetze der K., 1904; Carpenter, Die Zivilisation, 1905 (Die Z. als Krankheit der Völker); Brooks Adams, Das Gesetz der Zivilis. u. des Verfalles, o. J. (die Zivilis. ersetzt den emotiven Typus durch den rationalen, ökonomischen; in der stationären Periode tritt Verkümmerung oder Verfall ein); H. v. Stein, Zur K. der Seele, 1906; Schlick, Lebensweisheit, S. 70 ff.; B. Kern, Das Problem des Lebens, S. 560 ff.; G. Steffen, Lebensbedingungen moderner K., 1909; M. Wust, Das dritte Reich, 1905; Naivität u. Pietät, 1925; A. Forel, K.betrachtungen d. Gegenw., 1910; Der Weg zur K., o. J., S. 9 ff. (Gute, d. h. ethische oder soziale und schlechte, sozial schädliche K.; die traditionell angehäufte, durch Erziehung rasch veränderliche menschliche K. gegenüber der erblichen, nur sehr langsam durch Eugenik, Selektion stattfindenden Vervollkommnung; nur partielle Gegensätze zwischen K. und Natur); Driesmans, Wege zur K. 1910 (Selektion in der K.); F. L'Houet, Zur Psych. der K. 1911; Becker, Vom geist. Leben, 1912, S. 115 ff.; G. Chatterton-Hill, Individuum u. Staat, 1913 (K. besteht wesentlich im Ausgleich individueller und sozialer Interessen, S. 199; Mach, K. u. Mechanik, 1915; W. Sombart, A. f. Sozialwiss., 37, S. 42 ff. (Objektive K. materieller, ideeller Art u. persönliche K., „K.stil" als Inbegriff aller K.erscheinungen einer Zeit, eines Landes); F. Medicus, Die K.bedeutung des deutschen Volkes, 1915; Mahnke, Eine neue Monadol. 1917; Kröger, Die Ph. des reinen Ideal., 1920; G. Burckhardt, Individuum und Welt als Werk, 1920; J. Aquila, Das Grundproblem der K., 1920; J. Sylvester, Türmer u. Stürmer des Geistes, 1921; F. Muckle, Das K.ideal des Sozialismus, 1919; A. Walther, Das K.problem der Gegenw., 1921; E. v. Sydow, Die K. der Dekadenz, 1921; F. Koehler, Untergang und Aufstieg der abendländischen K., 1921; K.wege u. Erkenntnisse, 1915; K. Oesterreich, Vom Machtideal zum K.ideal, 1919; Einführ. in das Wesen der K. I, 1923; E. Becher, Geisteswiss. u. Naturwiss., S. 97 ff., 111 ff. (der „objektive Gehalt" eines K.gebildes ist ein abstrakt-psychophysisches Realobjekt; die K.wissenschaften haben es, als Teil der Geisteswissenschaften, mit dem höheren

seelisch-geistigen Leben zu tun); E. Utitz, Die K. der Gegenwart, 1921; F. Boas, K. u. Rasse², 1922; R. Mayreder, Geschlecht u. K., Ann. d. Naturph. XI; Francé, Die K. von morgen, 1922; Der Weg zur K., 1922; H. Freyer, Theorie des objekt. Geistes, 1923; Prometheus, Ideen zur Ph. der K., 1923; H. Hartmann, K.wende, 1923; Jahn, Eth. II⁴, 80 ff.; K. Gassen, Grundwiss. IV, 1923 (K. ist „Leistungsgegebenes", alles, was von menschlichem Bewußtsein geleistet ist; „Leistungswissenschaften"); Unold, Der Monismus, S. 63 ff.; Organ. u. soziale Lebensgesetze, 1906, S. 170 ff. („kulturliche Anpassung"); Müller-Freienfels, Psych. des deutschen Menschen u. seiner K., 1922; W. Kuntz, Vor den Toren der neuen Zeit, Beih. zu den Ann. d. Ph., H. 5, 1926; A. Schweitzer, Verfall u. Wiederaufbau der K. (K.ph. I), 1923; K. u. Ethik, 1924; O. Kraus, A. Schweitzer, 1926; Haering, Die Struktur der Weltgesch., 1921; Kulturwiss. u. naturwiss. Methode, Z. f. Ph. 160; Häberlin, Die Grundfrage der Ph., 1914, S. 13 (K. ist „die Erhebung des Daseins zu der ihm durch inneres Gesetz vorgeschriebenen Gestaltung"; vgl. Wege u. Irrwege der Erzieh., S. 29 ff.: K.aufgabe der Menschheit; Wiss. u. Ph. I, 251 ff.: K. im engeren Sinne ist das Gebiet des praktischen Erlebens); H. Johannsen, K.begriff und Erziehungswissensch., 1925; Uxkull-Gyllenbrand, Griech. K.entstehungslehren, 1924; R. v. Engelhardt, Organ. K., 1925; J. Müller, Bausteine für persönl. K., 1908; V. Henry, Das Bildungsproblem, 1925; G. Burckhardt, Gesch. des K.- u. Bildungsproblems, 1922 (im „Werk" der K. ist immer Ideelles und Sinnliches vereinigt); Bucharin, Theorie des histor. Materialismus, 1922, S. 167 ff., 315 ff. (K. ist alles gesellschaftlich Erzeugte; vgl. A. Weber, Der soziolog. K.begriff, Verhandl. II. deutsch. Soziologentag., 1913); Berdjajew, Der Sinn der Geschichte, 1923 (K. u. Zivilisation, Ende der Weltgeschichte); M. Schwarz, K.morphologie, Ethos I, 36 ff.; K. Birnbaum, Grdzüge. d. K.psychopathologie, 1924; K. C. Schneider, Die Periodizität des Lebens u. der K., 1926; F. Gogarten, Illusionen. E. Auseinandersetz. mit dem K.idealismus, 1926; E. Hasse, Schönheit, K. u. Seelenleben, 1925; L. Marcuse, Die Struktur der K., in: Jahrb. d. Charakterol. II—III, 1926. Vgl. Die K. d. Gegenw. I, 1 (Lexis); Schriften zur Soziol. der K., hrsg. von A. Weber; Arch. f. K.gesch., hrsg. von G. Steinhausen; die Zeitschr. Ethos Iff.; Logos, Iff.; Ann. d. Natur- u. K.ph., Vierteljahrshefte f. Soziol. (vgl. III: A. Walther, Zur Typologie der K.en); K. u. Leben, hrsg. von W. Hornschuch, Iff. (namentlich „Familienkunde") u. a. Vgl. Geschichte, Gesellschaft, Geist, Religion, Mythus, Wirtschaft, Recht, Technik, Sittlichkeit, Wissenschaft, Staat, Ästhetik, Entwicklung, Milieu, Rasse, Fortschritt, Arbeit, Differenzierung, Können, Persönlichkeit, Mensch, Pädagogik, Bildung, Jugend, Monismus, Ideologie, Klasse (nach Marx ist die in einer Zeit herrschende K. die K. der herrschenden Klasse; verschiedene K.schichten in jeder Gesellschaft, je nach Klassen-Ideologie, Tradition, Neuerung), Laster (Kant), Kampf, Monade (Sauer), Nachahmung.

Kultur, ethische: Kultur des sittlichen Verhaltens; Ausbau und Verbreitung einer von metaphysischen, religiösen, politischen Dogmen unabhängigen, rein menschlichen Ethik und Erziehung im Sinne dieser. Die „Gesellschaft für eth. K." ist 1875 in Amerika von Felix Adler begründet worden. In Deutschland besteht eine solche seit 1892 (F. W. Foerster, W. Foerster, G. v. Gizycki, R. Penzig, Döring u. a.; in Österreich: Jodl, Jerusalem, Offner, W. Börner u. a.). Vgl. Mitteilungen der deutschen G. f. e. K., 1894 ff.; Adler, The religion of duty; Life and destiny u. a.; W. L. Sheldon, An ethical movement, 1896; B. Bridges, The eth. mov., 1911; St. Coit, Die eth. Bewegung in d. Relig., 1890; Salter, Die Rel. der Moral, 1885; Jodl, Wesen u. Aufgabe der eth. Ges.³, 1909; W. Börner, Die eth. Bewegung, 1912 u. a. (s. Charakter); A. Moulet, Die Pioniere des sittl. Fortschritts, deutsch von Penzig, 1902; F. W. Foerster, Jugendlehre, 1910; Lebensführung, 1911.

Kulturphilosophie („Kulturphilosoph" schon bei Adam Müller) ist entweder eins mit der Geistesphilosophie oder (im engeren Sinne) die (auf K.geschichte, K.psychologie, K.soziologie sich stützende) Prinzipienlehre der K.wissenschaften und des Kulturlebens. Sie ist allgemeine Theorie und Kritik der K., untersucht (an der Hand einer Phäno-

menologie der K.) das Wesen, die Voraussetzungen, Bedingungen, Faktoren, die Struktur der K. und des K.bewußtseins, die Grundrichtungen der K., die Gesetzlichkeit der K.entwicklung, die Bedeutung, den Sinn der K. und der Kulturwerte. Von der Idee der K. geleitet, kritisiert sie, an der Hand der obersten, idealen Kulturziele, die historisch gewordene K. und stellt Normen zur Beurteilung der K. auf. Die Logik und Erkenntniskritik der K. fragt nach den Bedingungen der Möglichkeit einer K. überhaupt („transzendentale K.theorie") im Unterschiede von der normativen „K.-Werttheorie" (K.axiologie). Die K.psychologie untersucht die psychologischen Faktoren und Wirkungen der K. und K.gebilde, die K.soziologie hat es mit der sozialen Bedingtheit und Wirksamkeit der K. und K.gebilde zu tun, die K.geschichte fragt nach dem historischen Werden der K. und K.gebilde als solcher. Die K.metaphysik versucht eine Deutung der K. nach deren Bedeutung für den Allzusammenhang des Seienden und Werthaften, den universalen Zweckzusammenhang. Vgl. Handbuch d. Ph. IV (Dempf, Schröter).

Die K. bildet vielfach einen Teil der Erörterungen über Kultur (s. d.). Bei Hegel ist sie ein Teil der Geistesphilosophie als Theorie des objektiven Geistes. Transzendental ist sie bei Cohen, Natorp u. a., transzendental-wertkritisch bei Windelband (Logos I), Rickert, F. Münch (Erlebnis u. Geltung, S. 50), Mehlis, Moog u. a., metaphysisch gefärbt bei E. v. Hartmann, O. Braun, Eucken u. a., psychologisch fundiert bei Wundt, Dilthey, Litt, Spranger u. a. Ostwald nennt die allgemeine K.wissenschaft „Kulturologie" (s. Kultur), Müller-Lyer identifiziert sie mit der Soziologie (s. d.). Francé nennt die allgemeine K.lehre „Harmonik" (Die Welt als Erleben, S. 33). Sie ist „optimale Lebenslehre" (S. 173), fußt auf der „Biozoenotik" (S. 172). Nach L. Stein hat die K. die K.werte in ihrem Entstehen zu schildern, in ihrem Werdegang zu verfolgen und in ihrer Wirksamkeit für die Gegenwart zu begreifen (Die Anf. der Kultur, 1906, S. 10). Vgl. K. W. Jurisch, Grundlagen der Ph. d. K., 1890; P. Bergemann, Eth. als K., 1904; H. Renner, Das Wesen d. Ph. u. d. K., 1905; A. Schweitzer, K., 1923 f.; H. Freyer, Theorie des objekt. Geistes, 1923; Litt, Individuum u. Gesellschaft, Grundlegung e. K.², 1924; A. Dempf, Weltgesch. als Tat u. Geschichte, e. vergleich. K., 1924; A. Lehmann, Das Denken d. K., A. f. Rechtsph., I; die Zeitschriften Logos I ff., Ethos I ff., Kantstudien I ff. Vgl. Philosophie, Kritizismus, Wert, Geschichtsph.

Kultursoziologie s. Soziologie, Kultur. Vgl. die Schriften von Müller-Lyer, M. Weber (s. Gesellschaft) u. a.; E. Lederer, Aufgaben e. K. (in: Hauptprobl. d. Soziol., hrsg. von M. Pályi u. a., 1913); A. Weber, A. f. Sozialwiss. 47, 1 ff.; Schriften zur Soziol. d. K., hrsg. von A. Weber. — Über K.pädagogik s. Pädagogik; K.politik s. Politik, Staat; K.werte s. Kultur, Geschichte, Wert; Kulturwissenschaft s. Geschichte, Wissenschaft, Geisteswissenschaft.

Kunst s. Ästhetik, Technik, Ars magna, Philosophie, Fiktion (Kunstgriff).

Küren s. Wahl, Gesellschaft (Tönnies, „Kürwille" gegenüber dem „Wesenswillen"). Vgl. Stoltenberg, Mögen u. Küren im Gruppenleben, Vierteljahrshefte f. Soziol. V, 73 ff.

Kyniker s. Cynismus. Zu den späteren K.n gehören Bion von Borysthenes, Teles, Menippos, Menedemos, Meleagros, Kerkidas, Demetrios, Dion Chrysostomos, Demonax, Oinomaos, z. T. Peregrinus Proteus, Maximus von Alexandria, Sallustius u. a. (vgl. Ueberweg, Gr. d. Gesch. d. Ph. I¹², S. 159 ff., 432 ff., 503 ff., 659 ff.).

Kyrenaiker sind die Anhänger des Aristippos (aus Kyrene), eines Schülers des Sokrates. Zu ihnen gehören: Arete, der jüngere Aristipp, Antipater, Theodoros (*ἄθεος*), Hegesias (*πεισιθάνατος*), Annikeris, Euhemeros u. a. Die Basis der kyrenaischen Philosophie ist der Hedonismus (s. d.; vgl. Ueberweg, Gr. d. Gesch. d. Ph. I¹², 170 ff.).

Kyrieuon (*κυριεύων λόγος*) s. Möglichkeit.

FRIEDRICH UEBERWEG
GRUNDRISS DER GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE

I. Teil: DAS ALTERTUM

Zwölfte, vielfach erneuerte und erweiterte, mit einem Philosophen- und Literatorenregister versehene Auflage 1926

bearbeitet von

Dr. Karl Praechter
ord. Prof. a. d. Universität Halle

Lexikon-8°, 924 Seiten, M. 21,—, in Halbleder M. 26,—

II. Teil: DIE MITTLERE ODER DIE PATRISTISCHE UND SCHOLASTISCHE ZEIT

Elfte, vollständig neubearbeitete, und stark vermehrte, mit einem Philosophen- und Literatorenregister versehene Auflage

bearbeitet von

Dr. Bernhard Geyer
ord. Prof. a. d. Universität Breslau

Erscheint Frühjahr 1927

III. Teil: DIE PHILOSOPHIE DER NEUZEIT BIS ZUM ENDE DES 18. JAHRHUNDERTS

Zwölfte, völlig neubearbeitete, mit einem Philosophen- und Literatorenregister versehene Auflage 1924

bearbeitet von

Dr. Max Frischeisen-Köhler † und Dr. Willy Moog
ord. Prof. a. d. Universität Halle — a. o. Prof. a. d. Techn. Hochschule Braunschweig

Lexikon-8°, 811 Seiten, M. 20,—, in Halbleder M. 26,—

IV. Teil: DAS NEUNZEHNTE JAHRHUNDERT UND DIE GEGENWART

Zwölfte, völlig neubearbeitete, mit einem Philosophen- und Literatorenregister versehene Auflage 1923

bearbeitet von

Dr. Traugott Konstantin Oesterreich
ord. Prof. a. d. Universität Tübingen

Lexikon-8°, 734 Seiten, M. 23,—, in Halbleder M. 29,—

V. Teil: PHILOSOPHIE DES AUSLANDES

bearbeitet von

Dr. Traugott Konstantin Oesterreich
ord. Prof. der Philosophie a. d. Universität Tübingen

Erscheint Frühjahr 1927

Nunmehr besitzen wir den unentbehrlichen Ueberweg wieder in einer auch den höchsten wissenschaftlichen Forderungen gerecht werdenden Darbietung, die in ihrer Form wie in ihrem Inhalt vollste Bewunderung erweckt. (Prof. Dr. A. Liebert i. d. „Kantstudien".)

Verlag E. S. Mittler & Sohn, Berlin SW 68

Jahrbücher der Philosophie

Eine kritische Übersicht der Philosophie der Gegenwart

DRITTER JAHRGANG 1927

Herausgegeben von

Dr. Willy Moog
a. o. Prof. an der Technischen Hochschule, Braunschweig

unter Mitarbeit der Professoren

Dr. **Paul Menzer** (Metaphysik), Dr. **Ernst Cassirer** (Erkenntnistheorie), Oberstudiendirektor Lic. Dr. **Kurt Kesseler** (Religionsphilosophie), **Th. Ziehen** (Naturphilosophie), Dr. **Georg Mehlis** (Geschichts- und Kulturphilosophie), **Julius Binder** (Rechts- und Staatsphilosophie), Dr. **Alfred Vierkandt** (Gesellschaftsphilosophie), Dr. **Ernst Utitz** (Ästhetik und Philosophie der Kunst), Dr. **Erich Jaensch** (Psychologie).

Lieferbar sind ferner:

Erster Band, M.8,— / **Zweiter Band,** M.6,—, geb. M. 8,—

Herausgegeben in Gemeinschaft mit zahlreichen Fachgenossen von

Dr. Max Frischeisen-Köhler †
a. o. Prof. an der Universität Halle

Aus der Reihe der Mitarbeiter:

Prof. Dr. Julius Schultz, Berlin / Prof. Dr. August Messer, Gießen / Prof. Dr. Othmar Spahn, Brünn / Prof. Dr. Max Scheler, Köln.

Die „Jahrbücher der Philosophie" führen durch Beiträge hervorragender Fachvertreter in die Grundfragen der modernen Philosophie ein und legen kritische Rechenschaft von den jeweiligen Fortschritten philosophischer Forschung ab. Dabei kommen die verschiedenen Richtungen, ohne irgendwelche dogmatische Bindung an eine bestimmte philosophische Schule, in freier Aussprache zu Wort. Maßgebend für die Gestaltung der Beiträge ist nur der Gesichtspunkt einer umfassenden kritischen Objektivität. Dafür bürgt die wissenschaftliche Bedeutung der Mitarbeiter.

Die Philosophie des zwanzigsten Jahrhunderts in ihren Hauptströmungen

Von

Dr. R. Müller-Freienfels

150 Seiten. M. 4,—, gebunden M. 5,50

Wem die Philosophie mehr ist als ein Gegenstand geschichtlicher Forschung und Betrachtung, wer in ihr noch eine Führerin durchs Leben, eine Deuterin der ewigen Rätsel sieht und demgemäß bestrebt ist, in dem Gewirr und Widerstreit der Weltanschauungen selber einen Standpunkt zu finden, dem kann und wird diese Schrift gute Dienste leisten.
(Deutsches Philologenblatt.)

Kants Kritik der reinen Vernunft

Ein Leitfaden zum Studium

Von

Prof. Dr. Alfred Menzel

200 Seiten. M. 4,80, in Halbleinen M. 6,50

Das Buch ist hervorragend geeignet, in das schwierige, umständliche und zeitraubende Werk der Kantschen Kritik einzuführen, an dem schließlich niemand vorbeigehen darf, der an philosophischen Dingen Anteil nimmt. Der Verfasser verschont uns mit allem Ballast und wirbelt den Staub, der sich im Laufe der Jahrzehnte über das Werk Kants gelegt hat, nicht auf. (Der Türmer.)

Nietzsche als Erzieher

Von

Prof. Dr. Martin Havenstein

392 Seiten. M. 7,20, gebunden M. 9,50

Der vielverbreiteten Meinung, daß Nietzsche bereits „historisch" geworden, stellt Havenstein in diesem mit dem Ehrenpreis des Nietzsche-Archivs ausgezeichneten Werk die Behauptung gegenüber, das Verständnis für Nietzsche sei noch im Anfangsstadium. Er will dazu helfen, Nietzsche zu einem Führer durchs Leben zu machen. Wer ihm folgt, wird „adlig" in des Wortes tiefster Bedeutung: Aristokrat, niemandem untertan als allein dem Leben, das er voll bejaht und von dessen Fesseln er sich eben durch die Bejahung wieder freimacht.
(Das Deutsche Buch.)